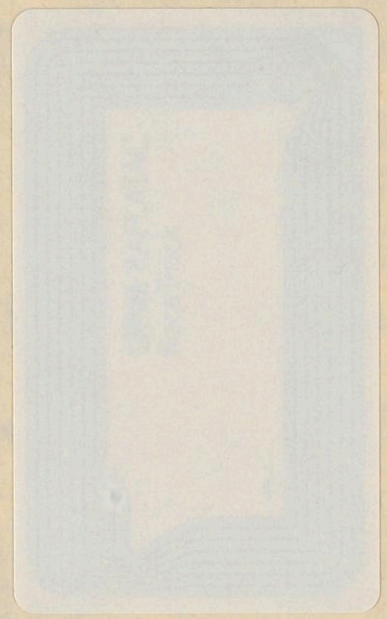

N12<506970805 021

UB Tübingen

HEINR. SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren-Einrahmungen
PFULLINGEN

267/5162

Internationale Zeitschrift für Theologie
4. Jahrgang Heft 1 Januar 1968

1 S 20192 E

591

CONCILIUM

Aus dem Inhalt

Grundthema: Zur Theologie der Sakramente

B. van Iersel, Biblische Voraussetzungen
Y. Congar, Die Idee der «sacramenta maiora»
B. Bro, Mensch und Sakrament
J. Groot, Welt und Sakrament
J. Dournes, Die Siebenzahl der Sakramente
O. Semmelroth, Das priesterliche Gottesvolk und das Amt
E. Ruffini, Der sakramentale Charakter

Bulletins zur Intention des Spenders (J.-M. Tillard) und zur Gültigkeit der anglikanischen Weihen (J. Hughes)

Dokumentation zur Kollegialität der Bischöfe

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

ZR 191

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 4. Jahrgang Heft 1 Januar 1968

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

Sektionsleitung für Dogmatik

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

Mitglieder der Sektion

J. Alfaro, Rom. M.-D. Chenu, Paris. C. Colombo, Varese. Y. Congar, Straßburg. L. Dingemans, Rom. J. Dournes, Phu-Bôn. B.-D. Dupuy, Etoilles. C. Ernst, Oxford. J. Feiner, Zürich. D. Flanagan, Maynooth. P. Fransen, Heverlee. B. Kloppenburg, Petropolis. C. Koser, Rom. R. Laurentin, Evry-Petit-Bourg. P. van Leeuwen, Alverna. M. Löhrer, Rom. K. McNamara, Maynooth. J. Neuner, Poona. G. Philips, Löwen. J. Ratzinger, Tübingen. J. Salaverri, Comillas. E. Sauras, Valencia. P. Schoonenberg, Nimwegen. P. Smulders, Amsterdam. J.-M. Tillard, Ottawa. Th. Tshibangu, Kinshasa. H. Vorgrimler, Freiburg i. Br.

VERLAG

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

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

«Concilium» erscheint monatlich (Doppelausgaben Juni/Juli und August/September). Einzelheft DM/Fr. 5.–, S 34.–. Jahresabonnement DM/Fr. 45.–, S 306.–, zuzüglich Zustellgebühren. Studentenabonnement bei der Vorlage einer Studienbescheinigung DM/Fr. 37.–, S 252.–, zuzüglich Zustellgebühren.

«Concilium» kann in jeder Buchhandlung oder direkt beim Verlag bestellt werden. Für Deutschland: Matthias Grünewald Verlag D-6500 Mainz. Für die Schweiz, Luxemburg und Skandinavien: Benziger Verlag, CH-8840 Einsiedeln, CH-8008 Zürich. Für Österreich: Fährmann Verlag, Wien. Englische Ausgabe: The Paulist Press, New York, und Burns & Oates, London. Französische Ausgabe: Maison Mame, Tours-Paris. Holländische Ausgabe: Uitgeverij Paul Brand N.V., Hilversum. Japanische Ausgabe: Nansôsha, Tokyo. Portugiesische Ausgabe: Livraria Morais Editoria, Lissabon. Italienische Ausgabe: Queriniana, Brecsia. Spanische Ausgabe: Guadarrama, Madrid.

INHALT

Vorwort 1

BEITRÄGE

Bas van Iersel, Einige biblische Voraussetzungen des Sakraments 2
Yves Congar, Die Idee der sacramenta maiora 9
Bernard Bro, Der Mensch und die Sakramente 15
Jan Groot, Welt und Sakrament 24
Jacques Dournes, Die Siebenzahl der Sakramente – Versuch einer Entschlüsselung 32
Otto Semmelroth, Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Führer 41
Eliseo Ruffini, Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche 47

BULLETIN

Jean-Marie Tillard, Zur Intention des Spenders und des Empfängers der Sakramente 54
John Hughes, Neuere Studien über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen 62

DOKUMENTATION CONCILIUM

Giuseppe d'Ercole, Forschungsnotizen zur Kollegialität der Bischöfe 68

Diesem Heft liegt das Inhaltsverzeichnis des 3. Jahrganges in zweifacher Ausführung bei, so daß beim Aufbinden in Halbjahresbände jedem Band ein Inhaltsverzeichnis vorgebunden werden kann.

Heft 2 erscheint im Februar 1968 und wird der Liturgie gewidmet sein.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

4. Jahrgang 1968

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, Aleppo. Teodoro Jiménez Urresti, Bilbao. Christian Duquoc, Lyon. Pierre Benoit, Jerusalem. Roland Murphy, Washington.

Die beratenden Mitglieder

Leo Alting von Geusau, Rom. 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. Th. Beemer, Nijmegen.

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, Aleppo. T. I. Jiménez Urresti, Bilbao. P. Huizing, Nijmegen.

Heft 11: Spiritualität
Chr. Duquoc, Lyon. C. J. 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

Balthasar Hans Urs von, Die Freude und das Kreuz 683
Barberena Tomas Garcia, Die Sakramente in der kirchlichen Rechtsordnung 564
Barrosse Thomas, Pascha und Paschamahl 728
Basetti-Sani Guilio, Franziskus von Assisi 494
Behr-Sigel Elisabeth, Die russischen Starzen 516
Böckle Franz, Vordringliche moraltheologische Themen in der heutigen Predigt 182
Boros Ladislaus, Der Geist eschatologischer Neubestimmung 107
Breuning Wilhelm, Tod und Auferstehung in der Verkündigung 77
Bro Bernard, Der Mensch und die Sakramente. Anthropologische Infrastruktur der christlichen Sakramente 15
Bulnes Aldunate Juan, Die drei Untertänigkeiten und die beständige Erneuerung 663

Castagna Domingo, Soll der Laie heute predigen? 194
Congar Yves, Die Idee der sacramenta maiora 9
Congar Yves, Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes 176
Corecco Eugenio, Der Bischof als Haupt der Ortskirche und Wahrer und Förderer der örtlichen Kirchendisziplin 602

Dacquino Pietro, Die menschliche Freude und das Jenseits in der Bibel 651
Debuyst Frédéric, Das Fest als Zeichen und Vorwegnahme der endgültigen Gemeinschaft 646
Dequeker Luc/Zuidema Willem, Die Eucharistie nach Paulus (I Kor 11, 17–34) 739
Dessain Charles, Kardinal Newman als Prophet 526
Dewart Leslie, Die Kirche und der politische Konservativismus 449
Dournes Jacques, Die Siebenzahl der Sakramente – Versuch einer Entschlüsselung 32
Dulles Avery, Die Sukzession der Propheten in der Kirche 259
Dupuy Bernard, Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe? 268
Duss-von Werdt Joseph, Was kann der Laie ohne den Priester? 284

Ernst Josef, Die Bedeutung des Eucharistischen Leibes Christi für die Einheit von Kirche und Kosmos 765

Falsini Rinaldo, Die Konzelebration 594
Ferrer Aldo, Der Welthandel und die internationale Entwicklungshilfe. Reflexionen über die Enzyklika «Populorum progressio» 348
Filthaut Theodor, Friedhöfe als Stätten der Verkündung 103
Furger Franz, Klugheit und Wandel sittlicher Normen 376

Garaudy Roger, Was erwartet der Nichtchrist von der Kirche im Hinblick auf die Entwicklung von Normen des öffentlichen Lebens? 330
Gastgeber Karl, Leben und Dienst des Priesters gemäß den aktuellen pastoralen Situationen 612
Gibet Jean, Die Eucharistie im Johannesevangelium. Das sechste Johanneskapitel 744
Girardi Giulio, Philosophie der Revolution und Atheismus 455
Gollwitzer Helmut, Theologische Vorüberlegungen zur Predigt von der «Erlösung» heute 189
González-Ruiz José Maria, Der «öffentliche Charakter» der christlichen Botschaft in seinem Bezug auf den öffentlichen Charakter der heutigen Gesellschaft 428
Groot Jan, Welt und Sakrament 24
Gössmann Elisabeth, Die Frau als Priester? 288
Grelot Pierre, Präsenz Gottes und Gemeinschaft mit Gott im Alten Bund 721

Herder-Dorneich Philipp, Wie kann die Kirche sozialethische Entscheidungshilfen geben? 357
Hornef Josef, Diakonat auf Lebenszeit 617
Houtard François/Hambye Francis, Politisch-soziale Implikationen des Zweiten Vatikanums 443
Huizing Peter, Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung 582

Iersel Bas van, Einige biblische Voraussetzungen des Sakraments 2

Javierre Antonio, Zur klassischen Lehre von der apostolischen Sukzession 242
Jiménez Urresti Teodoro, Die göttliche Sendung in die Geschichte und die kanonischen Sendungen 599

Kilmartin John, Das Letzte Abendmahl und die frühsten Eucharistiefeiern der Kirche 733
Klostermann Ferdinand, Die überstaatlichen Bischofskonferenzen 609
Korff Wilhelm, Empirische Sozialforschung und Moral 323
Küng Hans, Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession 248

Macomber William, Die Totenliturgie in der chaldäischen Kirche 89
Maldonado Luis, Die Weiterführung der Liturgiereform 112
Metz Johann Baptist, Das Problem einer «politischen Theologie» und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit 403
Musulin Janko, Rassen- und Minderheitenfragen: Welt- und Gewissensprobleme 364

Oelmüller Willi, Philosophische Überlegungen zur Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns 422
Örsy Ladislas, Mischehen 588

Penna Angelo, «Eucharistie» und Messe 749
Peters Jan, Die Frau im kirchlichen Dienst 293
Peters Wim, Ignatius von Loyola als Prophet 502
Pinell George, Theologie des Lebens und des Todes im spanischen Ritus 85

Rahner Karl, Das Problem der «Entmythologisierung» und die Aufgabe der Verkündigung 162

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 403

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191

Reegen Otto Ter, Die Rechte des Laien 568
Remmers Johannes, Apostolische Sukzession der ganzen Kirche 251
Rennings Heinrich, Streiflichter zur Reform der Begräbnisliturgie 121
Rigaux Béda, Die zwölf Apostel 238
Rodriguez Antonio Mostaza, Der Spender der Firmung 574
Rousseau Olivier, Prophetentum und Ökumenismus 537
Rudder Jean-Pierre De, Strukturelemente im Offenbarungswort 433
Ruffini Eliseo, Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche 47
Ruffini Eliseo, Die Frage des Firmalters 578
Ruler Arnold van, Gibt es eine Sukzession der Lehrer? 263
Rupp Gordon, John Wesley – Ein christlicher Prophet 510

Savioli Antonio, Die letzte Ruhestätte der verstorbenen Christen 97
Semmelroth Otto, Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Führer 41
Schillebeeckx Edward, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen 411
Schlier Heinrich, Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes 157
Schmidt Hans, Anmerkungen und Anfragen zum Problem der «politischen Christologie» 437
Schreuder Osmund, Soziologische Aspekte der Verkündigung 170
Sicard Damien, Die Begräbnismesse 93
Sohier Albert, Prophetentum und Mission: Pater Vincent Lebbe 544
Stone Theodore/Cunningham Anselm, Das Chicagoer Experiment mit einer neuen Begräbnisliturgie 117
Struck Günter, Sex and Morality – Resignation oder Auftrag 371

Truhlar Karel Vladimir, Das irdische Antlitz der Seligpreisungen 658

Villain Maurice, Ist eine apostolische Sukzession außerhalb der Kette der Handauflegungen möglich? 275

Wagner Christoph, Sozialkybernetik als permanente Aufgabe der Kirche 341
Waltermann Leo, Rundfunk als Kanzel 197
Warnach Viktor, Symbolwirklichkeit der Eucharistie 755
Wolf Donald, Der heutige Mensch und das «Glück» 675

2. Bulletins

Borgert Herman, Die Predigt in Holland 212

Chadwick Henry, Die Diskussion um die anglikanischen Weihen in der modernen anglikanischen Theologie 299

Coudreau François, Die Predigt in Frankreich 208

Frickel Michael, Die Predigt im deutschen Sprachgebiet 210
Fusé Toyomasa, Die religiösen Instituionen im Urteil soziologischer Institutionstheorien 468

Grasso Domenico, Die Predigt in Italien 206

Hucke Helmut, Die Instruktion über die Musik in der Liturgie 125
Hughes John, Neuere Studien über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen 62
Huizing Peter, Kirchliche Rechtsprechung 622

Lepargneur François, Die Predigt in Brasilien 215
Lichtenberg Jean-Paul, Stärke und Schwäche der Erklärung über die Juden 383

Mache Regis, Wissenschaft, Bildung und Eschatologie: Gedanken eines Wissenschaftlers über Teilhard de Chardin 694
Maika Józef, Die Predigt in Polen 213
Maldonado Luis, Die Predigt in Spanien 205
Marot Hilaire, Die orthodoxen Kirchen und die anglikanischen Weihen 304
Morrisey Daniel, Die Predigt in der englisch sprechenden Welt 218

Ochagavía Juan, Die Predigt in Chile 217

Pérez-Ramírez Gustavo, Die Kirche und die soziale Revolution in Lateinamerika 463

Rahner Karl/Lehmann Karl, Situation der Verkündigung und Predigthilfe. Einleitende Vorbemerkung 204

Schmidt Herman, Umformung der römischen Eucharistiefeier 776
Schürmann Heinz, Jesu Abendmahlsworte im Lichte seiner Abendmahlshandlung 771
Schuster Heinz/Hoffmann Karlheinz, Massenmedien und Verkündigung. Vorbemerkungen zu einer noch ausstehenden Recherche 220
Sundén Hjalmar, Kann man Gott «Tröster» nennen? 700

Tamney Joseph/Rasmann John, Gewalttätigkeit und Messianismus bei den schwarzen Amerikanern 704
Tillard Jean-Marie, Zur Intention des Spenders und des Empfängers der Sakramente 54

Wulf Friedrich, Manifestieren die Kirchen die zukünftige christliche Freude? Ein Bericht 689

Žužek Ivan, Aspekte des Sakramentenrechtes des christlichen Ostens 627

3. Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Heft 1

Ercole Giuseppe d', Forschungsnotizen zur Kollegialität der Bischöfe 68

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 403

Heft 2
Nichtchristliche Begräbnisriten. Einleitung 134
Theuws Jacobus, Tod und Begräbnis in Afrika 134

Nader Albert, Die vier Hauptrichtungen im mohammedanischen Begräbnisritus 136
Hafiz Qudratullah, Die Muslim-Mission und das Begräbnis 139
Papali Cyrill, Die Begräbnisriten der Hindus 140
Wei Tsing-sing Louis, Das Begräbnis im chinesischen Konfuzianismus 142
Yün-Hua Jan, Der buddhistische Begräbnisritus 144
Suitsu Kazuo, Die Verbrennung im japanischen Buddhismus 147
Werblowsky R. J. Z., Jüdische Riten und Bräuche beim Begräbnis 149
Mury Gilbert, Die Beerdigung aus marxistischer Sicht 150
«Mortuary science» 152
Schlußüberlegungen 154

Heft 3
Vorbemerkung 226
Hillman Eugene, Neue Überlegungen zum Problem der Polygynie 226

Heft 4
Der Platz der Frau im Amt der nichtkatholischen christlichen Kirchen 309

Heft 5
Friede durch Revolution (Mit einem Beitrag von Hildegard Goss-Mayr) 388

Heft 6/7
Groot Adrianus de, Mission nach dem Zweiten Vatikanum 480

Heft 8/9
Propheten in der Stadt der Menschen 554

Heft 10
Vergessene und vernachlässigte Gruppen in der Kirche 635

Heft 11
Gruppen und christliche Lebensstile 710

Heft 12
Die Juden heute und die Feier der Geschichte (Unter der Verantwortung des Generalsekretariates und unter Mitwirkung von Ernst Ehrlich und Marc Tanenbaum) 781

4. Vorworte

Heft 1
Schillebeeckx Edward, Vorwort 1

Heft 2
Rennings Heinrich, Vorwort 75

Heft 3
Rahner Karl, Vorwort 155

Heft 4
Vorwort 237

Heft 5
Böckle Franz, Vorwort 321

Heft 8/9
Aubert Roger, Vorwort 491

Heft 10
Edelby Néophytos, Jiménez Teodoro-Urresti, Huizing Petrus, Vorwort 536

Heft 11
Vorwort 645

Heft 12
Benoit Pierre, Vorwort 719

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Barberena Tomas Garcia 568
Barrosse Thomas 733
Basetti-Sani Giulio 501
Behr-Sigel Elisabeth 526
Böckle Franz 189
Borgert Herman 213
Boros Ladislaus 112
Breuning Wilhelm 85
Bro Bernard 24
Bulnes Aldunate Juan 675

Castagna Domingo 196
Chadwik Henry 303
Congar Yves 15, 181
Corecco Eugenio 609
Coudreau François 210
Cunningham Anselm 121

Dacquino Pietro 657
Debuyst Frédéric 650
Dequeker Luc 744
Dessain Charles 536
Dewart Leslie 455
Dournes Jacques 40
Dulles Avery 263
Dupuy Bernard 274
Duss-von Werdt Joseph 288

Ehrlich Ernst 790
Ercole Giuseppe d' 74
Ernst Josef 770

Falsini Rinaldo 598
Ferrer Aldo 357
Filthaut Theodor 106
Frickel Michael 212
Furger Franz 382
Fusé Toyomasa 480

Garaudy Roger 341
Gastgeber Karl 617
Giblet Jean 749
Girardi Giulio 462
Gollwitzer Helmut 194

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 403

González-Ruiz José Maria 432
Goss-Mayr Hildegard 401
Gössmann Elisabeth 293
Grasso Domenico 208
Groot de Adrianus 489
Groot Jan 31
Grelot Pierre 727

Hafiz Qudratullah 140
Hambye Francis 449
Herder-Dorneich Philipp 363
Hillman Eugene 236
Hoffmann Karlheinz 224
Hornef Josef 621
Houtard François 449
Hucke Helmut 133
Hughes John 67

Iersel Bas van 9
Javierre Antonio 247
Jiménez Urresti Teodoro 602

Kilmartin John 739
Klostermann Ferdinand 612
Korff Wilhelm 330
Küng Hans 251

Lehmann Karl 204
Lepargneur François 216
Lichtenberg Jean-Paul 387

Mache Regis 699
Macomber William 93
Maika József 215
Maldonado Luis 116
Marot Hilaire 308
Metz Johann Baptist 410
Morrisey Daniel 220
Mury Gilbert 152
Musulin Janko 371

Nader Albert 139

Ochagavía Juan 218
Oelmüller Willi 428
Örsy Ladislas 594

Papali Cyrill 142
Penna Angelo 754
Pérez-Ramírez Gustavo 468
Peters Jan 299
Peters Wim 510
Pinell George 89

Rahner Karl 170
Rasmann John 709
Reegen Otto Ter 574
Remmers Johannes 258
Rennings Heinrich 125
Rigaux Béda 242
Rodriguez Antonio Mostaza 578
Rousseau Olivier 544
Rudder Jean-Pierre De 437
Ruffini Eliseo 53
Ruffini Eliseo 581
Ruler van Arnold 268
Rupp Gordon 516

Savioli Antonio 102
Schillebeeckx Edward 421
Schlier Heinrich 161
Schmidt Hans 442
Schmidt Herman 780
Schreuder Osmund 175
Schürmann Heinz 776
Schuster Heinz 224
Semmelroth Otto 47
Sicard Damien 96
Sohier Albert 553
Stone Theodore 121
Struck Günter 376
Suitsu Kazuo 149
Sundén Hjalmar 703

Tamney Joseph 709
Tanenbaum Marc 790
Theuws Jacobus 136
Tillard Jean-Marie 61
Truhlar Karel Vladimir 663
Tsing-sing Louis Wei 143

Villain Maurice 284

Wagner Christoph 348
Waltermann Leo 203
Warnach Viktor 765
Werblowsky R. J. Z. 150
Wolf Donald 682
Wulf Friedrich 694

Yün-Hua Jan 146

Zuidema Willem 744
Žužek Ivan 634

III. SACHVERZEICHNIS

Amt, Bedeutung der Dreistufigkeit 272–273
Anglikanische Weihen
– in der anglikanischen Theologie 299–303
– Studien über die Gültigkeit 63–66
– die Haltung der orthodoxen Kirchen 304–307, 630–632
– die Haltung Roms 62–63
Apostel 238–241
Apostolische Sukzession
– und charismatische Struktur der Kirche 284–288
– neue Perspektiven 245–247
– und Handauflegung 275–283
– der ganzen Kirche 251–257
– der Lehrer 263–268
– die traditionelle Problemstellung 242
– der Propheten 259–263
– heutige Tendenzen 242–245
– Thesen zum Wesen der a. S. 248–251

Auferstehung
– als Christusgeschehen 80–82
– und Gericht 83–85

Begräbnisliturgie
– chaldäischer Ritus 89–92
– das Chicagoer Experiment 117–121
– gallikanischer Ritus 93–96
– Reform 75–76, 121–124
– römischer Ritus 93
– spanischer Ritus 85–88
Begräbnisriten
– allgemein 134, 154
– in Afrika 134–136
– im Buddhismus 144–146
– des chinesischen Konfuzianismus 142–143
– der Hindus 140–142
– im japanischen Buddhismus 147–149
– im Judentum 149–150
– in marxistischer Sicht 150–152
– mortuary science 152–153
– der Muselmanen 136–138
– der Muslim-Mission 139–140
Bischofsamt, Verhältnis zum Priesteramt 268–274
Bischofskonferenzen, überstaatliche 609–612

Teilhard de Chardin 694–699
Christologie
– der alten Kirche 437
– und griechische Kosmos-Theologie 437–439
– der politische Christus in der Neuzeit 441–443
– der politische Messias 450–451
– und römische Reichsidee 439–440
– der Spätantike und des Mittelalters 440–441

Diakonat
– in Konzilstexten 617–619
– und Laie 293
– im motu proprio 619–621

Ehe
– die Mischehe 588–594
– Unauflöslichkeit 582–587
Entmythologisierung als Übersetzungsgeschehen 162–163
Entwicklungshilfe in popolorum progressio
– das Entwicklungsprogramm 350–355
– die Grundsätze der Zusammenarbeit 355–356
– der internationale Handel 348–350
– das Problem der Unterentwicklung 350
Eschatologie
– Fegfeuer 109
– und Freude 652–657, 689–693
– Gericht 109–111
– Grundlagen 107–108, 111–112
– Hölle 111
Eschatologische Aussage, Struktur 77–79
Eucharistie
– das Abendmahl Jesu 733–736, 771–775
– und Eschatologie 761–762
– nach Jo 6 744–748
– nach 1 Kor 11, 17–34 739–744
– und Leib Christi 765–767
– Mahlfeiern der Urgemeinde 737–739
– und Messe 749–752
– als Opfer 752–753
– österliche Mähler 737
– Realpräsenz 758–759
– als Symbol 753–754, 755–756
– Wandlung 759–761
Existentialethik 379–381

Fest
– das christliche Fest 649–650
– das Phänomen 648–649
– Typen 646–648
Firmung
– das Firmalter 578–581
– der Spender 574–577
Franziskus von Assisi 494–501
Die Frau und das kirchliche Amt
– die biblischen Grundlagen 294–295
– Stand der Diskussion 290–293, 297–298
– der kulturelle Kontext 288–290, 296–297, 309–311
– in den nichtkatholischen Kirchen 311–319
Freude
– im Alten Testament 651–653
– und das Kreuz 683–688
– im Neuen Testament 654–656
Friede
– Problemstellung 388–390
– theologische Erkenntnisse 390–392
Friedhof
– Bestattungspraxis 97–98
– Bibliographisches 98–99
– im Städtebau 101–102
– theologisch 99–101, 103–104
– und Verkündigung 104–106

Die drei Gelübde 673–674
Gemeinschaft mit Gott
– im Alten Bund 722–727
– bei den vorbiblischen Religionen 721–722
Geschichtlichkeit des Menschen 182–183
Gesetz
– christlicher Aspekt 667–669
– Gesetzestraditionalismus 665–667
– Gesetz Jahwes 669–670
Das Glück, heutige Vorstellungen 675–682
Griechisches Denken und christlicher Glaube 452–455
Gruppen und Lebensstile in der Kirche 710–718
Humanismus, christlich und marxistisch 330–338

Ideologie und Glaube 443–445
Institutionalisierung der Religion
– der gesellschaftliche Konflikt 475–479
– die Organisationstypen 472–475
– der Prozeß 468–472

Judenerklärung des 2. Vatikanums 383–387
Die jüdischen Feiertage 781–789

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 403

Kirche
- Ekklesiologie der Gesamtkirche 603–605
- Ekklesiologie der Teilkirche 603
- ekklesiologische Korrekturen des 2. Vatikanums 605–607
- und geistliches Amt 44–47
- als gesellschaftskritische Institution 406–411, 418–419
- als Heilssakrament 25–26, 602
- Leib Christi 767–770
- als messianisches Heilssakrament 26–27
- als priesterliches Gottesvolk 41–44
- als Sakrament der Welteinheit 27–29
Klugheit
- in der Moraltheologie 376–378, 381
Kollegialität der Bischöfe
- Anerkennung durch Rom 72–73
- Anerkennung von Wahl und Weihe 70–71, 73–74
- und Apostelkollegium 599–600
- Bischofswahl 68–69
- Bischofsweihe 69–70
- und kanonische Sendung 600–602
Konzelebration 594–598
Kult
- der christliche Kultbegriff 177–181
- der ganzen Kirche 43–44
- und Kultur 29–31
- und Sakrament 565–566

Laie, Rechte 568–573
Lehramtliche Aussagen
- die Struktur der Aussagen über gesellschaftspolitische Fragen 411–419
- theologische Tragweite 419–421
Vincent Leppe 544–553
Liturgiereform
- der Eucharistiefeier 776–779
- die Weiterführung 112–116
Ignatius von Loyola 502–508

Mächte 670–673
Marxistische Erwartungen von der Kirche 330–341
Mission
- exegetische Fragen 481–483
- und Missionsgeschichte 483–484
- Problemstellung 480–481
- theologische Aspekte 484–487
Moral
- Entprivatisierung 187–189
- und «Sex-Welle» 374–376
- Vorläufigkeit 185–187
- Wandelbarkeit 183–185
Musik in der Liturgie
- die Instruktion 125–126
- die vorkonziliare Konzeption 126–127
- Gesang und Liturgie 127–132

John Henry Newman 526–535
Normen
- normative Kraft des Faktischen 325–327
- Klugheit und Wandel der Normen 376–381
- und Kontraserfahrung 315–318

Offenbarung, Struktur des Wortes 433–436
Ökumenische Bewegung, Gestalten 537–543, 551–552

Pascha
- und Auszug 729–730
- spätere Entwicklungen 730–733
- vormosaisch 728–729
Pastoraltheologie
- vernachlässigte Gruppen 635
- geschieden Verheiratete 636
- ohne Dispens verheiratete Priester 636–638
- Naturwissenschaftler 638–639
- die Kranken 639–640
- die Alten 640–641
- die Unverheirateten 641
- die ausgetretenen Priester und Ordensleute 641–642
politische Implikationen des 2. Vatikanums 445–449
politischer Konservativismus der Kirche 449–455
politisches Handeln
- philosophische Grundlegung 422–428
- religiöse Aspekte 451–452
Politische Theologie
- der gesellschaftliche Charakter der christlichen Botschaft 428–432
- als gesellschaftskritische Theologie 405–406
- als theologiekritische Theologie 403–404
Polygynie
- historische Aspekte 229–231
- kirchliche Aspekte 233–235
- das Problem 226–227
- soziologische Aspekte 227–229
- theologische Aspekte 231–233
Predigt
- von der Erlösung 189–194
- Laienpredigt 194–196
- moraltheologische Themen 182–189
- Predigthilfen 204–205
- in Brasilien 215–216
- in Chile 217 218
- im deutschen Sprachgebiet 210–211
- im englischen Sprachgebiet 218–219
- in Frankreich 208–210
- in Holland 212–213
- in Italien 206–208
- in Polen 213–214
- in Spanien 205–206
vgl. Rundfunkpredigt, Verkündigung
Priesterlicher Dienst
- geschichtliche, kanonische und theologische Aspekte 612–614
- pastorale Erfordernisse 614–617
Prophetentum
- als religiöses Phänomen 554–557
- in der säkularisierten Gesellschaft 557–560

Rassen und Minderheiten
- Messianismus bei den schwarzen Amerikanern 704–709

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 403

- das Problem 364–367
- Reaktionen 367–368
- Toleranz? 368–371
Rechtsprechung, kirchliche 622–627
Revolution
- und Atheismus 455–462
- gewaltlose Revolution 394–401
- Problemstellung 388–390
- die Kirche und die soziale Revolution in Lateinamerika 394–401, 463–467
- theologische Erkenntnisse 392–394
Rundfunkpredigt
- die Bedingungen 198–199
- Relevanz für die Gemeindepredigt 199–202
- das religiöse Wort 197–198

Sakrament
- und Amt 566–567
- Anerkennung der Sakramente der Nichtorthodoxen durch die Orthodoxen 628–630
- Anerkennung der Sakramente der Orthodoxen durch die katholische Kirche 632–634
- anthropologische Struktur 15–23
- der Charakter 47–52
- als Gedächtnis 3–6
- hierarchische Ordnung 9–13
- Intention des Empfängers 58–60
- Intention des Spenders 54–58
- und korporative Person 6–8
- und Kirche 24–29, 50–51, 567–568
- und Kult 565–566
- Sakramententheologie der Orientalen 627–630
- Siebenzahl 32–39
- Spendung durch Laien 571–572
- und Struktur der Kirche 564–565
- und Wort 176–177
Säkularisierung, Entsakralisierung der Natur 182
Die Seligpreisungen 658–662
«Sex-Welle»
- das Phänomen 371–374
- und Sexualmoral 374–376
Situationsethik 378–379, 414
Sozialkybernetik
- als Aufgabe der Kirche 341–347
- als ethisches Problem 327–329
Soziallehre der Kirche
- als Entscheidungshilfe 357–363
- in marxistischer Sicht 339–341
Soziologie, Aspekte 323–325
Die russischen Starzen 516–525

Symbol, biblisch 756–758
Trost, Gott als Tröster 700–703
Tod
- Jesu 80
- des Menschen 79–80, 82–83

Die Untertänigkeiten 663–665, 674–675

Verkündigung
- Eigenart der Sprache 169–170
- heilsgeschichtliche Ereignisse 166–169
- durch den Laien 569–570
- und Massenmedien 197–202, 220–225
- soziologische Aspekte 170–175
- allgemeine Übersetzungsregeln 163–166

John Wesley 510–516
Wort Gottes, im Neuen Testament 157–161

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen.

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 403

Vorwort

Der Einfluß von Naturwissenschaft und Technik nimmt noch immer zu. Der Mensch weitet seinen Griff nach der Welt aus, und gleichzeitig wird sein Griff fester. Damit erfüllt er einen wesentlichen Teil des Schöpfungsauftrags an ihn, die Erde immer bewohnbarer zu machen. Paul Ricœur wies (neben anderen) darauf hin, daß der Mensch gleichzeitig seine Sicht auf den Geheimnis-Charakter dieser Welt kultivieren muß. Geschieht das nicht, so droht die Wirklichkeit auf das reduziert zu werden, was manipulierbar, exakt feststellbar und nachprüfbar ist.

Ein Weg, auf dem die Theologie dazu beitragen kann, diese Sicht auf den Mysteriencharakter der Wirklichkeit lebendig zu halten, ist das Durchdenken der *Sakramentalität*. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der dogmatischen Konstitution über die Kirche schon zu erkennen gegeben, daß das Wort Sakrament (wie das Wort Mysterium) mehr meint als lediglich die sieben Sakramente. Das Wort weist auf eine transzendente, in sich unsichtbare Wirklichkeit hin, die in irdischen Formen und Gestalten offenbar und erfahrbar wird. In den traditionellen Traktaten der dogmatischen Theologie wird diese Grundtatsache selten nachdrücklich zur Sprache gebracht. Die Behandlung der «Sakramente im allgemeinen» könnte dazu Anlaß geben. Aber tatsächlich wurde dieses Kapitel in den meisten Handbüchern zu einer Apriori-Konstruktion, die die allgemeinen Bedingungen darstellt, welche jedes Sakrament erfüllen muß. Ein derartiges Vorgehen vermittelte zudem den Eindruck, daß die bekannten sieben Sakramente alle in genau demselben Sinn Sakrament seien; daß sie alle gleich wichtig und sogar ohne historische Entwicklung seien.

Dieses Concilium-Heft will deshalb das traditionelle Thema «Die Sakramente im allgemeinen» in neues Licht rücken. Die spezifisch ökumenischen Gesichtspunkte werden dabei nicht diskutiert; das geschah bereits in Nummer 4 des Jahrgangs 1966. Die beiden ersten Beiträge weisen aus der Heiligen Schrift (van Iersel) und der Tradition (Congar) nach, daß es in der Siebenzahl der Sakramente eine Stufung gibt. Taufe und Eucharistie wurden nicht zu Unrecht die erhabensten Sakramente genannt. Auch von der Anthropologie her ergibt sich eine Gliederung der Sakramente. Für die Pastoral ist es außerordentlich wichtig, in Theologie und Verkündigung mit der anthropologischen Tiefenstruktur der Sakramente zu rechnen (Bro). In dem Maße die Entsakralisierung der Welt zunimmt, wird die Bedeutung von Kirche und Sakrament problematischer. Deshalb mußte dem ekklesiologischen und kultischen Aspekt der Sakramente ein eigener Beitrag gewidmet werden, gerade im Zusammenhang mit einer säkularisierten Welt (Groot). Hat man die breitere Bedeutung der Sakramente einmal ergründet, so erhebt sich die Frage, was die Feststellung des Konzils von Trient heißen soll, daß es nur sieben Sakramente gibt. Sowohl aus der Heiligen Schrift als auch aus dem Vergleich mit anderen Religionen und Kulturen kann klar werden, daß es hier nicht so sehr um die Zahl als Anzahl geht, sondern um die Siebenzahl als Symbol der Fülle (Dournes). Ein weiterer Hinweis darauf, daß die Siebenzahl theologisch und nicht arithmetisch genommen werden muß, ergibt sich aus einer Untersuchung nach dem Inhalt des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Dieses scheint ein echt sakramentales Priestertum zu sein, während es das Amtspriestertum gibt, damit das Gottesvolk als ganzes sein Priestertum ausüben kann (Semmelroth). Ein letzter Beitrag zeigt den Zusammenhang von Sakrament als äußerem Zeichen und demjenigen, was die Tradition unter «Kennzeichen» («unauslöschliches Siegel») versteht (Ruffini).

Der erste bibliographische Beitrag bringt eine gewissenhafte Auswahl aus neueren Veröffentlichungen über die Absicht von Spender und Empfänger des Sakramentes, ein Thema von hoher pastoraler Bedeutung (Tillard). Aus dem zweiten bibliographischen Beitrag ergibt sich, daß eine erneuerte Sakramententheologie auch ökumenische Konsequenzen haben kann, z. B. für die Bewertung der anglikanischen Weihen (Hughes). Die Dokumentation, erarbeitet vom Generalsekretariat, geht den geschichtlichen Zusammenhängen zwischen bischöflicher Kollegialität und Ausübung der bischöflichen Befugnisse nach (d'Ercole).

EDWARD SCHILLEBEECKX
BONIFAC WILLEMS
Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Bas van Iersel

Einige biblische Voraussetzungen des Sakraments

I

Man wird es dem Neutestamentler nicht verargen, wenn er bei Erforschung der biblischen Hintergründe des Sakraments nicht von den klassischen oder modernen Auffassungen ausgehen möchte, um sie dann am Zeugnis der Schrift zu prüfen. Man wird auch verstehen, wenn es ihm nicht zu genügen scheint, die Schrifttexte, welche vom Sakrament handeln, zu analysieren, um daran die herrschenden Ansichten zu messen. Es geht vielmehr um Grundlagen, Ansätze und Hintergründe, die in den betreffenden neutestamentlichen Texten vorausgesetzt werden und die ein neues Licht auf die Sakramente werfen können.[1]

Das ist nicht einfach. Denn von Sakramenten im allgemeinen spricht die Schrift nicht. Sie kennt nur konkrete menschliche Handlungen, die zu festen Riten geworden sind und als heilbringend erlebt werden. Außerdem sind im Neuen Testament offensichtlich nur einige dieser Handlungen schon zu festen Riten geworden. Das Neue Testament erwähnt des öfteren die Handauflegung und spricht auch von der Sündenvergebung und der Krankensalbung; aber aus dieser Erwähnung wird nicht klar, ob sie als feste, Heil bewirkende Riten erlebt wurden. Deshalb ist der Neutestamentler auf nur einzelne dieser Handlungen angewiesen, nämlich auf Taufe und Eucharistiefeier. Nur ein einziges Mal werden diese unter einen Nenner gebracht – in 1 Kor 10 –, und dann noch auf eine sehr indirekte Weise. Von irgendwelchen Überlegungen zu Taufe und Eucharistie als Sakrament ist im ganzen keine Rede.

Dadurch sind m.E. die Möglichkeiten für die Darlegung begrenzt, während sich wie von selbst eine Methode aufdrängt, aufgrund dieses Materials etwas Sinnvolles über einige Voraussetzungen zu sagen. Man wird nämlich von dem ausgehen müssen, was konkret über Taufe und Eucharistie gesagt wird.

Aber es genügt nicht, die Voraussetzungen zu durchleuchten, die bei je einem der beiden im Spiele sind. Will man einigermaßen sicher sein, daß die betreffenden Hintergründe wirklich mit dem sakramentalen Charakter von Taufe und Abendmahl zusammenhängen, so werden die betreffenden Voraussetzungen sowohl für Taufe wie Eucharistie eine Rolle spielen müssen. Man wählt dann am besten alttestamentliches Material, das mit Sicherheit in einem der beiden Fälle eine Rolle spielt, und erforscht, ob und inwiefern es auch für den anderen Fall etwas bedeutet.

Bei zwei dieser Voraussetzungen scheint mir das nachweisbar zu sein. So werden wir zwei Linien vom Alten Testament zu Taufe und Eucharistie zu ziehen versuchen. Die erste dieser Linien ist die der *Anamnese* oder des Gedächtnisses. Es wäre sicherlich überflüssig, die Eucharistie damit noch einmal beleuchten zu wollen. Aber m.W. wurde noch nicht untersucht, ob durch eine solche Betrachtung auch neues Licht auf die Taufe fällt. Sollte das zutreffen, so könnte daraus hervorgehen, daß diese Thematik mit der Sakramentalität als solcher zusammenhängt.

Ähnliches kann man auch von dem Ausdruck *korporative Person* sagen. Daß diese Gedankenstruktur für die Erfassung der Taufe wichtig ist, wurde schon vor langer Zeit erkannt. Mit Bezug auf die Eucharistie ist darauf aber m.W. bisher kaum hingewiesen worden.

Der Ausgangspunkt ist also ausgesprochen einfach. In jedem der zwei Fälle wird eine eindeutige Bestimmungslinie des einen Sakramentes zum anderen weitergezogen, und die Folgerung scheint berechtigt, daß diese zwei Voraussetzungen für das Verständnis bestimmter Aspekte der Sakramentalität als solcher nicht ohne Wert sind. Damit ergibt sich gleichzeitig der Aufbau dieses Beitrags. Im zweiten Abschnitt wird vom «Gedenken», im dritten von der «korporativen Person» gesprochen werden müssen. Selbstverständlich sind damit nicht alle biblischen Hintergründe der Sakramentalität offengelegt. Vor allem in der späteren Entwicklung der kirchlichen Sakramentenlehre haben andere Ausgangspunkte eine bedeutsame Rolle gespielt. Aber auch entsprechende neutestamentliche Passagen habe eine viel breitere Basis, die allerdings allgemeinerer Art ist. Man kann dabei an eine Reihe anderer in der Schrift formulierter Überzeugungen denken, z.B. daß jeder Mensch Befreiung und Verbindung braucht; daß er diese eigentlich nicht selbst im tiefsten verwirklichen kann, sondern daß nur Gott dies kann; daß anderseits Gottes befreiendes Handeln sich in dieser Welt immer des

handelnden Menschen bedient usw. Aber natürlich erfassen die folgenden Darlegungen auch keineswegs alles, was dem Sakrament, wie es in Taufe und Eucharistie konkretisiert ist, zugrunde liegt. Das Wort «einige» ist nicht ohne Grund in den Titel dieses Beitrags aufgenommen worden.

2

Wenn auch nicht ohne weiteres klar ist, daß das «Gedenken» – die Anamnese – mit dem Sakrament als solchem zu tun hat, steht doch fest, daß die Feier der Eucharistie im Neuen Testament des öfteren als Gedächtnisfeier charakterisiert wird, vor allem in 1 Kor 11,24–25 und Lk 22,19–20: «Tut dies zu meinem Gedächtnis.» Dieses Wort (im Griechischen: *anamnäsis*) ruft einen ganzen Komplex alttestamentlicher Assoziationen hervor, die eine Brücke zu den Verb- und Substantivformen schlagen, die vom hebräischen Stamm *zkr* abgeleitet sind. Um den möglichen Zusammenhang dieser Assoziationen mit der christlichen Taufe zu sehen, müssen wir diesen Assoziationskomplex abtasten. Die auffallend große Zahl neuerer Publikationen, die diesem Thema gewidmet sind, erleichtert diese Untersuchung.

Die Grundbedeutung des Stammes *zkr* wird für gewöhnlich mit «sich erinnern», «gedenken», «zurückdenken an», «beschwören» o.ä. angegeben. Dabei wird vermerkt, daß die von diesem Stamm abgeleiteten Wörter und Wortformen oft eine erheblich breitere Bedeutung haben als die Wörter der Übersetzung. Vor allem darf man unter dem hebräischen «gedenken» nicht einen nach innen gekehrten Prozeß verstehen, in dem man sich unverbindlich ein vergangenes Ereignis oder eine Person der Vergangenheit geistig vergegenwärtigt. Auch im Hebräischen besagt das Wort, daß ein Abstand zwischen Vergangenheit und Gegenwart oder der Abstand zwischen hier und dort überbrückt wird. Aber das hebräische «gedenken» ist niemals ein geistiges Verweilen bei der Vergangenheit oder beim Abwesenden, und noch viel weniger ein Sichverlieren im Vergangenen.

Der Abstand vom Vergangenen oder vom Abwesenden spielt zwar auch hier eine Rolle, aber er wird nicht nur geistig, sondern in der aktuellen Wirklichkeit, durch jetzt und hier Geschehendes überbrückt. Wenn man des Vergangenen «gedenkt», gehört dazu in diesem volleren Sinn, daß man die Vergangenheit gegenwärtigsetzt und diese Gegenwärtigsetzung ein Antrieb wird, jetzt etwas zu unternehmen. Ein Beispiel soll das verdeutlichen. Mit Absicht wählen wir keine religiös bestimmte Situation, denn dieser Gebrauch von *zkr*[2] gehört ja zur normalen alltäglichen Sprechweise.

Das Beispiel ist Gen 40 entnommen, wo von Josephs Erlebnissen im ägyptischen Gefängnis erzählt wird. Nachdem Joseph den Traum des Hofbäckers und des Obermundschenken ausgelegt und er diesem verheißen hat, daß er in wenigen Tagen wieder in Ehren aufgenommen werde, sagt Joseph in der Erzählung: «Aber wenn es dir wieder gut geht, erinnere dich meiner und erweise auch mir einen Dienst; lege beim Pharao ein gutes Wort für mich ein und sorge dafür, daß ich aus diesem Haus herauskomme» (Gen 40,14). Und die Erzählung schließt mit der lakonischen Mitteilung: «Aber der Obermundschenk erinnerte sich Josephs nicht; er vergaß ihn einfach» (Gen 40,23). Schon aus diesem Beispiel wird klar, daß «sich erinnern» und «sich nicht erinnern» hier mehr bedeuten, als daß der Mann einmal irgendwie an Joseph denkt oder nicht denkt; das «vergessen» ist mehr, als daß das Gedächtnis des Mannes nicht arbeitet. Dieses «sich erinnern» oder «denken an» ist eine nach außen gewandte Tätigkeit, wie aus dem Parallelismus von Gen 40,14 sichtbar wird. Es hat wohl mit der Vergangenheit zu tun, mit dem gemeinsamen Aufenthalt im Gefängnis und dem Dienst, den Joseph dem Obermundschenken erwiesen hat, aber es geht um etwas, was in der Gegenwart getan werden soll. Der Zusammenhang mit der Vergangenheit liegt darin, daß sie Anreiz ist, etwas zu unternehmen.

Das heißt: Die «Erinnerung» ist nichts Unverbindliches, sondern sie setzt etwas aus der Vergangenheit in die Gegenwart, um aufgrund dessen zum Handeln überzugehen. Daß das in diesem Zusammenhang nicht zufällig so verstanden werden kann, sondern mit dem Wort selbst gegeben ist, ergibt sich aus anderen Stellen, wo es gebraucht wird (siehe z.B. 1 Sam 25,30–31. 39–40; Est 2,1). In gewissem Sinne ist es das Gegenteil von dem, was für uns «erinnern» oder «gedenken» gewöhnlich bedeutet: Man versetzt sich nicht in die Vergangenheit, sondern holt vielmehr die Vergangenheit in die Gegenwart, um sie darin wirken zu lassen.

Das spielt auch in bedeutendem Maße mit, wenn ein vom Stamm *zkr* abgeleitetes Wort in religiösen Zusammenhängen gebraucht wird. Solche Texte, in denen Menschen etwas «gedenken», knüpfen an den nichtreligiösen Sprachgebrauch an. Man kann dafür z.B. auf ansehnlich viele Texte des Buches

Deuteronomium hinweisen, in dem Israel aufgerufen wird, sich Gottes Heilshandeln zu «erinnern», wie es in Israels Rettung aus Ägypten Wirklichkeit geworden war. Für gewöhnlich wird daraus nur ein einzelnes konkretes Moment ausdrücklich erwähnt, in dem das Knechtsdasein in Ägypten am deutlichsten in den Vordergrund tritt: «Bedenke, daß du in Ägypten ein Knecht gewesen und Jahwe, dein Gott, dich mit starker Hand und ausgestrecktem Arm aus diesem Land herausgeführt hat» (Dt 5,15; vgl. 15,15; 16,12; 24,18.22. Andere Momente: 7,18; 8,2; 9,7; 16,3; 24,9; 25,17).

Aber auch dieses «bedenken» ist kein reines Zurückschauen in die Vergangenheit, sondern ein Bedenken dessen, was Jahwe für Israel getan hat. Das Vergangene wird nämlich regelmäßig beschworen, um ihm ein «Deshalb sollt ihr...» folgen zu lassen. Das «bedenken» ist hier immer die Basis für die Aufrechterhaltung des Gesetzes, wozu das Deuteronomium aufruft. Die Erinnerung ist keine Abkehr von der Gegenwart. Im Gegenteil: Sie holt das Geschehene nah herbei und macht es zu einem Ausgangspunkt. Man gedenkt der Heilstaten Gottes wegen ihrer Bedeutung für heute, genauer: wegen ihrer Konsequenzen für Israels Handeln. Und dasselbe gilt für den Aufruf, des Gesetzes zu gedenken, das Jahwe dem Moses gegeben hat (Num 15,38–40; Jos 1,13–15; Mal 3,22).

Das Gegenteil, das «Nichtgedenken» (Gottes oder der Heilstaten Gottes) ist tatsächlich identisch mit dem Abfall von Jahwe (z. B. Ri 8,33–35; Is 17,9–11).

Auch wenn Gott Subjekt einer Verbform des Stammes *zkr* ist, geht es niemals um etwas, das in Gottes Inneres projiziert werden soll, sondern immer um ein gegenwärtiges Geschehen, in dem der gläubige Blick Gott erkennt. Das gilt z. B., wenn entweder gebeten oder gesagt wird, daß Gott sich des Noah erinnere (Gen 8,1), daß er sich des Abraham (Gen 19,29), des Samson (Ri 16,28), des Ezechias (4 Kö 20,3; Is 38,3), des Jeremias (Jer 15,15; 18,20), des David (Ps 132,1) oder ganz Israels (Jer 2,2; Ps 74,2; Ps 115,12) erinnere oder erinnern möge. Wie sehr es hier um ein wirkliches Geschehen geht, das der Glaube Jahwe zuschreibt, der jemandes «gedenkt», geht z. B. mit letzter Deutlichkeit aus 1 Sam 1,11 hervor, wo der Erzähler Anna beten läßt: «Jahwe der Heerscharen, schau gnädig hernieder auf die Traurigkeit deiner Dienerin und gedenke meiner. Wenn du deine Dienerin nicht vergißt und ihr einen Sohn schenken willst, dann werde ich ihn für sein ganzes Leben Jahwe weihen.» Und die Erhörung des Gebets wird so beschrieben: «Elkana erkannte seine Frau, und Jahwe gedachte ihrer, denn Anna wurde schwanger» (1 Sam 1,19–20; vgl. Gen 30,22). Wenn man Jahwe bittet, daß er Israels «gedenke» (Ps 89,51; 136,23; Kl 3,19–20; Kl 5,1), ist die Absicht deutlich. Es geht Israel nicht darum, daß sich Jahwe in Gedanken mit Israel beschäftige, sondern daß er neue Rettung und Heil bewirke. Das wird noch klarer, wenn in diesem Zusammenhang die Formel «sich des Bundes erinnern» gebraucht wird, die vermutlich unmittelbar dem profanen Sprachgebrauch entstammt (s. Am 1,9) und die mit Bezug auf Jahwe vor allem in Situationen von Not und Bedrohung gebraucht wird, wenn Israel unterzugehen droht (Gen 9,14–16; Ex 2,24–25; 6,5; Lev 26,44–45; Ps 106,44–45; 105,8 entspr. Chron 16,15; Ps 111,4; Jer 14,19–22; Ez 16,59–60). Der neue Aspekt, den der Hinweis auf den Bund dem «gedenken» hinzufügt, ist nicht unwichtig. Darin kommt nämlich zum Ausdruck, daß Israel an die Einheit und Stetigkeit des Heilshandelns Jahwes glaubt, die auf der bleibenden Gültigkeit des Bundes und der nicht nachlassenden Kraft der Verheißungen Jahwes beruhen (Ex 32,13; Ps 119,49; 105,37–43; Neh 1,7–10), in denen seine Gnade und seine Treue konkret werden (Ps 25,6; 98,2–3; Hab 3,2).

Wenn die Bibel *zkr* mit dem Subjekt Gott und im Zusammenhang mit Israels Sünde gebraucht, wird ebenfalls klar, wie wirklich und auf die Gegenwart bezogen dieses «gedenken» ist (Is 43,25; 64,8; Jer 14,10; 31,34; Os 7,2; 8,13; 9,9; Ps 25,7; 79,5. 8–9).

Eine gute Verdeutlichung dazu bietet Os 8,13: «Und lieben sie auch die Schlachtopfer und schlachten sie, und lieben sie das Fleisch und essen sie davon: Jahwe hat kein Gefallen daran. Jetzt wird er ihrer Missetaten gedenken und ihre Sünden strafen: nach Ägypten müssen sie zurück.» Der Missetaten «gedenken» ist synonym mit strafen. Und entsprechend ist die umgekehrte Ausdrucksweise zu verstehen: «nicht gedenken» ist nicht etwa gleichbedeutend mit vergessen, sondern heißt: vergeben. «Ich selbst tilge eure Missetaten, von mir aus gedenke ich eurer Sünden nicht mehr» (Is 43,25).

Das besprochene Textmaterial läßt keinen Zweifel: Etwas oder jemandes «gedenken», die in Zeit und Raum weit fort sind, bedeutet nicht Abkehr von der eigenen Wirklichkeit, um sich in Erinnerungen zu verlieren, sondern im Gegenteil: daß man hier und heute etwas tut, wozu das in Zeit oder Raum Entschwundene als Ansporn herbei-

geholt und gegenwärtiggesetzt wird. Aus mehr als nur einem Grunde verdient beim Gebrauch von «gedenken» der Zusammenhang mit dem Kult unsere besondere Aufmerksamkeit. Als Gegenstück zum Vorhergehenden werfen wir zuerst einen Blick auf Ps 78,34–37. «Sie (die Israeliten) suchten ihn nur, wenn er sie geschlagen hatte; dann bekehrten sie sich und suchten Gott. Sie erinnerten sich, daß Gott ihr Fels, der Allerhöchste ihr Erlöser war. Aber sie schmeichelten ihm nur mit dem Mund und betrogen ihn mit der Zunge. Ihr Herz war ihm nicht ergeben, sie blieben seinem Bunde nicht treu.» Im Gegensatz zum oben Dargelegten ist «sich erinnern» hier etwas, aus dem gerade keine Konsequenzen gezogen werden. Zwar ist es mehr als eine geistige Vergegenwärtigung; denn der Zusammenhang macht klar, daß das «sich erinnern» nicht allein mit dem Herzen geschieht, sondern mit Worten. Ja, es geht sogar darum, daß es *nur* mit Worten geschieht und das Herz daran nicht teilnimmt. Offenbar sind damit Worte gemeint, die in der kultischen Feier als Bekenntnis gesprochen werden, daß Jahwe Israels Fels sei. Mit *zakar* ist hier zweifellos die kultische Gedächtnisfeier gemeint.

Das fügt sich ganz zu der Art, mit der über Israels große Gedenktage gesprochen wird. Das Pesach-Fest ist ein «Gedenktag», an dem Israel in rituellen Handlungen dessen «gedenkt», was Jahwe in der ägyptischen Sklaverei für sein Volk getan hat (Ex 12,1–20). Aber auch hier gilt, daß das «Gedenken» in Riten und Erzählungen (Dt 6,20–25; 16,1 bis 8) weit mehr ist als ein Umschauen nach einem vergangenen Ereignis. Das Geschehen, dessen man gedenkt, wird im «Gedenken» wahrhaft gegenwärtig, und zwar so wirklich, daß wir darüber in der Mischna (Pesach 10,5) lesen können: «In jeder Generation soll man sich selbst als aus Ägypten ausgezogen betrachten...; deshalb sollen wir Ihm danken und Ihn preisen... der an unsern Vätern und an uns diese Wunder gewirkt hat, der uns aus der Knechtschaft in die Freiheit geführt hat...» Jede Israelitengeneration kann von neuem sagen: «Als die Ägypter *uns* mißhandelten und bedrückten... riefen *wir* zu Jahwe, dem Gott unsrer Väter. Jahwe erhörte *uns*... und hat *uns* aus Ägypten herausgeführt...» (Dt 26,6–8; vgl. 6,20–25). In der Feier des Pesachfestes wird Gottes rettendes Handeln in Wort und Ritus gegenwärtig gemacht, jedes Jahr von neuem, so daß jeder, der an der Feier teilnimmt, auch Anteil an der Befreiung und Erlösung erhält. Auf geradezu ebenso reale Weise «gedenkt» Israel am Laubhüttenfest der Tatsache, daß Jahwe «Israel beim Auszug aus Ägypten in Zelten wohnen ließ» (Lev 23,33–43), und ebenso hält das Purimfest jährlich die Erinnerung an das in der Diaspora erfahrene Heil lebendig, wo sich Verfolgung in Rettung wandelte (Est 9,19–28).

In diesem Zusammenhang muß auch auf die alle sieben Jahre wiederkehrende Vorlesung des Gesetzes am Laubhüttenfest hingewiesen werden (Dt 31,10–13), bei der das deuteronomistische Gesetzbuch (Dt 12–26) als Lesetext benutzt wurde. Ob man dabei an eine kultische Gegenwärtigsetzung des Sinai-Ereignisses denken darf, kann hier außer Betracht bleiben. Aber es ist bestimmt kein Zufall, daß im Deuteronomium, in dem das Wort «gedenken» auffallend oft vorkommt (5,15; 7,18; 8,2–18; 9,7; 15,15; 16,3–12; 24,9.18.22; 25,17; 32,7) das spätere Israel angesprochen wird, als stünde es selbst am Fuß des Berges. Martin Noth weist in diesem Zusammenhang auf Dt 5,3 hin, wo er einen wichtigen Hinweis auf die Gegenwärtigsetzung sieht:[3] «Nicht mit unsern Vätern hat Jahwe diesen Bund geschlossen, sondern mit uns selbst, so wie wir alle hier heute leben.» Er meint, daß das «hier» und «heute» des Deuteronomiumtextes jedesmal das *hic et nunc* derjenigen sei, denen das Gesetzbuch vorgelesen wird. Ebensowenig wird es Zufall sein, daß dieses «heute» so oft und an so wichtigen Stellen im Deuteronomium wiederkehrt (siehe z. B. 26,16–19). In der Vorlesung wird die Verkündigung des Gesetzes in das Heute hereingeholt. Und auch hier ist dieses «gedenken» viel mehr ein Heraufbeschwören der Vergangenheit als eine Rückschau auf sie.

Schließlich muß noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß ein enger Zusammenhang zwischen dem «Gedenken» und dem Namen besteht, insbesondere dem Jahwe-Namen, was besonders von P. A. H. De Boer unterstrichen wird.[4] Das wird z. B. daraus ersichtlich, daß die Form *hizkir* (Kausativ von *zakar*) fast stets *schem* (Name) zum Objekt hat, und daß das Substantiv *zeker* in sehr vielen Fällen *schem* zur Parallele hat, so daß die beiden Wörter tatsächlich als Synonyme betrachtet werden können und man *zeker* auch mit «Name» übersetzen kann. Ob wir (mit De Boer) daraus schließen dürfen, daß die Grundbedeutung von *zkr* in erster Linie «nennen, rufen, heraufbeschwören» ist und erst an zweiter Stelle «gedenken, erinnern» bedeutet, ist eine andere Sache. Aber daß – vor allem auch im Kult – der Heilstaten Jahwes unter Anrufung seines Namens gedacht wird, daran kann nicht gezweifelt werden.

Wenden wir uns den Texten zu, die eine Be-

ziehung zu Taufe und Eucharistie haben, so kann es nicht unsre Absicht sein, zum soundsovielten Male zu wiederholen, was schon von vielen über die Eucharistie als «Gedächtnis» geschrieben wurde,[5] oder uns in die Diskussion um die genaue Bedeutung der Worte «Tut das zu meinem Gedächtnis» in 1 Kor 11,24–25 und Lk 22,19 einzuschalten.[6] Deshalb dazu nur eine kleine Anmerkung: In Anbetracht der bisherigen Darlegung scheint es nicht unwichtig, was 1 Kor 11,26 diesem Auftrag hinzufügt: «Jedesmal, wenn ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er wiederkommt.» Diese Hinzufügung des Paulus besagt u.a., daß die Gedächtnisfeier außer einer Gegenwärtigsetzung des Abendmahls auch eine Gegenwärtigsetzung von Jesu Kreuzestod umfaßt, und das nicht nur im Mahlritus, sondern auch in der Verkündigung, die diesen Ritus begleitet. Gerade dadurch unterscheidet sich das Herrenmahl vom gewöhnlichen Mahl. Was in diesem «Gedenken» herbeigerufen wird, ist der Tod des Herrn, d.h. das erlösende Heilshandeln Gottes in Jesus dem Herrn, an dem die Tischgenossen durch die Feier teilhaben.

Wie steht es damit aber bei der Taufe? Soviel ich weiß, wurde noch nicht darauf hingewiesen, daß auch die Tauftexte Elemente enthalten, die den Assoziationskomplex herbeirufen, der mit dem Stamm *zkr* verbunden ist. In diesem Zusammenhang müßten vor allem zwei Dinge erwähnt werden: an erster Stelle die Standardformel «taufen im Namen des...», die ausdrücklich bei Mt 28, 19 gebraucht wird, aber auch in Apg 2,38; 8,16; 10, 48; 19,5 und die sicherlich auch in 1 Kor 1,13.15; 6,11; 10,2 vorausgesetzt wird und wahrscheinlich auch Röm 6,3 und Gal 3,27 zugrunde liegt. Was bedeutet diese Formel? In jedem Falle dies, daß der Täufling in Zukunft demjenigen gehört, in oder auf dessen Namen er getauft wurde.

Aber sie sagt auch etwas über die Art und Weise, wie das geschieht: indem der Name (Jesu Christi oder des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes) über ihn ausgesprochen wird. Und das Aussprechen des Namens über den Täufling ist nicht ohne Zusammenhang mit dem «Gedenken». Denn das Aussprechen des Namens ist weit mehr als ein juridischer oder quasi-juridischer Akt, durch den der Täufling gewissermaßen formell übergeben und «Eigentum» Christi wird; das Aussprechen des Namens ruft das Heilsgeschehen in Christus herbei, macht gegenwärtig, was Gott durch Jesus getan hat und rettet den Täufling, indem es ihn aus Tod und Finsternis in das Licht Christi bringt (Eph 5,14; vgl. Eph 5,8.11; Kol 1, 12–13; 1 Petr 2,9; Hebr 6,4; 10,32).

Das andere in diesem Zusammenhang Erwähnenswerte schließt hier unmittelbar an. Wenn «taufen in (auf) Christus» als Abkürzung von «taufen im Namen Christi» gesehen werden darf, dann kann Röm 6,3 als eine Auslegung des Obenstehenden gelesen werden: «Ihr wißt doch, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft wurden.» Dies bedeutet, daß der Tod Jesu nicht nur bei der Feier der Eucharistie, sondern auch bei der Taufe herbeigerufen und gegenwärtiggesetzt wird, so daß der Täufling daran Anteil erhält. Und das gilt nicht nur für Jesu Tod, sondern – wie aus den anschließenden Versen (Röm 6,4–11) hervorgeht – auch für seine Auferstehung. Ja, der Abstieg in das Taufwasser und das Auftauchen aus dem Wasser wird sogar als rituelle Darstellung des Begräbnisses und der Auferstehung Jesu gesehen: «Mit ihm seid ihr begraben worden in der Taufe, mit ihm auch auferweckt durch den Glauben an Gottes Macht» (Kol 2,12). Bei der Taufe wird der Name Jesu oder der Name des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes über den Täufling ausgesprochen, und dadurch wird herbeigerufen, was Gott an Jesus getan hat: die Auferweckung aus dem Tode, nicht als unverbindliche Erinnerung, sondern als das Heilsgeschehen, an dem der Täufling Anteil erhält und das ihn vor wichtige Konsequenzen stellt (Röm 6,5–11; Kol 2,20–3,17). Dadurch wird Jesu Auferweckung aus dem Tod gegenwärtig, nicht nur im Taufgeschehen selbst, sondern auch im Tun und Lassen des Getauften, der aufgerufen wird, sich selbst als tot für die Sünde und lebendig für Gott in Christus Jesus zu betrachten (Röm 6,11). Wenn in diesen Texten auch nirgendwo das Wort «gedenken» gebraucht wird (in 2 Tim 2,8–13 ist der Zusammenhang mit der Taufe unsicher) – was «gedenken» meint, wird dennoch in anderen Worten zur Sprache gebracht, so daß auch die Taufe als eine Gedächtnisfeier angesehen werden kann, als ein «Gedenken» im vollen Sinn des Wortes. Wenn all das richtig ist, müßte dies heißen, daß das Sakrament als solches etwas von einer Gedächtnisfeier haben muß.

3

Eine zweite Hintergrundtatsache, die für das Sakrament von Bedeutung zu sein scheint, wird mit dem nicht gerade schönen Ausdruck der «korporativen Person» bezeichnet. Daß der Ausdruck

sich trotzdem eingebürgert hat, ist aber doch erklärlich. Denn der Begriff ist anders nur schwer in Worte zu fassen, weil er mit einer typisch semitischen Denkweise zusammenhängt. Die Denkstruktur wurde zuerst von H. Wheeler Robinson systematisch untersucht und später von J. de Fraine ausführlich erläutert. Vor allem von de Fraine[7] wurde m. E. überzeugend dargelegt, wie auch außerordentlich viele neutestamentliche Texte von dieser Denkstruktur bestimmt werden. Als typisch dafür kann angesehen werden: die reale Identifizierung einer Person mit der Gemeinschaft, zu der die Person gehört. Bezüglich der Person bedeutet dies, daß man die Person einerseits als Zusammenfassung von allem sehen kann, was in dieser Gemeinschaft lebendig ist, und anderseits als den Faktor, der die Gemeinschaft in bedeutendem Maße bestimmt. Bezüglich der Gemeinschaft bedeutet dies einerseits, daß sie alles in ihr Lebendige leicht in eines ihrer Glieder hineinprojiziert, und anderseits, daß sie sich für alles verantwortlich sieht, was von einem ihrer Glieder getan wird. Nach H. Wheeler Robinsons Vorbild nennt de Fraine die folgenden vier charakteristischen Punkte:[8] 1. Der Horizont der «korporativen Persönlichkeit» geht über die Gegenwart hinaus und erstreckt sich ebenso auf Vergangenheit und Zukunft. – 2. Der Begriff wird charakterisiert durch eine fast reale Identifikation, die in jedem Fall über die literarische und idealisierende Identifikation hinausgeht und aus der betreffenden Gemeinschaft ein wirkliches Wesen macht, das in jedem ihrer Glieder ganz gegenwärtig ist. – 3. Der Begriff ist ferner charakterisiert durch eine außerordentliche Weite und Flüssigkeit, durch die schnell, leicht und fast unmerklich ein Übergang vom einzelnen zur Gemeinschaft und umgekehrt möglich ist. – 4. Schließlich ist bezeichnend, daß der Begriff auch Perioden überlebt, in denen das Individuelle mehr in den Vordergrund tritt. De Fraine ist allerdings der Meinung, der individuelle Aspekt fordere einen stärkeren Akzent, als er bei H. Wheeler Robinson gesetzt wird, was er durch eine mehr dialektische Betrachtung von Individuum und Gemeinschaft zu ermöglichen versucht.

Außerdem unterscheidet er neun Themenkreise, in denen diese Denkstruktur eine hervorragende Rolle spielt: Das Familienhaupt und sein «Haus»; der gute Einfluß eines einzelnen auf die Gemeinschaft; der schlechte Einfluß eines einzelnen auf die Gemeinschaft; Vorfahren und Nachkommenschaft; der günstige Einfluß der «Väter»; der ungünstige Einfluß der «Väter»; die Namensgleichheit von Stamm bzw. Sippe und Individuum; die konkrete Personifikation des Volkes; und das Einzahl-Du in der Gesetzgebung.[9] Dementsprechend wendet er das eine oder andere auf sechs konkrete Fälle an: auf Adam, den König, den Propheten, den Knecht Jahwes, den Menschensohn und die Ichfigur der Psalmen.[10]

Ein Nachteil dieser ausgesponnenen Systematik scheint mir darin zu liegen, daß jenen Fällen zu wenig ausdrückliche Aufmerksamkeit gewidmet wird, in denen die «korporative Person» als Ursprungsgestalt der betreffenden Gemeinschaft gesehen wird. Diese Fälle stimmen nämlich insofern miteinander überein, daß hier eine andere Denkstruktur mitspielt, die m. E. die der «korporativen Persönlichkeit» bedeutungsvoll verstärkt, nämlich das ätiologische Denken. Die Ätiologie versucht das Bestehende vom wirklichen oder vermeintlichen Beginn her zu erklären, was des öfteren mit sich bringt, daß das Bestehende auf ein Ausgangsgeschehen oder einen Anfang zurückgeführt wird, wodurch es so geworden ist, wie es ist.

Wenn dieser Anfang nun eine Person ist (der Vater des Menschengeschlechts, eines Volkes, eines Stammes, einer Sippe oder einer Familie) und Namensidentität auftritt (Adam, die zwölf Stammväter), wird der korporative Charakter dieser Person dadurch viel stärker, als das bei irgendeinem anderen Individuum der betreffenden Gruppe der Fall ist, während die Grenzen der gegenwärtig lebenden Generation dabei auch am deutlichsten überschritten werden.

Wie wichtig das im Bewußtsein des alten Israel war, geht daraus hervor, daß man geneigt war, sekundäre Sippen- oder Stammverwandtschaft (die also nicht auf einem gemeinschaftlichen Stammvater oder Sippenhaupt, sondern auf einem später geschlossenen Bund beruht) trotzdem in Genealogien zu verarbeiten. Diese Zuspitzung der Auffassung scheint besondere Bedeutung zu erhalten, wenn im Neuen Testament diese Zuspitzung auch im Hinblick auf Christus gebraucht wird, der in vielen Fällen geradezu als neue Anfangsgestalt gesehen wird.

Daß eine klare Einsicht in diese Denkstruktur nötig ist, bevor man viele Stellen des Neuen Testaments versteht, ist von J. de Fraine überzeugend aufgezeigt worden.[11] In einer Reihe von Fällen ist das ohne weiteres klar, wie z. B. in Hinsicht auf die Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12–21. Mir scheint jedoch, daß auch die Texte über Taufe und Eucharistie vor diesem Hintergrund besser verstanden werden können und daß die Idee der

«korporativen Person» auch für das Sakrament als solches Bedeutung hat.

Das ist ohne weiteres klar für die Taufe. Auf Röm 5, wo diese Kategorie so deutlich eine Rolle spielt, folgt ja ein Kapitel, in dem die Taufe und alles zu ihr Gehörige ausführlich zur Sprache kommen. Der Anfangspassus setzt eine Identifikation des sterbenden und auferstehenden Christus mit denen voraus, die in das Taufwasser hinabsteigen und daraus wieder emportauchen: «Ihr wißt doch, daß die Taufe, durch die wir mit Christus Jesus eins geworden sind, uns an seinem Tod Anteil gegeben hat. Durch die Taufe auf seinen Tod sind wir mit ihm begraben worden, auf daß auch wir, wie Christus durch die Macht seines Vaters von den Toten auferweckt wurde, in einem neuen Leben wandeln sollten. Denn wenn wir durch das Gleichnis seines Todes mit ihm eins geworden sind, dann werden wir ihm auch in seiner Auferstehung folgen, in der Überzeugung, daß unser alter Mensch mit ihm gekreuzigt wurde... Wenn wir mit Christus gestorben sind, so werden wir auch – das glauben wir – mit ihm leben» (Röm 6,3–8). Diese bemerkenswerte Einheit Christi mit der Gemeinde der Getauften kann ohne den Gedanken der «korporativen Person» schwerlich richtig verstanden werden. Daß dabei auch ätiologische Vorstellungen im Spiel sind, geht u. a. aus Gal 3,26–29 hervor: «Denn ihr alle seid durch den Glauben an Christus Jesus Kinder Gottes. Die Taufe hat euch alle mit Christus vereinigt; ihr habt ihn angezogen wie ein Kleid. Nun kann keine Rede mehr sein von Juden oder Heiden, Sklaven oder Freien, Mann oder Frau; alle zusammen seid ihr eine einzige Person in Christus Jesus. Aber wenn ihr zu Christus gehört, dann seid ihr auch Abrahams Nachkommenschaft und Erben kraft der Verheißung.»

Die Einheit mit Christus, die sich aus der Taufe ergibt, ist Einheit und Identität in dem Sinne, wie eine Person eins ist mit einer Gemeinschaft in der Einheit der «korporativen Person». Indem die Getauften einen Teil der korporativen Christus-Person ausmachen, machen sie aber auch einen Teil jener «korporativen Person» aus, zu der Christus gehört, nämlich der Person Abrahams, und erhalten so Anteil an der Verheißung, die Abraham empfing. Deshalb kann die Taufe auch mit der Beschneidung verglichen werden: «In ihm (Christus) seid ihr auch beschnitten, nicht in einem natürlichen Sinn, durch einen körperlichen Eingriff an eurem Leibe, sondern mit der Christus-Beschneidung, der Taufe. In der Taufe seid ihr mit ihm begraben worden, aber auch mit ihm auferstanden: durch euren Glauben an die Macht Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat» (Kol 2, 11 ff).

Nach meiner Ansicht geht es beim Vergleich von Beschneidung und Taufe um anderes als die Übereinstimmung, daß sie beide als wirkendes Zeichen betrachtet werden können. Der Beschnittene wird ein Abrahamsmensch, der Getaufte ein Christusmensch. In diesem Licht müssen auch die Auslassungen des Paulus gesehen werden, die einen Zusammenhang zwischen der Taufe und dem einen Leib schaffen, nämlich dem Leibe des Christus (1 Kor 12,12–31, vor allem Vers 12.13.17), obwohl hier auch noch andere Hintergründe mitspielen. Das Thema des einen Leibes hängt eindeutig mit dem Gedanken von der «korporativen Person» zusammen, wie de Fraine klar dargelegt hat.[12] Und gerade mit diesem Gedanken scheint auch der Gedanke zusammenzuhängen, den Paulus über die Eucharistie darlegt, und zwar gerade da, wo er – wenn auch indirekt – Taufe und Eucharistie gemeinsam zur Sprache bringt, nämlich in 1 Kor 10,1 ff: «Ist der Segenskelch, den wir segnen, nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? Weil das Brot eines ist, bilden wir alle zusammen einen Leib, denn alle haben wir Anteil an dem einen Brote» (1 Kor 10,16–17).

Durch den Hinweis auf die «korporative Person» wird verstärkt, was schon in dem «für euch» der Einsetzungsworte gegenwärtig war, wie sie Lukas und Paulus überliefern (Lk 22, 19–20; 1 Kor 11,24); es scheint auf das «für viele» zu verweisen, das bei Deutero-Isaias steht (Is 42,6; 49,8; 53,12), worin ja zusammengefaßt wird, daß der Knecht Jahwes eine «korporative Person» ist. In dieser Version der Einsetzungsworte wird der Gedanke vom Gesichtspunkt der individuellen Person her aufgerufen, nämlich von Jesus her; in 1 Kor 10,16–17 wird er dagegen – aber viel ausdrücklicher – von der Situation der Gemeinde, von der Christenheit her aufgerufen, die an Brot und Kelch Anteil hat.

Das geschieht in Worten, die eine enge Verwandtschaft mit der Art zeigen, wie Paulus, und zwar in demselben Brief, über die Taufe spricht: «Wir alle... sind ja in der Kraft ein und desselben Geistes durch die Taufe ein einziger Leib geworden...» (1 Kor 12,12–13), nämlich der Leib Christi (Vers 27). Daraus geht hervor, daß Paulus Taufe und Eucharistie bezüglich der «korporativen Person» unter demselben Gesichtspunkt gesehen hat.

Gerade deshalb kann man m. E. auch die Mei-

nung vertreten, daß der Gedanke der «korporativen Person» mit der christlichen Sakramentsauffassung als solcher zusammenhängt. Wie das «Gedenken» des Todes und der Auferstehung Jesu dem Untertauchen und dem Mahle einen spezifisch christlichen Charakter gibt, so weist der Zusammenhang mit der korporativen Christus-Person in anderer Weise auf die spezifisch christliche Dimension des Taufbades und des gemeinsamen Mahles hin.

[1] Vgl. P. Neuenzeit, Biblische Ansätze zum urchristlichen Sakramentsverständnis: H. Fries, Wort und Sakrament (München 1966) 88–96.

[2] N. A. Dahl, Anamnesis: Studia Theologica 1 (1948) 69–95; W. Marxsen, Repräsentation im Abendmahl?: Monatsschrift für Pastoraltheologie 41 (1952) 69–78; M. Noth, Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung: Evangelische Theologie 12 (1952/53) 6–17; C. L. Kessler, The Memory Motif in the God-Man Relationship of the Old Testament (Evanston 1956); H. Groß, Zur Wurzel *zkr*: Biblische Zeitschrift 4 (1960) 227–237; P. A. H. De Boer, Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments: Franz Delitzsch-Vorlesungen 1960 (Stuttgart 1962); B. S. Childs, Memory and Tradition in Israel = Studies in Biblical Theology 37 (London 1962); W. Schottroff, «Gedenken» im alten Orient und im Alten Testament = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 15 (Neukirchen-Vluyn 1964).

[3] aaO. 11.

[4] ebd.

[5] z. B. M. Thurian, L'Eucharistie, mémorial du Seigneur (Neuchâtel 1959); deutsch: Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn? (Mainz und Stuttgart).

[6] Vgl. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen [3]1960) 229–246; W. C. van Unnik, Kanttekeningen bij een nieuwe verklaring van de anamnese-woorden: Nederlands Theologisch Tijdschrift 4 (1949–50) 369–377; H. Kosmala, «Das tut zu meinem Gedächtnis»: Novum Testamentum 4 (1960) 81–94.

[7] H. Wheeler Robinson, The Hebrew Conception of Corporate Personality: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft/Beiheft 66 (1936) 49–61; J. de Fraine, Adam et son lignage: Museum Lessianum/Section Biblique 2 (1959).

[8] aaO. 18: «1. L'horizon de la personnalité corporative dépasse le moment présent, pour s'étendre également au passé et à l'avenir; 2. Il s'agit d'une conception éminemment réaliste, qui transcend la personnification purement littéraire ou idéalisante, en faisant du groupe en question une entité réelle, entièrement actualisée dans chacun de ses membres; 3. La notion est extrêmement ‚fluide', en ce sens que l'esprit humain passe des transitions rapides, parfois à peine marquées, de l'aspect individuel au collectif, ou du collectif à l'individuel; 4. Enfin l'idée ‚corporative' persiste même après une phase nouvelle, exaltant l'individu.»

[9] aaO. 43–112.

[10] aaO. 113–192.

[11] aaO. 193–217.

[12] aaO. 202–217.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BAS VAN IERSEL

Geboren am 27. September 1924 in Heerlen (Niederlande), Montfortaner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte in Nimwegen und Löwen und doktorierte 1961 in Theologie. Er ist Lehrbeauftragter für die synoptischen Evangelien in Nimwegen, leitet die Zeitschrift: Heilig Land und veröffentlichte 1961: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten.

Yves Congar

Die Idee der sacramenta maiora

I. DER BEFUND DER TRADITION

In der theologischen Tradition finden sich ausgezeichnete Stützen für die Idee, daß einige Sakramente von größerer Bedeutung sind als die anderen, nämlich das der Taufe und das der Eucharistie. Ignatius von Antiochien, Justinus, Irenaeus – Zeugen aus der Martyrerzeit – sagen, sie seien Glaube und Liebe.[1] Augustinus weiß zu berichten, die Karthager bezeichneten die Taufe als «Heil» und die Eucharistie als «Leben».[2] Er selbst schreibt in seiner im Mittelalter viel zitierten, berühmten Antwort an Januarius: «(Christus) hat die Gemeinschaft seines neuen Volkes durch Sakramente zusammengeschlossen, die der Zahl nach nur wenige, in der Praxis leicht zu vollziehen und von einem sehr klaren Bedeutungsgehalt sind, so die Taufe, die durch die Anrufung der Dreieinigkeit gespendet wird, die Kommunion mit seinem Leib und Blut, und einige andere, wie sie in den kanonischen Schriften angegeben sind.»[3] Im 11. Jahrhundert fügt Petrus Damianus noch das Sakrament der Weihe hinzu und spricht von den «drei bedeutenderen Sakramenten»,[4] während ein anderer «Gregorianer» wenig später schreibt: «Die heilige und allgemeine Mutter Kirche... empfängt mehrere Sakramente. Doch nur wenige davon, nämlich zwei, sind vom Herrn selbst gegeben, und einige sind von den Aposteln eingesetzt.»[5] Es sind die, welche der Herr in aller Form zu feiern befohlen hat. Das Mittelalter war, was die Einsetzung der Sakramente anbetrifft, weniger anspruchsvoll als wir. Es ließ ohne weitere Schwierigkeiten eine nur mittelbare göttliche Einsetzung gelten.[6] Die kurz vor 1140 geschriebene Summa Sententiarum bezeichnet die Taufe und das Altarssakrament als die sacramenta principalia, die Hauptsakramente.»[7] Hugo von Sankt-Viktor

hat eine Abhandlung hinterlassen, in der er die drei Sakramente der christlichen Initiation – Taufe, Firmung, Eucharistie – besonders hervorhebt. Er steht damit durchaus auf dem Boden der Tradition. Kurze Zeit vor ihm begegnen wir der gleichen Auffassung, zum Beispiel bei Rupert von Deutz,[8] und ein wenig später bei Hugo von Rouen, der hinzufügt: «Sie bilden die Stadt Gottes.»[9] Hugo von Sankt-Viktor spricht von ihnen als «bestimmten Sakramenten, auf denen das Heil in besonderer Weise beruht und in denen es in besonderer Weise empfangen wird», um dann fortzufahren: «... wie das Wasser der Taufe und der Empfang von Leib und Blut Christi.»[10]

Thomas von Aquin faßte dieses Traditionsgut in einem wohl ausgewogenen Bild zusammen, das die verschiedenen Aspekte der Wahrheit zur Geltung kommen läßt. Allgemein war man der Anschauung, die Sakramente, welche die Kirche konstituieren, seien dargestellt durch Wasser und Blut, die aus der Seitenwunde Christi am Kreuz hervorströmten, und es seien Taufe und Eucharistie, «die bedeutendsten Sakramente». Thomas greift dieses Thema auf, um zu zeigen, daß die Sakramente ihre Kraft aus dem Leiden Christi gewinnen.[11] An anderer Stelle aber, wo er nachweisen will, daß nach dem Ende der leiblichen Gegenwart des Herrn auf Erden Priester eingesetzt werden müssen, um den Gläubigen die Sakramente zu spenden, geht er von der Einsetzung der Taufe und Eucharistie – «welche die sacramenta principalia sind» – durch Christus aus.[12] Tatsächlich ließe sich die Stufenfolge oder die hierarchische Ordnung, in die man die Sakramente stellen könnte, unter verschiedenen Gesichtspunkten konzipieren. «In der Ordnung der Notwendigkeit» ist die Taufe das wichtigste Sakrament, doch könnte man sagen, «in der Ordnung der Vollkommenheit» sei es das Sakrament der Weihe; ganz gewiß aber ist es die Eucharistie unter dem Gesichtspunkt dessen, was das Sakrament zeichenhaft bedeutet und enthält.[13]

Das Konzil von Trient fußt auf dieser theologischen Tradition, aus der wir eben einige Zeugen genannt haben, und verurteilt die Behauptung, alle sieben Sakramente seien in jeder Hinsicht gleich.[14] Auf der Versammlung der Theologen im 29. Januar 1547 waren zwei Meinungen erkennbar geworden. Die einen sagten, man könne diese Behauptung nicht verurteilen, ohne einige nähere Erklärungen hinzuzufügen. Die anderen vertraten den Standpunkt, sie sei in sich irrig und falsch und bereits von verschiedenen «Autoritäten» verurteilt.[15] Und diese Meinung hat sich offenbar durchgesetzt.

Die modernen Theologen haben die Idee von derartigen Hauptsakramenten schon weitgehend angenommen, entweder unter Berufung auf die traditionelle Erklärung des aus der Seite des Gekreuzigten hervorströmenden Wassers und Blutes,[16] oder unter Bezugnahme auf den Kanon des Konzils von Trient.[17]

2. GRÜNDE FÜR EINE HIERARCHISCHE ORDNUNG DER SAKRAMENTE

Solche Gründe können von Christus, der Quelle der Sakramente, oder von der Wirkung der Sakramente in den Gläubigen und in der Kirche her abgeleitet werden.

a) Von der Quelle der Sakramente her

Ganz offenbar genießen Taufe und Eucharistie einen besonderen Vorrang, da ihre Einsetzung und Praxis einer durch die Schrift bestätigten formalen Willensäußerung Christi entsprechen. Der Herr selbst hat ihre Materie und Form, ja in den Grundzügen sogar den Ritus ihres Vollzuges bestimmt. Ohne sie selbst im eigentlichen Sinne gespendet zu haben, hat er unmittelbar ihre Elemente geheiligt – sei es durch seine eigene Taufe (Mt 3,13–17; Mk 1, 9–11; Lk 3,21–22) – sei, es indem er das Paschamahl mit den Aposteln genoß[18] und in dieses Mahl das neue Zeichen von Brot und Wein einfügte (Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Lk 22,19–20; 1 Kor 11,23–25). Die beiden Sakramente haben auf diese Weise eine Sonderstellung unter dem Gesichtspunkt der Einsetzung durch den Herrn: Diese Einsetzung ist unmittelbarer, ausdrücklicher und formeller als die der übrigen Sakramente.

Vielleicht aber auch, weil ihre Beziehung zu der Tat, durch die Christus uns das Heil erworben hat, substantieller ist. Natürlich beziehen sich alle Sakramente auf das Pascha des Herrn, seinen Tod und seine Auferstehung,[19] und zwar alle in gleicher Weise und absolut, soweit es sich um die Quelle und ihre Wirksamkeit handelt, aber in mehr partieller Form, was ihren Inhalt und die Wirksamkeit ihres Zeichens anbetrifft, das heißt unter einem gewissen Aspekt oder in einer weniger direkten Form bei den fünf übrigen. Die Taufe und Eucharistie dagegen sind schon in ihrer sakramentalen Struktur die wirksamen Zeichen des Pascha: vgl. Röm 6,1–11; Kol 2,11–13 – was die Taufe anbetrifft;

Mt 26,26–28; Lk 22,19–20; 1 Kor 11,23–26 – was die Eucharistie angeht. Nun ist aber das Pascha des Herrn das Herz seines Werkes für uns. In ihm hat Christus in wirksamer Weise unser Sündersein und unsere Verurteilung auf sich genommen: und eben dadurch macht er sich im Pascha effektiv zu unserem Haupt, unserem Vertreter vor Gott. Durch sein Pascha – das in untrennbarer Weise Tod und Auferstehung-Verherrlichung bedeutet – wird Christus für die Menschheit Quelle neuen endzeitlichen Lebens. Dazu mußte er unserem Fleische nach sterben und dem Geiste nach auferstehen: vgl. Röm 1, 2–4; 4,23–25; Gal 2,19–21; 3, 26–29; 1 Kor 15,45–53; 1 Petr 3,18; 4,1–2 und 6. Am Kreuz wird Christus unser neuer Adam und damit effektiv Haupt und Mittler des versöhnten Lebens der Kinder Gottes. Wir müssen uns also Jesus Christus in seinem Pascha beigesellen und gleich machen. Daher verwendet Paulus auch die berühmten Verben mit dem Präfix *συν*, die er geschaffen hat, um unsere Verbindung mit den verschiedenen Momenten des Paschas Christi zum Ausdruck zu bringen. Er sagt: «gekreuzigt mit...; im Tode, im Begräbnis, in der Auferstehung, im Sitzen zur Rechten Gottes im Himmel, in der Herrlichkeit... beigesellt»; er sagt nicht: «der Darstellung im Tempel, seinem verborgenen Leben in Nazareth... beigesellt». Natürlich sind wir auch dies, aber nicht in derselben Weise und auf derselben Ebene.

Es ist offenbar, daß die Sakramente, die durch ihre zeichenhafte Bedeutung und damit durch ihren eigentümlichen Gehalt sich unmittelbar und im vollsten Sinne auf das Pascha Christi beziehen, dessen Wirklichkeit sie irgendwie «erneuern», in dem sakramentalen Organismus einen besonderen und hervorragenden Platz einnehmen.

b) Von der sakramentalen Wirkung her

Daher erinnern auch mehrere der oben zitierten Aussagen an das johanneische Symbol des aus Christi Seite strömenden Wassers und Blutes. Erster Zeuge für dieses Motiv ist unseres Wissens Tertullian. Für die Folgezeit aber ließen sich rascher die christlichen Autoren aus Ost und West aufzählen, bei denen das Thema nicht anklingt, als die, bei denen es zu finden ist.[20] Fast immer tritt es in Verbindung mit dem Thema: Christus als neuer Adam auf, der sich mit der Kirche als der neuen Eva verbindet, die aus der Seite des schlafenden Christus hervorgeht.[21] Das veranlaßt uns zur Betrachtung des besonderen Verhältnisses zur Kirche, das die Taufe und Eucharistie den übrigen Sakramenten gegenüber haben.

Diese beiden Sakramente müssen als praecipua, principalia, potiora (bedeutender, hauptsächlich, höheren Ranges) bezeichnet werden, auch aufgrund der Stellung, die sie im Aufbau der Kirche haben. Das zeigt sich bereits gestalthaft oder vorbildhaft auf der Ebene des Alten Bundes. Die Gemeinde Israels in der Wüste ist für Paulus das Vorbild der Kirche, des neuen Israels Gottes: «Unsere Väter... gingen alle durch das Meer hindurch. Sie wurden alle auf Moses in der Wolke und im Meer getauft; alle aßen die gleiche geistliche Speise, und alle tranken den gleichen geistigen Trank; sie tranken nämlich aus einem geistigen Felsen, der sie begleitete, der Fels aber war Christus» (1 Kor 10, 1–4).[22] Weil er an die christliche Taufe und die christliche Eucharistie denkt, erblickt Paulus im Roten Meer und in der Wolke, im Manna und im Wasser aus dem Felsen ein Vorbild dafür. Er sieht darin Sakramente der Einheit, die aus einer Vielheit das Volk Gottes bilden. Ebenso sind die Christen zu einem einzigen Leib getauft (vgl. 1 Kor 12,13; Gal 3, 27) und bilden nur einen Leib (Christi), weil sie das eine und gleiche Brot essen (1 Kor 10,17).

Paulus spricht beide Male im Bilde des Leibes und der Eingliederung in den Leib. Wenn man jedoch betrachtet, daß die Taufe der Tradition und Wirklichkeit nach «das Sakrament des Glaubens» ist, daß die Eucharistie – nicht die Taufe – den Namen «Leib Christi» trägt, daß sie das Mysterium Christi selbst enthält und nicht allein seine Kraft und Auswirkung, und daß sie offenbar in einem engeren Verhältnis als die Taufe zum Leib des Herrn steht, wird man zweifellos bereit sein, in der Taufe das Sakrament zu erblicken, das die Menschen zur Kirche, das heißt zum neuen Gottesvolk, macht, und in der Eucharistie das Sakrament, das vollends aus diesem Volke, dieser «Gemeinde der Gläubigen», den Leib Christi macht. In diesem Sinne äußern sich auch die Dogmatische Konstitution Lumen Gentium (Nr. 17) und das Dekret Presbyterorum Ordinis (Nr. 2 und 5) des Zweiten Vatikanum.

Das Konzil hat aber auch die Bezeichnung der Kirche als «universales Sakrament des Heiles»[23] bestätigt. Hier liegt, zusammen mit der Idee des Volkes Gottes, eine der kostbarsten ekklesiologischen Errungenschaften des Zweiten Vatikanums. Das Thema war in der katholischen Theologie bereits seit etwa zehn Jahren entwickelt worden.[24] Es aktualisiert offensichtlich die klassischen Aussagen

der Sakramentenlehre, greift sie aber in heilsgeschichtlicher Perspektive wieder auf, wie sie Paulus im Epheserbrief unter der Bezeichnung Plan Gottes und «Mysterium» entwickelt. Aus dieser Perspektive betrachtet, erhält der Sakramentsbegriff eine dynamische Bedeutung, er wird zur Welt und ihrer Geschichte in Beziehung gesetzt. Das ist die konkrete, historische Form, die der Heilsplan Gottes in der Welt annimmt: das Zeichen und Werkzeug der Verwirklichung des göttlichen Beschlusses, gnadenhaft in die Menschheit und in seine Schöpfung einzugreifen, um ihren Weg darin münden zu lassen, wozu er sie von Anfang an bestimmt hatte: die Freiheit der Kinder Gottes (vgl. Röm 8,18–30). Die Kirche ist in der Welt das Zeichen und Werkzeug (Lumen gentium, Nr. 1) dieser in unwiderruflicher Weise beschlossenen Erneuerung der Welt, die durch die Menschwerdung des Wortes Gottes in der irdischen Geschichte grundgelegt ist (aaO. Nr. 48,3). Sie ist dies zugleich als Gesamtheit der Heilsmittel («Heilsanstalt») und als Volk Gottes, das unter alle Völker gemischt ist, seine Existenz aber aus einem positiven, gnadenhaften, übernatürlichen göttlichen Akt herleitet.

Alle einzelnen Sakramente der Siebenzahl gehören zur Errichtung dieses Zeichens. Doch ganz offenbar nehmen unter ihnen die Taufe, da sie das Volk Gottes konstituiert, und die Eucharistie, da sie die Einheit und Gemeinschaft der Christen in Jesus Christus schafft und ausdrückt, eine grundlegende Stellung ein. Die übrigen Sakramente machen die Menschen christusförmig und heiligen sie in bestimmten Situationen: der Situation der Sünde, der Krankheit, der ehelichen Gemeinschaft, des geistlichen Dienstes. Taufe (Firmung) und Eucharistie aber konstituieren den Menschen rein und einfach in seinem Christsein. Sie legen den Grund.

Doch unter dem Gesichtspunkt des Aufbaues der Kirche als wirksames Zeichen des göttlichen Heilsplanes nimmt auch das Sakrament der Weihe zusammen mit ihnen einen Sonderplatz von entscheidender Bedeutung ein. Es dient zur Errichtung der Struktur des Gottesvolkes, indem es in sichtbarer Form Christus darstellt in seiner Eigenschaft als Haupt und Heiligmacher. Die Kirche tritt inmitten der Welt nicht allein als Gemeinschaft der Gotteskinder und der Erlösten auf, sondern in vollem Umfang als Zeichen und Werkzeug des erlösenden und die Eigenschaft der Gotteskindschaft mitteilenden Christus. Vom Standpunkt der Kirche als Sakrament des Heiles aus gesehen, sind daher die Hauptsakramente die Taufe (vollendet in der Firmung), das Sakrament der Weihe und die Eucharistie.

Es ist zweifellos von der Sache her wie auch pädagogisch voll und ganz gerechtfertigt, daß es einen theologischen Traktat De sacramentis in genere (Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen) gibt. Weniger glücklich dürfte es jedoch sein, daß man diesen Traktat vor die Behandlung der Einzelsakramente stellt. Dadurch besteht die Gefahr, die gemeinsamen Eigenschaften der Sakramente univok aufzufassen und auf diese Weise einen starren Rahmen zu konstruieren, der sich von vornherein um die Untersuchung der konkreten Realitäten der Einzelsakramente legt. Tatsächlich aber entsprechen die Einzelsakramente dem allgemeinen Sakramentsbegriff in analoger Weise. Es wäre daher richtiger, zuerst jedes einzelne von ihnen seiner ursprünglichen Eigenart entsprechend zu behandeln und erst nachträglich die Frage zu stellen, was sie alle gemeinsam haben. Auf jeden Fall aber ist es interessant, daß historisch gesehen die Taufe und Eucharistie als Ausgangspunkt und Modell für den im 12. Jahrhundert entstandenen Traktat De sacramentis in genere gedient haben. Diese Tatsache bestätigt, daß Taufe und Eucharistie den Charakter von Haupt- oder Grundsakramenten haben.

3. DIE ÖKUMENISCHE BEDEUTUNG DIESER ÜBERLEGUNGEN

Die eben vorgetragenen Gedankengänge gehören zu dem gemeinsamen Bestand der Lehre der Christenheit in Ost und West. Die östliche Theologie ist bekanntlich ganz wesenhaft eine Theologie der Vergöttlichung des Menschen. Die Mittel zu dieser Vergöttlichung bilden die Sakramente. Auch in diesem Zusammenhang haben die griechischen Väter stets der Taufe und Eucharistie eine Vorzugsstellung eingeräumt.[25] Ja Maximus, der Bekenner, handelt in seiner Mystagogia in spezieller Weise nur von Taufe und Eucharistie,[26] und Nicolas Cabasilas behandelt nur die drei Sakramente der christlichen Initiation.[27] Die modernen griechisch-orthodoxen Theologen bemerken ausdrücklich, daß uns nur für die Taufe und die Eucharistie die Einsetzung durch den Herrn unmittelbar berichtet ist. Sie qualifizieren daher diese beiden als Hauptsakramente und haben den anglikanischen Standpunkt in dieser Frage als annehmbar erklärt.[28]

Der anglikanische Standpunkt, der bekanntlich im 25. der 39 Artikel formuliert ist, lautet: «Zwei

Sakramente sind im Evangelium von Christus unserem Herrn selbst eingesetzt: die Taufe und das Herrenmahl. Die fünf übrigen, die man für gewöhnlich (vulgo) auch Sakrament nennt, nämlich (...), sind nicht als Sakramente dem Evangelium entsprechend zu betrachten. Denn sie stammen entweder aus einer schlechten Imitation der Apostel oder stellen Lebenssituationen dar, die zwar von der Schrift hervorgehoben werden, aber nicht denselben Sakramentalcharakter haben wie Taufe und Herrenmahl, weil sie nicht einem sichtbaren Zeichen oder einer Zeremonie entsprechen, die vom Herrn eingesetzt ist.»

Der anglikanische Standpunkt ist unbestreitbar von dem der lutherischen Reformation beeinflußt. Luther hatte zwei von Christus selbst eingesetzte Sakramente genannt.[29] Tatsächlich aber hatten er und nach ihm die Augsburger Konfession immer im Anschluß an die Lehre über Taufe und Herrenmahl eine Darstellung über die Beichte gegeben.[30] In welchem Maße sprach man ihr den sakramentalen Charakter ab? Von katholischer Seite gedrängt, sieben Sakramente anzuerkennen, berief sich Melanchthon in der Apologie der Augsburger Konfession auf die Ungenauigkeit und das Schwanken der alten Theologie in dieser Frage.[31] Man konnte nur die Riten als wirkliche Sakramente bezeichnen, für die die göttliche Einsetzung bestätigt war. Unter diesen Umständen zählte er die Taufe, das Herrenmahl und die Absolution oder das Bußsakrament dazu, nicht jedoch – ohne indessen ihren Nutzen zu leugnen – die Firmung und die Krankenölung; für die Weihe ließ er die Bezeichnung Sakrament nur gelten, soweit sie sich auf den Dienst des Wortes bezog, und auch für die Ehe nur mit vielen Vorbehalten.

Calvin ließ zwar auch für die Handauflegung, durch welche die Diener der Kirche und die Pastoren in ihr Amt eingesetzt wurden, die Bezeichnung «Sakrament» gelten, spricht aber im übrigen konsequenter als Melanchthon von nur zwei Sakramenten, wobei er sich streng an das Kriterium der von der Schrift ausdrücklich bestätigten göttlichen Einsetzung hält.[32] Klar unterscheidet er von ihnen die «fünf übrigen Zeremonien»[33] und verweist sie auf «einen geringeren Platz».[33]

Wir sind uns wohl bewußt, daß die Erneuerung der traditionellen Idee der Hauptsakramente in unserer Theologie und damit letztlich und endlich auch in der Katechese, die Gefahr mit sich bringen kann, die protestantische Leugnung der spezifisch sakramentalen Qualität der anderen Sakramente zu begünstigen. Wir haben gesehen, daß diese Leugnung nicht absolut ist; sie beschränkt sich auf die unmittelbare und ausdrückliche Einsetzung durch Christus. Doch verbirgt sich hinter all dem die Frage nach der apostolischen Tradition, nach ihrer Realität und ihrer eigenen normativen Bedeutung. Alle in Gang befindlichen Diskussionen zwischen den Kirchen der Reformation und uns zeigen hier starke Verbindungslinien und einen engen Zusammenhang. Selbstverständlich müssen wir den Aussagen einer in Ost und West gleichen Tradition über die Sakramente und ihre Zahl, die aus der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends stammt, treu bleiben. Doch hindert uns dies keineswegs, die Idee der Hauptsakramente zu achten, aufgrund eben derselben Tradition. Wenn wir das tun und zwar im Sinne der Tradition, werden wir einen fruchtbaren ökumenischen Dialog über die Frage der Sakramente erleichtern.

Dies ist nicht der einzige Fall, in dem die Wahrheit uns ebenso wie das Anliegen des ökumenischen «riavvicinamento» (um einen Ausdruck Johannes' XXIII. zu verwenden) auffordern, in Realitäten, die unter einem gleichen Namen zusammengefaßt und weder heterogen noch äquivok, aber ebensowenig univok sind, eine hierarchische Ordnung anzuerkennen. Es gibt Konzile von besonderer Wichtigkeit, selbst unter denen, denen wir den Titel «ökumenisch» beilegen.[34] Es gibt die fünf Großen Patriarchate der alten Tradition. Die Kirche verehrt zwar 25 «Kirchenlehrer», doch gibt es je vier griechische und lateinische Kirchenlehrer, die nach einer festen Tradition größer sind als die übrigen. Ebenso sagt das Konzilsdekret Unitatis redintegratio (Nr. 11), daß zwischen den Wahrheiten, die zu glauben und den Lehren, die zu verkünden sind, eine hierarchische Rangordnung besteht. Dieser Punkt ist so wichtig, daß er eine eigene, ausführliche Behandlung verdienen würde. Auch er ist im übrigen durchaus traditionsgemäß.[35] Wir meinen zusammen mit mehreren Konzilsvätern und mehreren Beobachtern, daß diese Aussage des Dekretes über den Ökumenismus zu den allerwichtigsten gehört, die das Konzil gemacht hat.

Betrachtet man nur den formalen oder juridischen Aspekt der Dinge, so ist ein Dogma dem anderen, ein «ökumenisches» Konzil dem anderen und ein Sakrament dem anderen gleich. Wenn man dagegen den Inhalt der Dinge, ihre Stellung im Heilsorganismus der Kirche und der sacra doctrina betrachtet, muß man anerkennen, daß es Hauptdogmen, Große «Ökumenische» Konzile und Hauptsakramente gibt.

[1] Ignatius, Rom VII, 3; Justinus in einer von Irenäus (adv. Haer. IV, 6, 2: PG 7, 987 C) zitierten, gegen Marcion gerichteten Stelle; Irenäus, Adv. Haer. IV, 26, 5; 33, 9; V, 18, 2: PG 7, 1056 A, 1078 AB, 1173 A. Vgl. P. Nautin, Je crois à l'Esprit-Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair (Paris 1947) 49 und 50, Anm. 2.

[2] De peccat. merit. et remiss. I, 24, 34: PL 44, 128.

[3] Epist. 54, 1: PL 33, 200; vgl. De doctr. christ. III, 9: PL 34, 71: von Calvin herangezogene Texte, Inst. chr. IV, 19, 3.

[4] Liber gratissimus (gegen die Simonie), c. 9 (Libelli de Lite, t. I, 27).

[5] Libellus de sacramentis (nicht vor 1089): Muratori, Antiquitates italicae III (Mailand 1740) 599; oder PL 150, 857.

[6] Siehe H. Baril, La doctrine de S. Bonaventure sur l'institution des sacrements (Montréal 1954) zusammen mit dem wichtigen Bericht von P. G. Tavard: Rev. des Ét. augustin. 1 (1955) 196–197; V. Fagliolo, L'Istituzione del sacramento del matrimonio nella dottrina di S. Bonaventura: Antonianum 33 (1958) 241–262. Siehe auch für die theologische Frage D. van den Eynde, De modo institutionis sacramentorum aaO. 27 (1952) 3–10. Man vergleiche den Standpunkt des Alexander von Hales, vgl. dazu J. Bittremieux, L'institution des sacrements d'après Alex. d'Halès: EThL (1932) 234–251; Fr. Scholz, Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alex. von Hales (Breslau 1940) (bleibt jedoch hinsichtlich der literarischen Zuweisungen zu überprüfen).

[7] PL 176, 139 A.

[8] De victoria Verbi Dei, III, c. 11–13: PL 169, 1471f; er bemüht sich nachzuweisen, daß diese Sakramente sich unmittelbar vom Tode Christi am Kreuz herleiten.

[9] Contra haereticos, lib. I, c. 5: PL 192, 1260.

[10] De sacramentis, lib. I, pars 9, c. 7: PL 176, 327 A.

[11] S. Th. II, q. 62, a. 5, wo er schließt: «in cuius signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta. – Zum Zeichen dessen strömten aus der Seite des am Kreuze hängenden Christus Wasser und Blut, wovon das eine zur Taufe gehört, das andere zur Eucharistie, den beiden hauptsächlichsten Sakramenten.»

[12] Contra gentiles IV, 72.

[13] S. Th. III, q. 65, a. 3, c und ad 4. Vgl. zum Thema dieser besonderen Würde der Eucharistie q. 73, a. 3.

[14] Sess. VII. 3. März 1547, c. 3 (D 846 = 1603). Diese Kanones waren der Generalkongregation vom 26. Februar vorgelegt worden: Concilium Tridentinum, t. V/2. Acta, hrsg. Görresgesellschaft, 984, 1. 8–9.

[15] Conc. Trid. aaO. 865, 1. 38f. Die hier erwähnten «Autoritäten» waren: das berühmte Decretale Innozenz' III. Quum Marthae (Decretales III, tit. XLI, c. 6: Friedberg II, 638) «aliquibus enim videtur quod, quum de latere Christi duo praecipua fluxerint sacramenta, redemptionis in sanguine ac regenerationis in aqua... – Einigen scheint es nämlich, daß da aus der Seite Christi vor allem die zwei Sakramente hervorströmten, das der Erlösung im Blut und der Wiedergeburt im Wasser...»; ein dem hl. Ambrosius zugeschriebener, Gratian De Consecr. c. 99 D IV entnommener Text, demzufolge die Taufe «omnia gratis condonat – alles ungeschuldet schenkt» (Friedberg I, 1393); eine Stelle aus dem Brief des Papstes Melchiades an die spanischen Bischöfe, ebenfalls aus Gratian, De consecr. c. 3 D V (col. 1413) entnommen, wonach die Taufe und die Handauflegung zwei große und untrennbare Sakramente sind, wobei die zweite, die durch höhere Diener, nämlich die Bischöfe, vollzogen wird, Gegenstand einer größeren Verehrung sein muß (!); und schließlich ein Text von Dionysius (Hier. eccl., 1: PG 3, 425), der zweifellos Thomas von Aquin entlehnt ist (III, q. 65, a. 3, sed c) und die Eucharistie als das absolute Sakrament der Vollendung darstellt.

Dazu sei ferner bemerkt, daß auf der Generalkongregation vom 10. Februar 1547 Bischof Bracius Martellus von Fiesole gesagt hat: «inter quae cum baptismatis sacramentum omnium sacramentorum obtineat principatum... – Da unter allen Sakramenten das Taufsakrament den ersten Rang einnimmt,...» (aaO. 912, 1. 4).

[16] So Nicolas Cœffeteau, Pro S. Monarchia Ecclesiae Romanae (Paris 1633) discussio cap. primi (in Rocaberti, Bibl. Max. Pontif. XVII, 23). Kardinal Mazella, De Ecclesia, (1880) 354; van Noort, De Ecclesia Christi (1913³) 7.

[17] So Ch. Journet, L'Eglise du Verbe incarné II (Paris 1951) 669–670, unter Berufung auf den schließlichen Primat der Eucharistie.

[18] Lk 22, 15–16; siehe den Kommentar von Bossuet, Méditations sur l'Evangile. La Cène, Ière partie, XVIIIe jour.

[19] Thomas von Aquin, S. Th. III, q. 49, a. 1; q. 62, a. 5, ad 1 und 2; Const. dogm. Lumen gentium, Nr. 7, 2. Vgl. oben, Nr. 8.

[20] Eine gelehrte und anregende Darstellung des Themas in S. Tromp, De nativitate Ecclesiae ex corde Iesu in cruce: Gregorianum 13 (1932) 489–527. Siehe besonders S. Augustinus, In Ioan. Ev. tr. XV, 8: PL 35, 1517; ferner seinen Zeitgenossen Quodvultdeus: «Percussum est latus eius, ut Evangelium loquitur, et statim manavit sanguis et aqua, quae sunt Ecclesiae gemina sacramenta – Wie das Evangelium berichtet, ist seine Seite durchbohrt worden, und sogleich strömten Blut und Wasser hervor, die die Zwillingssakramente der Kirche bilden», De Symb. ad Catech. 15: PL 40, 645; vgl. S. Joannes Chrysostomus, In Ev. Ioan, hom. 85, 3: PG 59, 463; Theophylactus, In Ioan. c. 19. PG 124, 281. Doch könnte man die Anzahl der Belegstellen noch ungeheuer erweitern. Es handelt sich um eine traditionelle Interpretation; ein Exeget wie F. M. Braun erblickt im Blut und Wasser nicht Eucharistie und Taufe, sondern das Leiden und den Geist (vgl. RThom 1949, 17f).

[21] Zahllose Texte. Anschauliche Darstellungen: vgl. E. Guldan, Eva und Maria (1966); für die Kirche als Braut und Königin, die das Blut und Wasser in einem Kelch auffängt, A. Oepke, Das neue Gottesvolk... (Gütersloh 1950) 307–310.

[22] Vgl. L. Cerfaux, La théologie de l'Eglise suivant saint Paul = Unam Sanctam 10 (Paris 1942) 76–77, 192–193, 219 Anm. 1.

[23] Siehe Lumen gentium, Nr. 48; vgl. Nr. 1, 8 und – implizite – Nr. 17.

[24] O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt 1953); K. Rahner, Kirche und Sakramente (Freiburg 1960); E. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960). Siehe G. Barauna (Hrsg.), De Ecclesia II (Freiburg 1966) die Untersuchungen von B. Rigaux, Th. Strotmann, P. Smulders sowie auch H. Schlier, Die Zeit der Kirche (Freiburg ²1958) Studien XII und XX; A. de Bovis, L'Eglise et son mystère = je sais, je crois (Paris 1961); M.–J. le Guillou, Le Christ et l'Eglise. Théologie du mystère. (Paris 1963); A. Winklhofer, Über die Kirche (Frankfurt 1963).

[25] Siehe Gregor von Nyssa, In Cant. 1: PG 44, 776 C; Contra Eunomium 3: PG 45, 609 Aff); De oratione domin. 5: PG 44, 1177 Dff und 7, 1277 Bff.

[26] PG 91, 657–717; S. Massimo Confessore. La Mistagogia ed altri Scritti, R. Cantarella (Hrsg.) (Florenz 1931).

[27] Nicolas Cabasilas, De vita in Christo: PG 150, 493–725. Siehe M. Lot-Borodine, La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas: RSPhTh 25 (1936) 299–330; über die gesamte östliche Tradition zu diesem Thema, ders., Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient: aaO. 24 (1935) 664–675.

[28] Siehe F. Gavin. Some aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought (London 1923, fototechnische Reproduktion 1930) 274 bis 275 (Einsetzung) und 260 (Hauptsakramente). Siehe auch Androutsos, The validity of English Orders 58. Die gemischte orthodox-anglikanische Kommission, von der dieser Bericht im Jahre 1932 veröffentlicht worden ist, hat dieselbe Erklärung wieder aufgenommen: «Wir anerkennen, daß die zwei der sieben Sakramente, nämlich die Taufe und die heilige Eucharistie (die erste insofern sie uns in die Kirche hineinführt, die zweite insofern sie uns mit Christus vereinigt) unter den übrigen einen hervorragenden Rang haben. Doch glauben wir nicht, daß die übrigen fünf als Sakramente von sekundärer Bedeutung sind...»: Report of the Joint doctrinal Commission appointed by the Oecumenical Patriarch and the Archbishop of Canterbury for consultation on the point of agreement and difference between the Anglican and the Eastern Orthodox Churches (London 1932) 14 (im englischen Text) und 15 (im griechischen Text).

[29] Grand Catéchisme (1529) 4. Teil. Lateinischer Text: «Superest ut de duobus quoque sacramentis ab ipso Christo institutis disseramus.»

[30] Der Grand Catéchisme in der Reihenfolge: Taufe, Altarssakrament, Beichte, der Petit Catéchisme (1529) in der Reihenfolge: Taufe, Beichte, Altarssakrament; die Augsburger Konfession (1530) in der Reihenfolge: Taufe (a. 9), Herrenmahl (a. 10), Beichte (a. 11).

[31] Apologie, art. XIII: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen [3]1956) 291 f.

[32] Institution chrétienne IV, 14, 20 und 22; 18, 20.

[33] aaO. IV, 19.

[34] Siehe unsere Untersuchung La primauté des quatre premiers conciles œcuméniques...: Le concile et les conciles (Paris 1960) 75 bis 109.

[35] Zitieren wir nur dieses eine Zeugnis, weil es dem in unserem Artikel behandelten Thema besonders nahekommt («sacramentum» wird hier im Sinne von «geoffenbartes Mysterium» verstanden): Rhabanus Maurus, In Epist. ad Ephes., c. 5: «Et quia non omnia aequalia sacramenta sunt, sed est aliud sacramentum maius et aliud minus, propterea et nunc dicit: Sacramentum hoc magnum est... – Und weil nicht alle gleiche Sakramente sind, sondern das eine ein größeres, das andere ein geringeres, daher sagt er nun: Dieses Sakrament ist groß...» PL 112, 461 C.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

YVES CONGAR

Geboren am 13. April 1904 in Sedan (Frankreich), Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique in Paris und an der Theologischen Fakultät Saulchoir, ist Lektor und Magister der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie und Ekklesiologie in Saulchoir und veröffentlichte unter anderem ein zweibändiges Werk über die Tradition.

Bernard Bro

Der Mensch und die Sakramente

Anthropologische Infrastruktur der christlichen Sakramente

DAS DRAMA DER INTEGRATION

Gleich welchen breiten oder schmalen Weg man verfolgt, um dem Menschen oder den Bildern näherzukommen, die er sich heute von sich selbst macht, immer trifft man auf ein Integrationsproblem. Das Problem der Probleme gipfelt für den lebendigen Menschen darin: Er ist aus sich selbst nicht alles, was er sein kann; er hängt von etwas anderem ab, das er in größerem oder geringerem Umfang besitzt und das unerläßlich ist für seine Vollendung. «Je mehr sich nun das, was er *hat*, vermehrt und differenziert, desto stärker muß in ihm das Prinzip *sein*, das alles dieses wechselhafte Haben belebt und beseelt. Das ist eine Frage, bei der es um Leben und Tod geht. Ein Mißerfolg hat im besten Falle ein unglückliches Leben zur Folge, möglicherweise aber auch den absoluten Tod.»[1]

Was aber kann nun im Leben des Menschen stark genug sein, um als Pol zu dienen, der durch seine Anziehungskraft fähig ist, die verschiedenen zu seiner Existenz zusammenwirkenden Elemente zu einer Einheit zu machen? Und das in einer Form, welche die Verschiedenheit dieser Elemente, ihre Spannungsverhältnisse untereinander und ihre Dialektik berücksichtigt und doch eine lebendige, einheitliche und dynamische Ordnung ermöglicht, die auf ein Hinausschreiten über sich selbst hin geöffnet ist.

Mit anderen Worten: Der Mensch kann unmöglich übersehen, daß er in einer erschreckenden Bruchstückhaftigkeit lebt, daß er niemals mehr als ein Teil seiner selbst ist. «Wir sind nie mehr als ein Bruchteil unseres Seins: Im tiefsten Kern unseres Wesens tragen wir eine Wunde, die uns hindert, eins zu sein. Dieser Bann, dessen Ursprung wir nicht kennen – zweifellos weil er unser Ursprung *ist* –, tut sich uns kund durch die großen Bilder der auf den Tod zulaufenden Zeit und des für immer verlorenen Paradieses.»[2] Auf der anderen Seite kann der Mensch sich nicht der Notwendigkeit entziehen, aus seiner Existenz eine Einheit zu bilden.

Doch wie diese Einheit schaffen? In der Antwort auf diese Frage spielt sich das grundlegende Drama jedes Menschen ab: das Drama der Integration.

Tatsächlich existiert für den Menschen die Einheit nur auf der Ebene des Unbewußten, das allein die Gesamtheit der Ereignisse seiner Existenz umfaßt. Doch handelt es sich dabei um eine Integration und eine Einheit, die sich unterhalb der Ebene seiner Freiheit erstreckt, und der er allzuleicht zum Opfer fallen kann. Daher versucht jeder, sich eine Einheit beizulegen durch das Wort, die Sprache, die Rede und alle die Selbst-Schematisierungen, die ihm ein mehr oder minder neu zusammengesetztes Bild seiner Existenz gewähren. Doch besteht dabei immer die Gefahr, daß diese Schaffung der Einheit eines Tages mehr oder weniger künstlich und als willkürliches Ergebnis äußerer Einflüsse erscheint. Der Mensch hat sich zurückgewonnen, findet sich aber nicht mehr sich selbst gegenüber, sondern einer Maske, einer «persona.» Er hat, so gut wie er konnte, mit seinen auseinanderfallenden, in ein System gebrachten Seinsbruchstücken gespielt, unter denen eine größere oder geringere Anzahl von Hemmungen am Werk war. «Ein Mensch ist die Summe

seines eigenen Unglückes. Man könnte sich vorstellen, das Unglück müsse einmal müde werden, doch dann ist die Zeit sein Unglück» (Faulkner). «In unserer Ungewißheit über alles außer über unseren Ausgangspunkt, sind wir im übrigen frei, uns die Zukunft unseren Kräften gemäß auszudenken. Ist sie Zeit des Todeskampfes – oder herrliche Geburt?... Wir stehen immer auf der Schwelle zur Auswanderung in irgendeine neue Welt, wenn sie nur nicht der unseren gleicht.»[3]

Damit ist also das Problem gestellt: Müssen wir, um die Einheit unserer eigenen Persönlichkeit herzustellen, Opfer unseres Unbewußten werden oder zum Unrealismus unseres Wortes verurteilt bleiben?

Diese Idee der Integration läßt sich in negativer oder positiver Weise formulieren. Wenn man den Bestand betrachtet, der zu einer Einheit zusammengefaßt werden soll, wird man sich normalerweise dazu getrieben fühlen zu suchen, was positiv genug ist, um diesen Bestand zu erhalten. Wendet man sich dem zu, was einigend wirken kann, so wird man ganz berechtigterweise versucht sein, den Weg der Ausschließung zu betreten und daher, von Ausscheidung zu Ausscheidung gehend, der Integration eine negative Formel zu geben. In beiden Fällen erscheint es uns, als sei die Wahrheit an eine Frageformel gebunden, denn man kann niemals behaupten, das Integrationsprinzip der eigenen Existenz wie eine Sache zu besitzen, will man nicht diese Integration selbst zum Stillstand bringen. Tatsächlich kann, da wir Geistwesen sind, die Einheit nur progressiv zustande kommen und nur, einer ständig auf die Zukunft hin geöffneten Dialektik folgend, durch ein Ja oder Nein vorangehen.

Zitieren wir der Einfachheit halber zwei Beispiele – ein negatives und ein positives – für diese Frage, die uns für den Menschen die Frage der Fragen zu sein scheint und die einzige, die uns gestattet, den anthropologischen Status der Sakramente genauer zu bestimmen. «Was könnte ich nicht schweigend ertragen, ohne daß ich fühle, wie ich meinen eigenen Fingern entgleite, gleich Wasser in der hohlen Hand... Was würde mich zerfallen lassen, wenn ich meine Unterschrift dazu gäbe?»[4]

Veranschaulichen wir anhand des Falles des Diplodokus einen anderen Ausdruck der Suche nach Integration: «Diese Tiere entwickelten gewaltige Fleischmassen, brauchten daher, um sie zu tragen, ein gigantisches Knochengerüst, was wiederum einen langen, massiven Schwanz erforderte, damit das Gleichgewicht erhalten blieb. So bedeckten ihre Leiber eine große Fläche, was eine starke, umfangreiche und damit auch schwere Bewaffnung als Schutzfunktion erforderte. Diese Weiterentwicklung stellte letztlich eine Anhäufung von toter Materie dar und verlangte parallel dazu ein System von Zähnen und Klauen oder Hörnern und Hufen, die ebenfalls tote Materie waren. So führt ein mechanisches Gewicht auf seine eigene Weise überdies zur Bildung weiterer Maschinen, und das Leben wird damit zum Träger von Leblosem, zur einfachen tragenden Unterlage für den Mechanismus, bis es von seinen unendlichen Paradoxen erdrückt ist.»[5] Um zu existieren, genügt es nicht, daß man «hat», noch daß man zwischen allem, was man hat, einen Ausgleich und ein Gleichgewicht herstellt; notwendig ist dazu vielmehr, daß die Masse des Habens nicht träge, nicht leblos ist. Notwendig ist, daß alles, was im Leben des Menschen auf diese oder jene Weise eintritt, alles, was «die punktierte Linie seines Bewußtseins» im Alltag bildet, von einem Lebensprinzip durchformt wird und seine Wirksamkeit steigert. Andernfalls sind die Auswirkungen erschreckend.

Wenn der Mensch, wenn jeder Einzelne von uns nicht auf diese oder jene Weise und nicht allein ideell, sondern in realer Weise integriert, was er hat, so kann er niemals das Reich der Furcht, die Welt der Unruhe hinter sich lassen und wird dadurch eines Tages nicht einmal mehr in menschlicher Weise überleben.

Folgendermaßen werden wir also bei unserer Untersuchung vorgehen: Wir werden drei Hauptgebiete, in denen sich ein Integrationsproblem stellt, herauskristallisieren und jedesmal zeigen, inwiefern das Problem hier unausweichlich ist und inwiefern die Sakramente gestatten, die Integration wahrhaft und nicht allein formell oder in eingebildeter Weise zu vollziehen. 1. Zunächst, im Verhältnis zu sich selbst, wird der Mensch dazu geführt, seine eigenen Grenzen bis zur letzten, dem Tod, zu integrieren. 2. In seinem Verhältnis zur Welt begegnet er den anderen und entdeckt, wie seine Beziehung zum anderen für die eigene Existenz von entscheidender Bedeutung ist. 3. Und schließlich entdeckt er die Bedeutung aller vermittelnden Faktoren und Elemente und speziell der Mittlerrolle der Dinge, die sind, was sie sind, dabei aber noch etwas anderes sind als sie selbst, das heißt der Symbole.

1. DIE GRENZEN

Das Problem der Grenzen stellt sich immer bei der Erfahrung eines Mißverhältnisses zwischen

dem Umfang des Verlangens auf der einen Seite und dem Objekt, das sich als Antwort und Nahrung für dieses Verlangen darbietet, auf der anderen. Der junge Claudel formuliert das sehr schön in seinem Drama «Goldhaupt»: «Gott verspricht durch seine Geschöpfe, doch er erfüllt nur durch sich» –, und der junge Malraux schreibt beim Bericht seiner Gefängniserfahrungen: «Was war die Freiheit des Menschen anderes als das Bewußtsein und die Aufarbeitung seiner Verhängnisse?»[6]

Gleich in welchem gedanklichen Rahmen man versucht, Gang und Strukturen des menschlichen Geschickes zu durchleuchten, wir stellen, wenn auch in ganz verschiedenen Formen ausgesprochen, gewisse Konstanten fest:

1. Die Erkenntnis einer Dynamik und eines Verlangens, welche die ganze Geschichte des menschlichen Subjektes lenken. Man kann versuchen, diesem Verlangen in ontologischer Form durch eine Philosophie der Freiheit einen Sinn zu geben: Der Wille entdeckt sich als geschaffen für ein Gut, das ihn in der Form einer Finalität anspricht und immer «die» Güter überragt, die sich ihm darbieten und die er als Herr und Meister in ihrer Anziehungskraft in die rechte Ordnung stellen kann (das ist kurz formuliert die Zielrichtung der aristotelischen und augustinischen Philosophie).[7] Aus einer ganz anderen Perspektive kann man die Geschichte dieser Dynamik darzustellen suchen, indem man den realen Zustand des Subjekts, seine Archäologie und seine Teleologie unter dem Gesichtspunkt eines ständigen Strebens des Subjekts nach Erfüllung und seines narzissischen Wunsches nach Koinzidenz mit sich selbst analysiert (das ist kurz formuliert die Sicht der modernen psychologischen Richtungen und der Psychoanalyse).[8]

2. Diese Dynamik und dieses Verlangen werden als allumfassend erkannt.

3. Daher rührt die gleichzeitige Erkenntnis des Mißverhältnisses und des Abstandes, welche die Normalbedingung für jede Integration und jede Freiheit bilden.[9]

4. Die Erfahrung, die jeder Mensch von diesen Disproportionen macht, bringt ihn in eine Situation, in der er sich genötigt sieht, dem Negativen, der Grenze, Rechnung zu tragen und einen Platz einzuräumen.

5. Dabei bieten sich mehrere Lösungen an:

a) Die erste ist, will uns scheinen, das Vergessen. Dabei wird die Ablenkung mit allen Formen menschlichen Rausches gesucht: zum Beispiel durch die ästhetische Schöpfung, die sich in einer rein imaginären Welt entfaltet. Der Mensch sucht, sich durch Vermittlung von Objekten ein Bild seiner selbst zuzulegen, das noch nicht ist, aber sein möchte, indem er sich Vorstellungen dienstbar macht, die Schutz und Sicherheit der Außenwelt gegenüber gewähren. Der Mensch entdeckt dabei in sich eine unbegrenzte, ständig erneuerte Fähigkeit: Indem er sich in ein Werk nach dem anderen hineinprojiziert, erfährt und bewirkt er seine Existenz.

Ebenso kann das fleischliche Besitzen, aber auch jedes andere Aneignungsmittel, dem Verlangen, den Plänen zur Existenz verhelfen, indem es dem Menschen zugleich die Möglichkeit eines «Darüber-Hinaus» und den Besitz von etwas Positivem gewährt. Dieser Besitz gestattet ihm, die unerbittlichen Grenzen dessen, was er hat, zu vergessen, und erhält ihm die Illusion einer unbegrenzten Erfüllung seines Verlangens.

b) Die zweite Art, der Negation und den Grenzen zu entrinnen, dürfte nach unserer Auffassung der Konflikt und die Flucht sein, und zwar unter zwei Erscheinungsformen: der Demission oder der Aggression. In beiden Fällen, gleich um welchen davon es sich handelt, erträgt der Mensch es nicht, daß dieses ganzheitliche Bild seiner selbst, ohne Risse und Mängel, in Frage gestellt wird. Er bezieht sich auf ein Selbstbild, auf ein Ich-Ideal, das als anders empfunden wird. Jedesmal nun, wenn er beim Vergleich mit diesem Ich-Ideal einen Mangel feststellt oder einen Verlust empfindet, ergreift er die Flucht – entweder in die Depression und die Selbsterniedrigung oder in den Protest, die Anklage und die Verurteilung alles dessen, was sich, da es ein anderes ist, der Selbstverwirklichung in den Weg stellt.

c) Der dritte Weg ist, das Negative anzunehmen und darüber hinauszuwachsen. Hier liegt eins der entscheidendsten anthropologischen Fundamente des sakramentalen Lebens. Denn, ob man will oder nicht: Die Bezugnahme auf ein Ich-Ideal ist bei jedem Menschen vorhanden. Schon dadurch, daß wir, wenn wir geboren werden, nicht alles gleichzeitig sind, können wir uns nur als Wesen definieren, die sich im Zustand progressiver Vollendung, im Zustand der Potentialität befinden, das heißt als «Subjekte», die nur in Abhängigkeit von etwas anderem sein können. Wir entdecken diese Abhängigkeit und machen uns zum Herrn über sie durch Vermittlung eben dieses Bildes unseres Ich, das wir noch nicht erreicht haben, das wir aber erreichen möchten und das wir doch schon in uns tragen: das Ich-Bild, auf das wir durch unsere Pläne, unsere Klagen, unsere Befürchtungen usw. ständig wieder

zurückkommen. Hier spielt sich, im Zusammentreffen mit den unvermeidlichen Hindernissen der Existenz, das Schicksal jedes Menschen ab. Dieses Totalbild, das jeder einzelne von uns sich beilegt, muß unbedingt als letztgültig verneint werden. Dieses Ich-Ideal muß relativiert, mit Negativität belastet werden, wenn daraus nicht eine schwere Tragödie erwachsen soll. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß die Angst beseitigt wäre. Sie koexistiert weiter. Doch durch die Angst selbst hindurch entdeckt man nach und nach den illusorischen Charakter des Ich-Ideals wie auch die Möglichkeit, darüber hinauszuschreiten und es dadurch in realer Weise zu vollenden.

6. Was bieten uns die Sakramente? Sagen wir es kurz: Jeder wichtigen menschlichen Erfahrung gegenüber bieten die Sakramente uns die Möglichkeit, an dieser Erfahrung mitzuwirken und zwar in dem, was an ihr das am höchsten Inkarnierte ist, jedoch im Namen der Kraft eines Anderen. Ohne damit etwas von unserem Allerpersönlichsten zu leugnen, ja im Namen der Integration und totalsten Aufarbeitung unserer Existenz[10] bieten uns die Sakramente ein konkretes Mitwirken an unserer eigenen Erfüllung und Vollendung, jedoch in einer entschiedenen Relativierung unseres Selbstbildes.

Nehmen wir einige Beispiele: Der Mensch ist Vater, er zeugt Leben, eine grundlegende Erfahrung; nun sagt man ihm, sein Kind werde sein wahres Antlitz erst durch die Taufe erhalten. Der Mann liebt, und ehe er seine grundlegende polygame Neigung und das unbegrenzte Offenbleiben seines Verlangens entdeckt hat, mit dem Risiko, daß dieses Verlangen sich auf andere Partner richtet, wird ihm die Hilfe Gottes zur Festigung seiner Treue angeboten. – Der Mensch setzt sich mit seiner eigenen Vergangenheit, seiner Geschichte auseinander und erkennt darin sein Versagen; ihm wird im Sakrament nicht allein Verzeihung oder das Vergessen für seine Brüche und Fehler angeboten, sondern die Sünde selbst zum Anlaß für eine höhere Überwindung und eine gesteigerte Annahme der eigenen Geschichte werden zu lassen, in lebendiger Freundschaft zu einem anderen: Christus. Der Mensch fürchtet den Tod; ihm ist nicht angeboten, dem Tod zu entrinnen, sondern aus ihm einen in Freiheit vollzogenen Akt zu machen – durch die Hilfe eines Anderen, die vorausgenommene Begegnung mit ihm und die Selbsthingabe an ihn.

Alle diese Erfahrungen werden progressiv erlebt, auf einem Weg der Hoffnung, ohne Ausflucht, in einem Vorgang, der die Realität der Zeit berücksichtigt und unserer Geschichte einen Sinn gibt, indem er uns zunächst lehrt, diese eigene Geschichte zu lieben, seit ein anderer als wir sie auf sich genommen hat.

2. DIE ANDEREN

Wenn der Mensch seine Grenzen, mögen sie auf der Seite der Intelligenz, des Gefühlslebens oder des Handelns liegen, als eine Beeinträchtigung der Totalität seines Verlangens erlebt, entdeckt er auch, daß der andere, «die anderen», eine ständige Bedrohung für die Entfaltung dieses Verlangens bilden. Denn sie bleiben hoffnungslos außerhalb von ihm.

Der Mensch verspürt zugleich das ständige Bedürfnis der Gegenwart und des Schutzes des anderen und die Furcht vor diesem anderen. Die Selbstverwirklichung sieht sich ständig in einem Widerstreit zwischen einem «Vaterkomplex», verbunden mit der Entdeckung, daß wir unserer Bestimmung nach «für immer Kind bleiben», und dem dadurch geweckten Aufbegehren auf der einen Seite – und dem ständigen Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit, dessen Befriedigung wir von demselben «anderen» erwarten, auf der anderen Seite.[11]

Unser Verhältnis zu dem anderen und zu den anderen wirft erschreckende Integrationsprobleme auf. Wir brauchen es nicht besonders zu betonen: Vom Leben in der Familie bis zu den Spannungen zwischen den internationalen Blöcken hat jede menschliche Gruppe ihre Konflikte. Mögen sie von oben her aus der Autorität entstehen, mögen sie von unten her kommen, in der Form von Schuld und Verantwortung – die Beziehungen zwischen den anderen und uns selbst sind immer unendlich schwierig. Die Erkenntnis der Rolle der Massenmedien, eine richtigere Einschätzung der Strukturen und Gesetze des Gruppenlebens genügen nicht, um die Integrationsprobleme zu lösen, die das Verhältnis zum anderen aufwirft, denn das alles kann sehr abstrakt bleiben. Ein zweifacher Konflikt wird immer bleiben. Er ist unvermeidlich:

1. Es ist für den Menschen unmöglich, sich ein erschöpfendes und adäquates Bild vom anderen zu machen. Die Freiheit und der Subjektscharakter des Mitmenschen bleibt ein absoluter Anfangspunkt. Ich begreife nicht im letzten, was er ist. Ich identifiziere mich mit ihm nur durch notwendig inadäquat bleibende Mittelinstanzen. Ich bilde mir «eine Vorstellung» von ihm, die ihn immer verrät und mich immer verrät.

In dem Falle, in dem dieser andere gar noch die

Verantwortung über meine Gruppe hat, bin ich im übrigen stets versucht, nur die Inadäquatheit des Individuums für die Repräsentation der Gruppe, für die es die Verantwortung trägt, zu sehen. In welchem Namen repräsentiert dieser Herr das Ganze, die Gemeinschaft?

2. Zugleich – und das ist der zweite Konfliktpunkt – ist es dem anderen unmöglich, mich gebührend zu berücksichtigen, wenn er in meine Geschichte eingreift. Allein durch seine Existenz ist er vor mir da. Ich bin nicht umsonst in dieser Existenz, und das ist irreversibel. Sartre betont nachdrücklich dieses Thema der Aufmerksamkeit für den Mitmenschen: Mir gegenüber ist jemand, der mich betrachtet und mich niemals in Frieden läßt; allein dadurch, daß er der andere ist, stellt er mich in Frage. Gleich in welchem Bereich es ist, in dem des Geistes oder des praktischen Handelns, man verlangt von mir, daß ich mir die Idee, die Intuition und die Entscheidung des anderen zu eigen mache und das, während ich selbst freie, schöpferische, erfinderische Quelle für meine eigene Aktivität bleibe.

A. de Peretti faßt, ausgehend von den Ideen Rogers, diese Dialektik ausgezeichnet zusammen: «Das Bedürfnis zu wachsen (growth) ist unbezwinglich. Es wirkt sich im Schoße eines personalen Wesens aus durch die Erarbeitung eines Selbstbildes, das in dynamischer Form die Aktualisierung der Potenzen, die Kontrolle der Verhaltensweisen formt und ordnet. Dieses Bild, diese Idee des Menschen von sich selbst, entwickelt sich wie eine dynamische Form, wie eine Gestalt, welche die von dem Individuum unmittelbar gewonnene Erfahrung im Ausdruck seiner organischen Totalität erhöht und bewahrt. Dieses Bild enthüllt sich jedoch im Verhältnis zum anderen. Dieses Verhältnis bringt Vorgänge einer ständigen Revision und Modifikation in das Bild hinein, das jeder von uns sich von sich selbst entwirft. Im Ablauf dieser Vorgänge, bei dem Angsterlebnisse auftreten (als Auswirkung der Energieverlagerung oder -zerstreuung, eine Art «Joule-Effekt» im Widerstand gegen die interpersonale Beziehung) kann das Individuum eine Verteidigungsstellung beziehen, in affektiver Abhängigkeit oder Imitation, um sie zu vermeiden. In diesem Falle «bewertet der Mensch» aus Trägheit oder Unsicherheit «seine Erfahrung aufgrund von Kriterien, die er von anderen entlehnt hat, anstatt sie vom Standpunkt der erlebten, real empfundenen Befriedigung (oder des Ausbleibens der Befriedigung) aus zu bewerten. Mit anderen Worten, er legt den verschiedenen Elementen seiner Erfahrung einen positiven oder negativen Wert bei, jedoch nicht aufgrund der für seine Selbstverwirklichung günstigen oder ungünstigen Auswirkungen, sondern unter Bezugnahme auf Wertmaßstäbe anderer Individuen» (Vgl. Kinget et Rogers, Psychothérapie et relations humaines, 186). Dadurch gerät der Mensch in einen mehr oder minder ausgeprägten inneren Zwiespalt, in eine Entfremdung: seine Authentizität ist beeinträchtigt, denn ein Teil seiner unmittelbaren oder vergangenen Erfahrung ist seinem Bewußtsein entzogen aus Erwägungen, die außerhalb seiner selbst liegen. Die Aktualisierungstendenz ist von ihrer eigenen, ihr innewohnenden Orientierung abgelenkt. Das menschliche Individuum wird «verwundbar». Unter solchen Umständen reagiert seine Persönlichkeit aggressiv und mit schmerzlichen Konsequenzen; ihre Perzeptionen werden starr, weil sie Gefühlserlebnisse ausschaltet, die teilweise unvereinbar geworden sind mit dem Bild, das sie sich von sich selbst macht und nicht mehr sich weiterentwickeln zu lassen wagt. Das innerlich kompliziert gewordene Individuum schließt sich ein in die primitive Stützung einer konformistischen Gruppe und in sich geschlossener Handlungsmodelle.

Auf der anderen Seite aber kann das Individuum auch seine Freiheit, seine Authentizität gewahrt haben: Es kann in gewissen Beziehungen seiner Erfahrung, wie sie sich zu dem anderen entwickelt, «kongruent» sein. Dann findet es in sich selbst die Grundlage und die Beziehungspunkte für die Wertung seiner unmittelbar erlebten Gefühle. Und was es erlebt, wird von ihm selbst festgestellt und bestätigt, samt den Grenzen, die es impliziert. In dem Falle kann man sagen, daß das Individuum – im Zustand der Authentizität oder Kongruenz – sich in aktiver Weise annimmt, das heißt: daß es sich für die Gesamtheit dessen, was in ihm emergiert, als Ursache und verantwortlich anerkennt. Diese Selbstannahme ist Annahme einer Evolution unter dem Antrieb des «growth». Sich annehmen bedeutet beweglich sein und die «Verneinung» verwenden, um die vorhandenen defensiven Bindungen zu lösen: das aber bedeutet sich wahrhaft selbst gegenwärtig sein.[12]

Sakramentalität und Kongruenz

Was bieten uns also die Sakramente? Wir haben den Eindruck, als beschränke sich die heutige Pastoral allzu häufig auf allgemeine Ideen und gehe nicht weit genug in ihren Bemühungen. Allzu häufig

scheint sie uns die realen Infrastrukturen des sakramentalen Lebens um mehr oder minder oberflächlicher und bestechender Abstraktionen willen zu übersehen.[13] Gewiß, wir haben glücklicherweise entdeckt, daß die Idee einer individuellen Frömmigkeit und eines rein individuellen Heiles nicht christlich ist und daß, wenn die Kirche ihrem Wesen nach Gemeinschaft ist, es keine Sakramentalität gibt, die nicht «den anderen» einbezieht.[14]

Mit anderen Worten: Wenn wir uns auch sehr über die entscheidende Neuentdeckung des gemeinschaftbildenden Wertes der Sakramente freuen, so scheint uns doch, daß die Auswertung der Wissenschaften vom Menschen uns heute nötigt, weiter zu gehen als bis zum einfachen, mehr oder weniger befriedigten Vollzug kollektiver Zeremonien.

Wir wollen nicht auf die Degradierung der christlichen Gemeinschaft zu einem soziologischen Kollektiv eingehen.[15] Die Versuchung dazu wird ständig bleiben. Man kann hier nur hoffen, daß der Heilige Geist und die seelische Gesundheit der Laien zusammenwirken, um die für die Sakramente Verantwortlichen dahin zu bringen, daß sie nach und nach die Achtung vor den für das Leben einer Gruppe, für das Leben einer echten Gemeinde, unerläßlichen Gesetzen entdecken.

Beschränken wir uns darauf, auf das einzugehen, was uns in dieser Integration des Verhältnisses zum anderen, zu dem uns die Sakramente auffordern, wesentlich zu sein scheint. Wir hegen Bedenken, dies unter Verwendung des Begriffes und der Idee des Dialoges zu tun, denn dieser wird allzuleicht äquivok oder univok verstanden und verlangt allzusehr eine ständig neue Präzision, wenn in diesem Verhältnis der Andere Gott ist.[16] Man muß sich tatsächlich immer vor Augen halten, daß es sich um ein Verhältnis handelt, das seiner Struktur nach dialektisch ist: Der Andere ist mir fremd und schafft dennoch den einzigen Fall absoluter und totalisierender Einheit, denn seine Existenz schließt die meine ein. Daher können wir über dieses Verhältnis des Menschen zu Gott nur sprechen, indem wir immer gleich korrigieren, was wir darüber sagen: – Der Andere ist in vollkommener Weise eins, aber sein Wort erreicht mich in den verschiedensten Situationen einer inkarnierten menschlichen Existenz, der Existenz Christi. – Er gibt meiner Entfaltung neuen Antrieb, legt mir dabei aber einen Heilsplan vor, der über mich hinaus reicht. – Er ruft zu einem Beziehungspunkt der Einheit, integriert aber alle Glieder der Menschheit, alle «die anderen».

1. Die Sakramente sind zunächst Gemeinschaft mit Gott, das heißt mit dem, der von Natur aus jedes bruchstückhafte Erfassen, jedes begrenzende Wort überragt. In dem Maße, in dem seine Gegenwart meine menschliche Situation transzendiert, offenbart sie ihre einigende Kraft. Ja in dem Maße, in dem wir ahnen, daß er der einzig «Eine» ist, enthüllt die Zuflucht zu seinem Anderssein seine intimste Wirksamkeit, die darin besteht, daß sie aus meinem Leben eine Einheit machen kann. Weil er der Andere ist, kann er mich retten, und ich komme dadurch so weit, daß ich gerade dieses «Anderssein» liebe, das Grundlage für den Dialog ist. Glückliche Verschiedenheit, die für uns bedeutet, daß wir dem Vielen entrinnen können.

Doch diese Identifizierung in vertikaler Richtung ist mir angeboten in einer Gemeinschaft mit jemandem, der eine Geschichte erlebt hat, die der meinen ähnlich ist und mit der ich mich daher von der Geburt bis zum Todeskampf identifizieren kann. Dabei handelt es sich weder um eine Idee noch um ein Idol, sondern um eine Inkarnation: die Inkarnation Christi – um eine Existenz, die in vollem Umfang unseren Fähigkeiten und unserem Verlangen entspricht, uns in unserer eigenen Vielfalt mit etwas zu identifizieren, das Eins ist, ohne dabei diese Vielfalt zu beeinträchtigen. Tatsächlich ist uns durch die realsten und verschiedenartigsten Erfahrungen unserer Existenz hindurch – und das ist das Eigentümliche der sakramentalen Ökonomie – diese Zuflucht zum Anderen als Weg zur Verwirklichung unserer Integration angeboten; mit der Erfahrung der Vaterschaft die Taufe; mit der Erfahrung des Versagens und des Todes die Buße und Krankenölung; mit der Erfahrung menschlicher Liebe die Ehe; mit der Erfahrung der sozialen Verantwortung die Firmung und Weihe; mit der Erfahrung der Teilnahme am Leben der anderen und der Existenz in der Zeit die Eucharistie.

2. Diese Gemeinschaft, diese Identifizierung ist dem Wesen nach in einem Dialog angeboten, in dem wir zugleich entdecken, daß die Initiative bei dem Anderen liegt – und es ist vielleicht der einzig wirkliche Dialog, bei dem der Andere anders ist, ohne letztlich doch zu uns zu zählen –, und daß doch das ganze Ziel dieser Initiative darin besteht, uns zum Quell und Meister der Schöpfung unser selbst zu machen. Das ist die unglaubliche Umkehrung in unserer Bezugnahme auf Gott, welche die Sakramente uns anbieten. Die Abhängigkeitsbeziehungen sind hier umgewendet. Es handelt sich dabei um viel mehr als eine einfache Achtung unserer

Freiheit; es handelt sich tatsächlich darum, daß ein Anderer, der seiner Natur nach Vater, Schöpfer und Quelle ist (mit allem, was dies an Irreversiblem und Überwältigendem bedeutet), sich unserem Belieben zur Verfügung stellt, damit wir selbst Prinzip und Quelle unseres Heiles, Schöpfer unseres Geschickes werden. Welch erstaunliche Umkehr der Beziehungen: Wir verfügen über Gott gerade in dem Augenblick, in dem wir darauf verzichten, über uns selbst und über ihn zu verfügen, wenn wir uns in Freiheit entscheiden, uns durch die Sakramente seiner «Gnade» auszuliefern.

3. Und doch entdecke ich mich nur als Quelle der absoluten Freiheit meiner Bestimmung, wenn ich einen Dialog annehme, der mein Wort, meine Rede und mein Ich-Bild beschneidet. Von uns ist zum Beispiel nicht verlangt, ein kontemplatives Leben zu führen, sondern mit dem Leben eines Anderen, eines Jemand in der Eucharistie in Gemeinschaft zu treten. Es ist von uns nicht verlangt, selbst das Versagen unserer Geschichte wiedergutzumachen, sondern uns Jemandem zu bekennen. Es ist von uns nicht verlangt, allein die Treue zu einer Liebe zu garantieren, sondern zu entdecken, daß jede Liebe eine unendliche, göttliche Gegenwart einschließt.

Und dieses Zusammenwirken ist so real, daß Gott sich uns vorstellt, als wolle er sich durch unser Tätigwerden besiegen lassen. Auf der einen Seite ist seine sakramentale Gegenwart so wahr, daß sie definitiv unser Wort und unsere Rede in ihrer Letztgültigkeit beschneidet, auf der anderen Seite sind wir es, die als Herrn dieses Tätigwerdens auftreten, die darüber entscheiden, ob es vollzogen oder abgelehnt werden soll.

Fügen wir noch hinzu, daß dieses Wort des Heiles sich in Form der Teilnahme an einem Leib, an einer realen «physischen» Gemeinschaft, an Christus, darstellt. Der einzige Vergleichspunkt, den die Psychologen finden konnten, um die integrierende Fülle der sakramentalen Beziehung verständlich zu machen, ist der des Todes oder der leiblichen Vereinigung; nur die bedingungslose Selbstauslieferung gestattet dem Anderen, uns uns selbst wiederzugeben.

4. Außer der Achtung vor dem ganzen Reichtum der Augenblicke unserer Existenz und der Achtung unserer Freiheit sowie unserer Fähigkeit zur Autonomie, hat, wie wir glauben, diese Integration durch Identifikation mit einem Anderen noch zwei weitere Eigenschaften. Sie bietet sich uns dar durch die einzige Existenz hindurch, die, so könnten wir sagen, psychoanalytisch gesehen, rein war. Irgendwann und irgendwo mußte die Menschheit angesichts aller Krebsschäden und Hindernisse, die jeder Mensch «dem Vater gegenüber» kennt, die Erfahrung eines authentischen und reinen Sohnesverhältnisses in der vollen Transparenz der Wahrheit machen. Das war das Bewußtsein Christi, und durch einen unbegreiflichen Plan der göttlichen Liebe war dieser Christus Gottes eigener Sohn. Er offenbarte nicht allein die Vollendung einer natürlichen Religion, sondern das Geheimnis einer übernatürlichen Sohnschaft. In der menschlichen Seele Christi lebte zum erstenmal das wahre, rechte, vollkommene Verhältnis eines Sohnes zu seinem Vater. In der menschlichen Seele Christi war uns geoffenbart, wie man sagen konnte: «Abba, lieber Vater!», ohne diesen Ruf mit den unbewußten Konflikten zu belasten und zu verunreinigen, die in unseren Augen das Antlitz des Vaters unheilbar entstellen. So «wagen wir, wie uns der Herr gelehrt und geboten hat, zu sprechen: Vater unser...»

Der, welcher durch die Sakramente der Beziehungspunkt der Einheit wird, bringt uns in volle Kongruenz mit uns selbst; dann kann er uns der vollen Gemeinschaft mit unseren Brüdern geben. Der andere ist nicht mehr «ein» anderer: die Sakramente gestatten uns, mit jenem verborgenen Zentrum in ihm in Verbindung zu treten, aus dem heraus auch er sagen kann: «Vater unser». Die Eucharistie ist nicht allein Nahrung, die meiner Existenz Kraft und Einheit bringt, sie ist zugleich Mahl der Gemeinschaft. Die Buße ist nicht einfach Lossprechung von meinen Sünden, sie ist Wiedereinbau in die Gegenseitigkeit der Beziehungen, welche die Gemeinschaft der Gläubigen gründet. Wenn Christus sagt: «Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan», oder: «Mit dem Maße, mit dem ihr meßt, wird man auch euch messen», oder wenn er uns auffordert, zu lieben wie er, das heißt wie sein Vater liebt, rühren wir an das, was vielleicht der wesentliche Punkt der christlichen Umkehr ist. Es heißt nicht mehr: «Füge nicht dem andern zu, was du nicht willst, daß man dir zufüge», sondern: «Füge nicht dem andern zu, was du nicht willst, daß Gott dir zufügt.» «Vergib uns, wie auch wir denen vergeben, die gegen uns schuldig geworden sind»: Beichten heißt nicht allein, wieder in die Gemeinschaft der Brüder eintreten, sondern an Gottes Blick auf die Brüder teilhaben wollen. Wenn es nur darum ginge, den Frieden zwischen sich und den andern wiederherzustellen, wären zweifellos der Psychiater oder der Anwalt bessere und wirksamere Helfer als der Beichtvater. Doch hier sieht man deutlich, wenn

man die gemeinschaftbildende Dimension des Bußsakramentes betrachtet, daß es um viel mehr geht – nämlich darum, Christi Tätigwerden anzunehmen und an seiner Kraft im Kampf gegen das Böse in uns teilzunehmen; Gott zu gestatten, daß er in uns alle Möglichkeiten der Verzeihung und der Liebe freimacht; anzunehmen, daß wir nach seinem Bilde sind. Das ist zugleich weniger schwierig als eine psychiatrische Sitzung, dabei aber bedeutend weiter reichend in seiner Zielsetzung. Beichten heißt, in sehr konkreter Form der Einheit der beiden Gebote begegnen, denn es bedeutet: Gott bitten, er möge uns verzeihen, wie wir den anderen verzeihen.

So trägt das von unten nach oben verlaufende Suchen nach einem Wort und einer Gegenwart, die für den Menschen Einheit schafft, Frucht in einer von oben nach unten verlaufenden Gemeinschaft, die unveräußerlich ist, weil sie von einem Anderen ausgeht, in dem «keinerlei Wechsel und Veränderung ist».

3. DIE SYMBOLE

Nach der Integration der Grenzen, bei der es im wesentlichen um die Auseinandersetzung jedes einzelnen mit seinem Ich-Bild geht – nach der Frage nach dem Verhältnis zu den anderen in ihrem Eingreifen in den Ablauf der Geschichte jedes einzelnen, bleibt nun ein dritter Fragenkomplex zu untersuchen: die schwierige Integration der Welt, der Dinge und der vermittelnden Elemente, durch die wir in der Lage sind, uns alles anzueignen – oder damit auseinanderzusetzen –, was auf diese oder jene Weise in den Dialog mit unserem Geist eintritt, dabei aber außerhalb von uns selbst verbleibt. Wir haben an anderer Stelle ausführlich davon gehandelt und dabei von der «Rache der Symbole» gesprochen. Man könnte hier denselben Vorgang wiederfinden, den wir im Verhältnis zu unseren Grenzen oder zum anderen entwickelt haben. Die Sakramente zeigen uns einen Weg, auf dem alles «Seiende» nicht nur seinen Sinn behält, sondern fähig wird – und zwar in der Linie seiner eigenen zeichenhaften Bedeutung –, an der Schaffung der Einheit unseres Lebens mitzuwirken.

Eine Überlegung über die christlichen Symbole, wie sie in den Sakramenten vor uns hintreten, gehört nach unserer Meinung zu den Hauptthemen einer erneuernden Hermeneutik, wie sie G. Durand und in seinem Gefolge P. Ricœur, im Gegensatz zu den reduktiven Formen der Hermeneutik sehr gut und eingehend entwickelt haben.[17]

Die Sakramente nötigen uns zu verstehen, wie die integrierende Kraft des Symbols zugleich gewahrt und überschritten wird. Im Unterschied zur Kunst, die das Sinnenhafte verwendet, um uns in etwas zu führen, das dahinter liegt, ohne den Bereich des Sinnenhaften zu verlassen, verwenden die Sakramente das Sinnenhafte zum Zwecke einer Integration in ein Leben und eine Person, die nicht mehr der Ordnung des rein Sinnenhaften angehören.

Wenn der Mensch dieses Überschreiten ablehnt, verliert er nicht allein eine Chance, aus dem vielen, dem er in seiner Welterfahrung begegnet, eine übergreifende Einheit zu machen, er bringt auch die Symbole selbst durcheinander und mißhandelt sie. Wir wissen, mit welchen Narreteien – surrealistischen wie anderen – diese Verweigerung der Integration bezahlt wird. Die Treue zur inkarnierten Gegenwart Christi, so wie die Sakramente sie uns in unseren Erfahrungen zu leben geben möchten, wirkt sich – und das ist nicht ihre geringste Folge – dahingehend aus, daß sie uns mit dem Sinnenhaften selbst versöhnt.

Kein Mensch kann es sich ersparen, sich seinen Grenzen zu stellen; kein Mensch kommt in seinem Leben am Ödipuskomplex vorbei; kein Mensch kann sich vor dem Eindringen des Sinnenhaften verschließen. Die Wegbeschreibung der Anthropologie, die uns allein die realen Infrastrukturen des sakramentalen Lebens sichtbar machen kann, führt über die ganze Reihe der Ängste, die jeder Mensch zu überwinden hat. Und die Angst vor der Zerstückelung ist die, welche sich am schwersten erkennen läßt.

Die Theologie und Pastoral von heute müßten allen Wissenschaften vom Menschen sehr dankbar sein, die uns künftig verbieten, uns mit apriorischen Behauptungen, mit Reformen oder Plänen, die nicht berücksichtigen, was der Mensch von sich weiß, zufriedenzugeben. Es ist eine unerhörte Chance für unsere Theologie und unsere Pastoral, lernen zu können, wie der Blick unserer Zeitgenossen unsere eigene Situation besser und deutlicher neu entdeckt hat: eine Situation des Verwundetseins; eine Situation der Rückkehr zu etwas, das nicht verletzt ist. Gewiß, die modernen anthropologischen Lehren und Systeme sind häufig von einem Geist des Atheismus und der Ablehnung religiöser Lösungen, soweit diese nicht authentisch sind, beherrscht. Gewiß, sie stellen dem Joch des Glaubens eine Freiheit gegenüber, die das reizvollste aller falschen Güter für einen geschaffenen Geist bilden kann. Es ist unsere Sache, zu zeigen, daß die sakramentale Wahrheit befreiend wirkt, wenn wir verstehen, diese Dialektik zwischen dem

zerbrochenen Ich des Menschen und dem totalen Anderen zu berücksichtigen, der allein unsere Einheit garantieren kann, weil in ihm allein kein Bruch, kein Hindernis und keine Grenze ist.

[1] Vgl. P.-R. Regamey, der das Drama der Integration im Hinblick auf das Haben und das Sein ausgezeichnet dargestellt hat in Pauvreté chrétienne et Construction du monde = Foi vivante (Paris 1967); siehe auch die vielen Seiten, die sich mit diesem Problem auseinandersetzten in Portrait spirituel du chrétien (Paris 1963).

[2] P. Emmanuel, Le goût de l'un (Paris 1962) 103.

[3] G. Picon, Panorama des idées contemporaines (Paris 1957) 16 bis 19.

[4] F. Giroud: L'express (11. Juni 1967) 95.

[5] Zitiert von P.-R. Regamey, Pauvreté chrétienne et construction du monde (Paris 1967) 79.

[6] A. Malraux, Le temps du mépris 144. – Man greife ferner zu den klassischen Analysen von J. P. Sartre, L'Être et le néant (Paris 1943) 4. Teil, an mehreren Stellen, siehe unter anderem die Seiten 514, 653 bis 654.

[7] In klassischer Form definiert der hl. Thomas die Freiheit aus dem Mißverhältnis zwischen dem unendlichen und unwiderruflichen Offensein für das Gute in seiner ganzen Fülle, was beim Menschen das irreversible Verlangen nach Entfaltung, seiner eigenen Natur gemäß, einschließt, auf der einen Seite, und der Begegnung mit begrenzten Gegenständen, von denen keiner dieses unendliche Programm erfüllen kann, auf der anderen. Wir sind zur Totalität und Grenze zugleich verurteilt. Vgl. z. B. I, q. 83, a. 3; und 2 Contra Gentiles, Kap. 47: hier ist die Freiheit definiert als «dominium et potestas sui actus ad opposita».

[8] Vgl. unter anderen J.-M. Pohier, Psychologie et théologie (Paris 1967) an mehreren Stellen. «Von seinem Ursprung her und für sein ganzes Leben ist das Wesen des Menschen geprägt von dem Streben nach einer narzissischen Erfülltheit, in der das Subjekt sich in vollkommener Koinzidenz mit sich selbst und seiner Welt befindet. Ein Zustand, der als Realität in eine vor-geschichtliche oder eine nach-geschichtliche Epoche projiziert ist und dessen unmögliche Allmachtsverwirklichung immer in der geschichtlichen Zeit erstrebt wird durch das, was Freud als infantile Megalomanie des Wunsches bezeichnet hat.

Nun ist aber der Mensch von seiner Geburt an in eine Welt hineingeworfen, in der er mehr als jedes andere Lebewesen (und das nicht nur in einem quantitativen Gradunterschied) radikal abhängig ist von anderen Menschen oder Gegenständen. Und er kann nur in einem System von Beziehungen zu diesen Objekten, von seinem Ursprung an und für sein ganzes Leben, die einzige Selbstverwirklichung und die einzige Integration in seine Welt finden, die für ihn möglich sind: ein System von Objektbeziehungen, deren Wahrung und Betätigung die Triebe garantieren. Die gesamte Entwicklung der Persönlichkeit trägt das Zeichen des Hin und Her zwischen diesen beiden polaren Anziehungen: auf der einen Seite dem Streben nach einem narzissischen Allmachtszustand, auf der anderen Seite dem triebhaften Verhältnis zu den Objekten, die sich als vom Subjekt verschieden und als solche der narzissischen Zielsetzung widersprechend erweisen» (aaO. 349).

Siehe auch die Analysen von J.-Y. Jolif, Comprendre l'homme (Paris 1967): «Man kann den Menschen nicht verstehen als ein in sich und auf sich selbst verschlossenes Wesen, als ein absolutes Ziel. Ein Humanismus, der den Menschen nicht allein als zentralen, sondern auch letzten und positiv verwirklichten Wert einsetzen würde, kann nur in das Allzumenschliche fallen. Das Menschliche ist nur menschlich, wenn es als Mittlung, als Negativum gesehen wird, und in dem Sinne, den wir diesem Begriff gegeben haben, als Transzendenz, das heißt, um Nietzsches Worte zu wiederholen: als eine Brücke und nicht als Endpunkt, als ein Durchgang und nicht als Ziel. Der Humanismus behauptet sich nur, wenn er sich selbst entgeht, wie ein Boden, der unter den Füßen zurückweicht, obwohl er der Boden ist, auf den der Mensch sich wirklich stellen kann» (aaO. 89).

[9] In Totem und Tabu erklärt Freud, die Religion bedeute irgendwie den Sieg des Wirklichkeitsprinzips über das Lustprinzip, aber auf eine mythische Weise, daher sei sie zugleich höchste Darstellung des Wunschverzichtes und höchste Darstellung der Wunscherfüllung (vgl. 272). Im Rahmen seiner Spekulationen über den Todestrieb und den Lebenstrieb bemerkt Freud, wie der Mensch sich durch die «Kultur» eine einst den Göttern beigelegte Macht aneignet, und wie er sich hinfort mit dieser von einer für die Allmacht des Wunsches schwer zu duldenden Begrenztheit auseinandersetzt. Das ist das Thema von Das Unbehagen in der Kultur. Es gibt keine dringlichere und schwierigere Aufgabe für den Menschen als die Hinwendung des Wunsches auf das Endliche. Der Mensch muß das harte Gesetz der Realität lernen. Die infantile Haltung ist dazu bestimmt, überwunden zu werden; die Menschen können nicht für immer Kinder bleiben, sie müssen sich endlich in die feindliche Welt hineinwagen (vgl. Die Zukunft einer Illusion 135).

[10] Wir haben diese Analysen ausführlich entwickelt in einem jüngst erschienenen Werk, in dem sich außerdem eine große Anzahl von Bezugnahmen auf moderne anthropologische Lehren und Systeme findet; es sei uns gestattet, hier auf dieses Buch zu verweisen: B. Bro, L'homme et les sacrements. Faut-il encore pratiquer? = Foi vivante (Paris 1967). Siehe besonders die bibliographischen Angaben zu: Signes et symboles 419; l'homme dans le temps 428; l'assemblée chrétienne 416; la révolution du dialogue 39–54; vgl. Stichwortregister unter Anthropologie, Historicité, Langage, Symbole, Temps, Analyse structurale.

[11] Vgl. J.-M. Pohier, Au nom du Père: Esprit (März und April 1966; P. Ricœur, De l'interprétation (Paris 1965) an mehreren Stellen, besonders 242ff, der Freuds Analysen, vor allem aus Die Zukunft einer Illusion aufgreift.

[12] A. de Peretti, Carl Rogers ou les paradoxes de la présence: Les Études (Februar 1967) 155–156.

[13] Daß die liturgischen Reformen – zumindest allem Anschein nach – so ohne jede Berücksichtigung der Untersuchungen der Psychologen und Anthropologen zustande kommen konnten, erscheint uns als ein leider allzu vielsagendes Zeichen unserer mangelnden Aufmerksamkeit für die Realität. Glücklicherweise scheint sich hier eine Besserung anzubahnen. Daß aber 20 Jahre lang liturgische Forschungen betrieben werden konnten, die im übrigen von hoher Qualität sind, fast ohne irgendeine psychologische Fundierung, ist ein Zeichen einer verhängnisvollen Rückständigkeit kirchlichen Denkens. Daß ein Kongreß wie der von Angers (1962) über «Liturgie und geistliches Leben» abgehalten werden konnte, ohne die geringste Beteiligung eines Spezialisten der Wissenschaften vom Menschen, scheint uns zu einer entscheidenden Frage über den Realismus des «geistlichen» Lebens oder der Liturgie zu berechtigen, die uns dort zum Studium empfohlen wurde.

[14] Vgl. B. Bro aaO., La révolution du dialogue 39–55; Aimer ou subir la liturgie 247–270 und L'assemblée chrétienne, Bibliographie 416–419.

[15] Vgl. ders. Le collectif n'est pas le communautaire 327–329. Man muß sich entschieden gegen die Dummheit wehren, die häufig dazu führt, Gemeinwohl (also ein übergeordnetes) mit kollektiver Tätigkeit und Wohl des Einzelnen (also untergeordnetes) mit privatem Handeln gleichzusetzen. Ein privates Handeln, wenn es wirklich ein geistiges Tun ist, stellt von Natur aus einen Akt der Gemeinschaft dar; wenn es geistig ist, ist es notwendig geöffnet. Es ist daher unnütz, sich auf den Vorrang des Gemeinwohles über das Wohl des Einzelnen zu berufen, um die Überordnung einer kollektiven Handlung über eine individuelle oder innere Haltung zu motivieren. Das wahrhaft «innere» Tun ist niemals in die Grenzen des Individuums eingeschlossen, sondern als Gipfel persönlichen Tätigseins ist es für die gesamte Gemeinschaft der Geister geöffnet. Man kann im Gegenteil sagen: Je mehr eine Handlung persönlich und personalisiert ist, desto mehr bringt sie eine geistige Natur zum Ausdruck, desto universaler ist sie.

[16] Bekanntlich hat sich Thomas, wie uns scheint mit Recht, ausführlich über diese Tugenden des Verhältnisses zum anderen ausgelassen. Bei diesen Ausführungen spricht er vom Kult, vom Gebet und allen Handlungen, die mit der Religion zusammenhängen.

17 G. Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire (Paris 1963); P. Ricœur, De l'interprétation. Essai sur Freud aaO.; vgl. auch B. Bro aaO. Les symboles et leur revanche; Pouvons-nous nous passer des symboles?; Des symboles religieux; Le Christ et les symboles; Foi et sacrements 167–246; und detaillierte Bibliographie 420–428.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

BERNARD BRO

Geboren am 22. Mai 1925 in Paris, Dominikaner, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Philosophischen Fakultät und am Institut Catholique in Paris, an den Fakultäten von Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie (1959). Er war Dogmatikprofessor in Saulchoir und ist seit 1964 Generaldirektor des Verlages «Éditions du Cerf».

Jan Groot

Welt und Sakrament

Eines der auffälligsten und auch wohl der am freudigsten begrüßten Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils war der Vorgang, daß sich die katholische Kirche der dienenden Aufgabe mehr bewußt wurde, welche die Kirche Christi nach Gottes Willen für das Heil der Menschheit und damit der ganzen Welt zu erfüllen hat. Der Gesichtswinkel, unter dem sie das in Christus geoffenbarte Heil sieht, das in der Kirche bewußt und ausdrücklich – wenn auch in großer Unvollkommenheit und Bedrohtheit – gelebt und bekannt wird, hat sich gegenüber dem unmittelbar vorausgehenden Glaubensbewußtsein bedeutend erweitert. Die Kirche hat nun mehr Blick und Aufmerksamkeit für die Universalität des göttlichen Heilshandelns von Beginn der Menschheitsgeschichte an; auch für das Heilshandeln in Zeiten, als von Kirche im Sinn einer um die besondere Offenbarung versammelten Gläubigengemeinschaft noch keine Rede sein konnte. Sie hat deshalb auch aus ihrem Glauben heraus in nichtchristlichen Kulturen und Völkern Elemente des Heils entdeckt, durch welche die Macht des Bösen heilsam im Zaum gehalten wird und das fragende Suchen nach dem tiefsten Lebenssinn nicht ganz vergeblich war. Der Zusammenhang von Schöpfung und Neuschöpfung, von Welt und Kirche in dem einen werdenden Gottesreich hat angefangen, sich in ihrem gläubigen Bewußtsein deutlicher abzuzeichnen. Das geht einher mit wachsender Achtung vor der Welt und der menschlichen Arbeit zur Humanisierung der Welt als wichtigen Elementen des Reiches Gottes, aber auch mit einer unvermeidlichen Relativierung der Bedeutung der Kirche in der Zeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi. Nicht die Kirche als eine Gemeinschaft besonders Berufener und Gesandter, sondern das universale Gottesreich zeigt sich als die Wirklichkeit, um die es Gott bei seinem Heilshandeln geht. Denn nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes als vollendete Einheit von allem und aller unter Christus als dem einen friedenstiftenden Haupt ist das *eschaton*, zu dem die ganze Menschheitsgeschichte unterwegs ist.

Damit hat eine bewußte Bewegung begonnen, welche die Kirche immer mehr aus dem bisherigen Mittelpunkt hinausrückt.[1] Die Kirche will sich nicht mehr als den Mittelpunkt betrachten, um den sich die ganze Menschheitsgeschichte dreht, wenn sie auch weiß, daß sie in dieser Geschichte eine eigengeartete und wichtige Aufgabe zu erfüllen hat. In gläubigem Gehorsam will sie lediglich ein lebendiger Hinweis auf den eigentlichen Mittelpunkt der ganzen Schöpfung sein: auf den Frieden, der Christus ist und der in Christus für alle und für alles da ist. Sie will nur dienendes Werkzeug ihres Herrn sein, lebendige Figurierung seines Heilsreiches der Gerechtigkeit und des Friedens. Darum hat sie sich in der dogmatischen Konstitution über die Kirche als Widerschein jenes Lichtes bezeichnet, welches das Licht für alle Völker ist.[2] Und in demselben Zusammenhang hat sie sich selbst «in Christus gleichsam das Sakrament» genannt, «das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit».

Das war nicht einfach ein gedanklicher Einfall, sondern «die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen»; und deshalb wollte die katholische Kirche «ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären». Die Ausrichtung auf die ganze Welt im Dienste dessen, der das Haupt der ganzen Schöpfung ist, wollte sie so deutlich wie möglich zum Ausdruck gebracht sehen. Darum wurde die Idee von der Kirche als *sacramentum mundi* ein beständi-

ges Thema, das nicht nur in der dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» des öfteren wiederkehrt,[3] sondern auch in der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» mit deutlicher Absicht wieder aufgenommen wurde und zwar in Zusammenhang mit der heutigen Entwicklung zur Einheit und mit dem Prozeß einer gesunden Sozialisation und Vergesellschaftung im bürgerlichen und wirtschaftlichen Bereich.[4]

Zu einer umfassenden Ausarbeitung dieses Gedankens ist es beim zweiten Vatikanischen Konzil nicht gekommen. Für die tiefere theologische Durchdenkung bleibt noch viel Raum. Die Tatsache, daß man unter Ansporn mehrerer Kardinäle und Bischöfe dieses Thema von der Kirche als *sacramentum mundi* so bewußt anschlagen wollte, hat damit jedoch nicht ihre Bedeutsamkeit verloren. Übrigens ist dieses Thema die Fortsetzung eines originär patristischen Themas,[5] und es wird auch in diesem Zusammenhang verstanden und gedeutet werden müssen, wenn es sich in seinem ganzen Reichtum vor unserm Geist entfalten soll. Allerdings ist die Erklärung des Wortes «Sakrament» als «Zeichen und Werkzeug», wie sie in der Konstitution «Lumen gentium» gegeben wird, in ihrer Abstraktheit nicht imstande, den vollen Reichtum dessen ahnen zu lassen, was mit dem sakramentalen Charakter der Kirche eigentlich gemeint ist.

1. Die Kirche als Heilssakrament

Wenn wir sagen, die Kirche sei ihrem tiefsten Wesen nach «sakramental», so gebrauchen wir dieses Wort nicht in jenem festgelegten Sinn, in dem man es seit langer Zeit gebraucht hat, sondern in jener breiteren und reicheren Bedeutung, die es ursprünglich hatte. Wie das griechische *mystärion*, mit dem es anfangs nahezu bedeutungsgleich war, weist das Wort «Sakrament» auf eine im menschlichen und (angesichts des sozialen Charakters des Menschen) auch im mitmenschlichen Leben Gestalt gewordene, historisch aufweisbare Erscheinung göttlichen Heils hin, die in dieser Form wirkend gegenwärtig ist. So wurde Christus z. B. von Augustinus das Sakrament Gottes genannt,[6] und die Kirche hieß bei Cyprian das Einheitssakrament.[7] Auch Israel kann in diesem Sinne Heilssakrament genannt werden. Diese im menschlichen Leben Gestalt gewordene Heilsgegenwart Gottes geht zusammen mit dem vom Geist inspirierten Glaubenswort, das diese irdische Gestalt in ihrem Geheimnissinn und bis in die Tiefe durchleuchtet und deutet und so vor drohenden Mißdeutungen schützt. Nur im Licht dieses Wortes und demnach im Glauben kann die Kirche als Heilssakrament ihre Aufgabe erfüllen.

Das göttliche Heil, das in solcher menschlichen Form greifbar in unserer Geschichte wirkt, könnte man in kurzen Zügen also umschreiben: Der lebendige und menschenfreundliche Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, tritt mit der Menschheit in Gemeinschaft, um in ihr seine Herrschaft des Lebens, der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens auszuüben und so das Gottesreich auf Erden aufzurichten. Darin offenbart sich nicht nur die Herrlichkeit Gottes, sondern auch die Geschichte der Menschen und das Dasein der ganzen Welt offenbaren damit ihren tiefsten, von Gott beabsichtigten Sinn und gelangen zu der ihnen eigentümlichen Vollkommenheit. Frucht dieser liebevollen göttlichen Herrschaft, die auch den in Sünde gefallenen Menschen nicht ausschließt und deshalb den Charakter der Versöhnung und Erlösung trägt, ist die zum gehorsamen Knecht Jahwes, zum Volk Gottes werdende Menschheit, die in der Einmütigkeit des Glaubens und der Liebe die Erde bewohnt und so die ganze Welt am Frieden des Gottesreiches teilnehmen läßt. So offenbart sich in der Religion und im Kultus des Menschen, in die die ganze Kulturarbeit an der Welt aufgenommen ist, die liebevolle Herrschaft Gottes in der Geschichte. Das kultische Handeln der Menschheit in ihrer Einheit als «Volk Gottes» ist die unserer Geschichte immanente Form des göttlichen Heils.

Das göttliche Heil war von Anfang an für die ganze Menschheit bestimmt. Deshalb wurde die Menschheit von Anfang an als Ganzes mit der Bestimmung zur *communio sanctorum* auf den Weg geschickt.[8] Sie wurde geschaffen, um «Volk Gottes» zu sein. Denn der Gott des Heils ist derselbe wie der Schöpfer des Himmels und der Erde. Schöpfung und Heil gehen Hand in Hand. Im Lauf der Geschichte findet jedoch eine fortschreitende Verdichtung des göttlichen Heilshandelns statt, so daß die in unsrer Geschichte gegenwärtige Heilsgestalt deutlichere, ausdrücklichere Konturen annimmt. Somit zeigt die Heilsgeschichte bestimmte Zäsuren und Gliederungen, durch die eine bestimmte Periodisierung möglich wird. Nachdem es in einer gewissen Anonymität begonnen hatte, in der es sich noch immer bei den sogenannten nichtchristlichen Völkern und Kulturen befindet, tritt das Heil hervor und wird sichtbarer in Abraham und seiner Nachkommenschaft, bis es sich in Christus als dem *eschaton* der ganzen Geschichte vollendet, um von ihm aus in unser Leben hineinzuwirken und es zur

Endvollendung der ganzen Gsechichte bei der Wiederkunft Christi hinzuführen. Als Sakrament des göttlichen Heils muß die Kirche deshalb in ihrer heutigen Phase ein ausdrücklicher Hinweis sein auf alles, was sich in Christus vollendet hat, was von ihm her heute geschieht und in Zukunft geschehen wird. Nur so ist sie getreues Abbild des Heils in dessen ganzer Dynamik, wie es im Leben der Kirche selbst wirkend gegenwärtig ist. Das gläubige Bekennen und Leben dieses dynamischen Heils mit seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist deshalb ein unentbehrlicher Aspekt der Sakramentalität der Kirche und aller kirchlichen sakramentalen Handlungen. In diesem gläubigen Bekennen und Leben bekennt sich die Kirche zu dem in ihr heilvoll gegenwärtigen Heilsgott, beantwortet sie mit einem Liebeswerk die Liebesinitiative Gottes, die die ganze Welt umspannt und sie wirkend zu dieser Antwort aufruft.

2. *Die Kirche als messianisches Heilssakrament*

Die Kirche in ihrer heutigen Phase ist Heilssakrament, insofern sie die Verkörperung der messianischen Erlöserherrschaft Christi ist, die sich in ihr über die ganze Menschheit und die ganze Welt ausbreitet. In dieser Hinsicht nimmt sie an der Messianität und Universalität der heilvollen Herrschaft Christi teil.

Mit Christus hat in der Heilsgeschichte eine neue, endgültige Phase begonnen, die Phase der Fülle der Zeiten. In Christus ist das *eschaton* in Sicht gekommen; es kam aber nur in ihm in Sicht, und zwar so, daß es sich in ihm als dem von Gott gesetzten Haupt der ganzen Menschheit offenbarte, das im Namen der ganzen Menschheit das zur Fülle gekommene Heil annahm, indem er stellvertretend für die ganze Menschheit das Gott wohlgefällige Opfer darbrachte und damit der eine Mittler für die ganze Menschheit war. Das in Christus zur Offenbarung gekommene *eschaton* zeigte sich also in einer deutlichen Struktur der Mitmenschlichkeit, in welcher Gottes allumfassende Menschenliebe Gestalt bekam. Und weil in Christus als Messias die ganze Menschheit stellvertretend geheilt, geheiligt und geeint ist, gilt das auch von der Welt, auf die die Menschheit ebenso untrennbar wie auf den Mitmenschen bezogen ist. Mensch und Welt erhielten in Christus das eine von Gott gesetzte Haupt, in dem sie grundsätzlich ihre eschatologische Heilsvollendung, ihren von Gott gegebenen «Frieden» fanden.

Das Neue, das in der Fülle des Heils in Christus anbrach, war charakterisiert durch die endgültige Aufnahme der Menschheit in die Heilsgemeinschaft mit Gott. In Christus wurde die Menschheit, die unter der Gewalt des Bösen lebte, endgültig neugeschaffen zum «neuen Menschen», der Gott dienend im Frieden die Erde bewohnt und damit dem Gottesreich Gestalt gibt. Obwohl sich diese entscheidende Wendung schon in der Menschwerdung des Sohnes Gottes als ein nicht mehr ungeschehen zu machendes Ereignis vollzog, entfaltete sie sich auf historischer Ebene in Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu. Darin wurde das angenommene «Fleisch der Sünde» ein für allemal in einen gehorsamen Knecht Jahwes verwandelt; sündiger menschlicher Eigensinn wurde zu einem gehorsamen Amen umgeformt und zum Heil der vielen mit dem Glanz der Herrlichkeit gekrönt. Unter das Zeichen dieses «Amen», welches das Wohlgefallen des Vaters fand, ist von nun an die ganze Menschheit und die ganze Welt gestellt – endgültig. In Christus sind Mensch und Welt schon zu ihrer von Gott beabsichtigten Vollendung gekommen, wenn sie die Last der Sünde auch noch niederdrückt.

Mit diesem von Christus gesprochenen und gelebten Amen hat, im Vergleich mit dem in Israel geoffenbarten Heil, eine fortschreitende Heilsverinnerlichung stattgefunden, die einer innigeren Nähe des Heilsgottes entspricht. Israel als stellvertretendes «Volk Gottes», in dem alle Geschlechter der Erde gesegnet sein sollten, war ja noch nicht auf diese endgültige Weise im Jasagen zum Gotteswillen gegründet. Es erwartete deshalb noch den Tag, da Gott seinen Geist über alle Menschen ausgießen sollte;[9] es war noch nicht «Sohn Gottes», in dem die Gottheit in ihrer ganzen Fülle Wohnung genommen hatte. Im Stellvertreter Israel als gehorsamem Knecht Jahwes war die Menschheit noch nicht so endgültig unter das Zeichen des Jawortes zu Gottes Friedenswillen gestellt. Christus ist denn auch die Vollendung Israels, der «Rest», der als einsamer einzelner der vollkommene Knecht Jahwes wurde – zum Heil der ganzen Menschheit. In Christus hat Gott denn auch in seiner ganzen Fülle Wohnung genommen (Kol 1, 19). Und diese Einwohnung Gottes brachte eine Salbung mit dem Geist zur Teilnahme an all seinen Gaben mit sich. Dank dieser Einwohnung Gottes und des inneren Antriebs durch den Geist kam diese vollkommene Zustimmung zu Gottes Willen im Namen der ganzen Menschheit zustande, die ein für allemal geschah und vom Vater für immer in Wohlgefallen angenommen wurde. Dieses Amen ist im verherr-

lichten Christus, der zur Rechten des Vaters thront, endgültig in Kraft getreten, und in ihm herrscht er über die ganze Geschichte, um dort im Gehorsam Ordnung und Frieden zu schaffen. Mit Christus ist also die ganze Menschheit und das Leben auf dieser Erde endgültig in das vom Vater angenommene Ja zu seinem Willen aufgenommen. Niemals mehr wird die geschichtliche Wirklichkeit dieses Ja aus der Weltgeschichte wegzudenken sein. Als eschatologische Gestalt göttlichen Heils ist es das Ursakrament, dem die gesamte Menschheit von nun an gegenübergestellt werden wird, um an diesem Heil teilzunehmen und selbst dessen sakramentale Gestalt zu werden. Das wird aber in ganzem Umfang erst geschehen, wenn die volle Herrlichkeit der Kinder Gottes angebrochen ist, am Ende der Zeiten, wenn Gott alles in allen sein wird.[10]

In der Zeit aber, die seit Auferstehung und Himmelfahrt noch durchlebt werden muß, bis die Endvollendung des Alls Wirklichkeit sein wird, bleibt dieses friedenschaffende Amen Christi in der Kirche sakramental gegenwärtig, genauer: in der Glaubenstreue der Kirche als Christi Leib, die eine in der Geschichte stets gegenwärtige Treue sein wird. Die nicht nachlassende Treue der Kirche als ganzer, in die die einzelnen Gläubigen aufgenommen werden, um daraus zu leben, ist die unserer zeitgenössischen Geschichte stets immanente Verkörperung des in Christus endgültig gesprochenen Amens. Als Treue der Kirche als ganzer steht sie in Strukturbeziehung zum Dienst an Wort und Sakrament, deren sich Christus als lebenspendendes Haupt bedient, um die Kirche in ihrer Glaubenstreue ohne Unterlaß zu festigen, zu nähren und zu formen. Christus selbst bewirkt ja durch seinen Geist diese stete Treue seiner Braut. Er nimmt sie in seine eigene Treue zum Willen des Vaters auf, bewirkt in der Kirche das Echo seines eigenen Amens. Und diese Treue der Kirche drückt sich selbst bewußt und öffentlich in der sakramentalen Liturgie aus, in der die Antwort auf Gottes Wort gegeben wird.

Wie das Opfer Christi, des Messias, als stellvertretendes Opfer der ganzen Menschheit stand und also als Liebesdienst an der Menschheit geschah, so hat auch das Opfer der Kirche in Gemeinschaft mit Christus als Sakrament des Opfers Christi den Charakter der Stellvertretung und geschieht somit für das Heil der ganzen Menschheit. Ihre Fürbitte für das Heil der ganzen Welt ist Sakrament der allmächtigen hohenpriesterlichen Fürbitte Christi, deren Einfluß zweifellos weiter reicht als bis an die Grenzen der Kirche, die aber nur in der Form der kirchlichen Fürbitte in der Welt offenbar wird. Im kirchlichen Opfer der Annahme des göttlichen Willens in Gemeinschaft mit Christus kraft dessen Geistes drückt sich auch die menschliche Zustimmung zu Gottes Willen aus, wie sie unter dem Einfluß der Heilsherrschaft Christi auch außerhalb der Grenzen der Kirche zu erwarten ist. In der Kirche wird in dieser Stellvertretung das Heil der ganzen Welt offenbar.

3. Die Kirche als Sakrament der Welteinheit

Gerade als messianisches Volk Gottes, in dem das Heil der ganzen Menschheit nach Art der Stellvertretung in der Geschichte beständige Gestalt angenommen hat, ist die Kirche das stets gegenwärtige Sakrament der Einheit des ganzen Menschengeschlechts und damit der ganzen bewohnten Welt. Und weil das stellvertretende Leben und Handeln der messianischen Kirche zutiefst Sakrament des stellvertretenden Opfers Christi als Messias ist, ist die Kirche zutiefst *sacramentum mundi* als Sakrament des verherrlichten Herrn, in dem die ganze Menschheit und die von ihr bewohnte Welt im Prinzip, aber sehr real endgültig auf den Weg zur Glorie des Endfriedens gebracht wurden.

Bei dieser Einheit und diesem Frieden geht es denn auch nicht um die eine oder andere Form der Mitmenschlichkeit nach eigenem Zuschnitt, sondern um jene Form der Mitmenschlichkeit, die in Christus als dem neuen Menschen exemplarisch verkörpert ist und durch ihn auch in der Kirche sakramental gegenwärtiggesetzt wird. Es geht um Einheit und Frieden «in Christus». Deshalb ist Gemeinschaft mit Christus und durch ihn mit dem Vater die Wurzel dieser menschlichen Einheit, die wahrlich zum Frieden dient. Will man in der Geschichte der Menschheit also echte und heilsame Einheit und wahrhaften Frieden entdecken, werden diese Einheit und dieser Friede einen christlichen Charakter haben und deshalb in ihrer ganzen Art auf Christus und seine Kirche bezogen sein müssen. Sie werden von innen her auf eine Ausdrücklichkeit ausgerichtet sein müssen, wie sie in der Kirche als Leib Christi zum Heil der ganzen Welt stellvertretend gegenwärtig ist.

Mit Recht wird deshalb in der dogmatischen Konstitution über die Kirche die Gemeinschaft mit Gott eher erwähnt als die Gemeinschaft der Menschen untereinander, und zwar in bewußtem Gegensatz zu dem im Jahre 1963 vorgelegten Entwurf. Nur diese so geartete Mitmenschlichkeit, die aus Gottes Geist in der Menschheit Christi Fleisch an-

genommen hat und also aus Gott geboren ist, bringt wahrhaft Einheit und Frieden für Mensch und Welt mit sich. Liebe für den Mitmenschen ist demnach auch nur dann eine Heilsnähe, wenn sie Verkörperung der in Christus verkörperten Liebe Gottes ist. In Gemeinschaft mit Christus wissen wir, wann das der Fall ist. Es geschieht, wenn menschliche Liebe sich vornehmlich den Kleinen und Verachteten, den Hungernden und Dürstenden zuwendet (Mt 25, 31–46), wenn sie sich nicht selbst sucht, alles erträgt, alles hofft und alles duldet (1 Kor 13, 1–8), wenn sie treu ist bis zum Ende (Eph 5,25 f) und deshalb durch die Untreue des andern nicht ausgelöscht wird.

Der Welt wird denn auch gedient mit der ausdrücklichen Sichtbarmachung ihrer eigentlichen Einheit und ihres eigentlichen Friedens durch die Kirche als «Leib Christi». Ohne diese stellvertretende ausdrückliche Sichtbarmachung wüßte sie nicht, was sie eigentlich meint, wenn sie ehrlich nach Einheit und Frieden auf der Suche ist. Deshalb behalten diese Einheit und dieser Friede, die doch in der Welt auf dem Weg zur Verwirklichung sind, außerhalb der Kirche eine gewisse Anonymität und drohen als die von Gott entzündete Liebesflamme vom sündigen menschlichen Eigensinn gelöscht zu werden, durch den das Heil für eine Schüssel Linsenbrei verschachert werden kann. Die Kirche soll denn auch nach der Absicht Christi in der Welt ein strahlendes Licht auf dem Leuchter sein, eine Gottesstadt auf dem Berge, durch die für die ganze Welt sichtbar wird, was ihr zum Heil und Frieden dient.

Stellvertretung ist nicht dasselbe wie «halbe Arbeit». Bei der Stellvertretung geht es gerade um das Heil, das für die ganze Welt bestimmt ist und dem sich also die ganze Welt einzufügen hat. In der Stellvertretung ist das heilvolle Handeln Gottes an der Welt gegenwärtig. Darum ist die Kirche nicht nur ein aufgerichtetes Zeichen, durch das der Welt ihr eigentlicher Friede bekannt gemacht wird; sie ist auch wirkendes Werkzeug dieses Friedens als Verkörperung der friedenstiftenden Herrschaft Christi, die sich, in ihr wirkend, über die ganze Welt erstreckt. Die Kirche weiß nicht nur etwas bewußt und ausdrücklich, was sich an der Welt geheimnisvoll vollzieht, jedoch von der Welt so nicht gewußt wird; sie verkündigt also nicht nur das Reich Gottes, das sich verborgen in der Welt aufrichtet – als Verkörperung dieses Reiches, das in Christus stellvertretend zur Vollendung kam, ist sie auch in das weltumfassende heilvolle Wirken ihres Herrn aufgenommen, der sie mit sich als Braut verbunden hat; deshalb ist sie auch wirkendes Werkzeug oder Sakrament des Heils. Das ist sie in ihrem ganzen Dasein, das ein Dasein in der Welt und für die Welt ist, und deshalb als Dasein in ihr die Welt heilsam beeinflußt: in der Kraft des Geistes, der in ihr wohnt. Sie ist auch wirkendes Werkzeug der Welteinheit, wenn sie Christus verkündigt als unsern Frieden, «der die zwei Welten eins gemacht hat und die Trennmauer, die Feindschaft, niedergerissen hat. Durch sein Fleisch hat er das Gesetz der Gebote und Satzungen aufgehoben» (Eph 2, 14 f); denn in dieser Verkündigung ist Christus selbst gegenwärtig, indem er die Welt mächtig zur Einheit zusammenruft. Darüber hinaus ist sie wirkendes Werkzeug, insofern sie in Opfergemeinschaft mit ihrem Herrn vereinigt ist und ihre bräutliche Fürbitte für das Heil der ganzen Welt eingebettet ist in die mächtige Fürbitte des Lammes, das für die ganze Welt geschlachtet wurde. So reicht der heilsame Einfluß der Kirche weiter als bis zu jenen Orten, wo sie ihre Stimme tatsächlich erheben und ihre Liturgie tatsächlich feiern kann. Mit ihrer Fürbitte, die getragen wird von der Fürbitte Christi, den sie verkörpert, reicht sie bis an die Grenzen der Erde und der Zeiten, so daß auch das anonym bleibende Heil in der Welt nicht ohne sie zustande kommt.

Obwohl der Messias und sein messianisches Volk auf geheimnisvolle Weise identisch sind, muß trotzdem der rein sakramentale Charakter dieser Identität berücksichtigt werden. Die sakramentale Gestalt der Kirche ist nämlich klar unterschieden von dem Geheimnis, das sie darstellt. Außerdem ist die Kirche nur eine vorübergehende Gestalt des in ihr wirkend gegenwärtigen Gottesreiches. Die Kirche ist noch nicht das Gottesreich in seiner eschatologischen Vollendung.

Dieser Zwischenzeit-Charakter der Kirche als messianisches Sakrament der Einheit der ganzen Menschheit und der ganzen Welt offenbart sich mehr als deutlich in ihrem ganzen irdisch-empirischen Leben, das von Unvollkommenheiten und Sünden durchsetzt ist. Dadurch wird das in ihr gegenwärtige wirkende Heil manchmal mehr verdunkelt als offenbar gemacht. Nicht ohne Grund wurde in der ehemaligen Apologetik von Zeiten gesprochen, in denen die Kennzeichen der einen Kirche verdunkelt waren. Die Kirche ist denn auch keineswegs immer in gleichem Maße ein helles Licht auf dem Leuchter oder das salzende Salz der Erde. Und dieser durch Sünde verursachte Funktionsverlust bedroht nicht nur die Laien, sondern ebensosehr die Träger des besonderen Amtes, so

daß im Dienst am Wort und Sakrament die friedenstiftende und liebeweckende Herrschaft Christi in der Gestalt der Dienstbarkeit nicht immer gleich transparent wird.

Nichtsdestoweniger ist in dieser empirischen Wirklichkeit, die man meistens schlechthin Kirche zu nennen pflegt, nicht nur das Geheimnis der Kirche als Leib Christi, als Gemeinschaft der Heiligen, als makellose Braut Christi gegenwärtig, sondern dieses Geheimnis ist darin, trotz der Brüchigkeit des Gefäßes, sogar ohne Unterbrechung und auf immer gegenwärtig. Die Pforten der Unterwelt können das in ihr gegenwärtige Geheimnis niemals vernichten. Die in ihr entzündete Flamme kann nie ganz ausgelöscht werden. Die in ihr Wirklichkeit gewordene Vereinigung mit Gott, ausfächernd in eine Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, kann niemals mehr ganz aus der Geschichte der Menschheit verschwinden. Gerade darin offenbart sich der endgültige Charakter des in Christus verwirklichten Heils.

Dieses bleibende Geheimnis der Kirche als Leib Christi erscheint in ihrem Leben, wenn sie sich als Gemeinschaft der Gläubigen – gemäß dem Auftrag ihres Herrn – gläubig um Wort und Sakrament versammelt, in denen der Herr selbst redend und handelnd in ihrer Mitte ist, um sie mit sich gleichförmig zu machen und zu stärken. Dann äußert sich die Kirche nämlich – inmitten aller Wechselfälle, denen sie unterworfen ist – so, wie sie eigentlich ist, sein kann und sein soll kraft des in ihr gegenwärtig gesetzten und gehaltenen Geheimnisses, kraft des bleibend in ihr wohnenden Geistes. Dann hält sie sich sozusagen selbst den Spiegel vor, in dem sie sehen kann, wer sie eigentlich inmitten der Welt ist. Dann steht sie unter dem vom Herrn gegebenen Zeichen ihres Auftrags.

Was vom Geheimnis der Kirche gilt, gilt auch von ihrer Einheit, die diesem Geheimnis entspringt. Obwohl das tatsächliche Leben dieser Einheit manchmal und in mancher Hinsicht ungenügend ist und es manchmal Christi dienende Liebe mehr verdunkelt als offenbart, ist doch (mitten in diesem bedenklichen Leben) die Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die in der gemeinsamen Einheit aller mit dem Herrn wurzelt, in der von Christus selbst gewollten und instandgehaltenen Form in ihrer Mitte bleibend gegenwärtig. So ist sie in ihr zugegen als ein bleibendes Korrektiv zunächst für sie selbst, dann aber auch für die ganze Menschheit.

Die Heilseinheit und der Friede der ganzen Welt, deren wirkendes Sakrament die Kirche ist, treten also auch im Leben der Kirche nicht immer auf dieselbe nachdrückliche Weise in den Vordergrund; die Verdunkelung dieser Einheit in ihrem empirischen Leben bringt ja ein gewisses Maß von Anonymität mit sich. Aber das hindert nicht, daß diese Anonymität immer wieder aufgehoben werden kann: in der kirchlichen Gemeinschaft um den Tisch des Herrn, wo die Kirche vom Herrn ausdrücklich in die rechte Ordnung berufen wird. So ist die Kirche messianisches Sakrament des Heils der Welt auf typisch zwischenzeitliche Art, in der sich die ganze Spannung zwischen Sein und Sollen, zwischen dem bereits gekommenen und doch noch kommenden Gottesreich wiederfindet. Sie ist *sacramentum mundi* mehr dadurch, was Christus durch seinen Geist in ihr wirkt und aufrechterhält, als dadurch, was sie selbst mit diesem ihr gegebenen Auftrag und dieser Möglichkeit tut. Darum muß sie *sacramentum mundi* in aller Bescheidenheit sein, indem sie sich aus Liebe für ihren Herrn und aus Liebe für die Menschheit anstrengt, den ihr gegebenen Auftrag und ihre Möglichkeiten zum Heil der Welt so gut wie möglich zu verwirklichen.

4. Der Kult der Kirche und die profane Kultur

Wie die Kirche in ihrem ganzen Dasein als messianisches Gottesvolk die stellvertretende Darstellung oder das Sakrament des Heils, der Einheit und des Friedens der ganzen Welt ist, so auch ist der Kult der Kirche die stellvertretende Darstellung oder das Sakrament des Kultus, zu dem die ganze Menschheit berufen ist und der mehr oder weniger anonym auch außerhalb der Grenzen der sakramentalen Kirche stattfindet. Der Kult der Kirche geschieht deshalb im Namen der ganzen Menschheit, nicht um den Menschen außerhalb der Kirche von seiner kultischen Pflicht zu entbinden, sondern gerade um ihn an diese Pflicht zu erinnern, ihm die wahre Art dieses zwischenzeitlichen Kultus vorzuleben und ihn damit in der Kraft des «lebendigmachenden Geistes» Christi zur Erfüllung dieser Pflicht aufzurufen. In der Kirche ist der Gott wohlgefällige Kult, in dem sich der Friede auf Erden ankündigt, auf immer in der Geschichte gegenwärtig: als Zeichen der endgültigen Wende, die sich in Christus an der Menschheit vollzogen hat. Der Kult ist das eigentliche Ziel, auf das die ganze Kirche und die ganze Welt in ihrem Dasein ausgerichtet sind. Das hängt damit zusammen, daß Gott das Alpha und das Omega (Offb 1,8) der ganzen Schöpfung ist, der Lebensursprung, dem sich alles als seinem Ziel wird übergeben müssen, um

damit das Leben für immer zu finden. Denn «wenn alles ihm unterworfen ist, wird sich auch der Sohn selbst demjenigen unterwerfen, der ihm das All unterwarf, damit Gott sei alles in allem» (1 Kor 15,28). Christus selbst wußte sich denn auch gesandt, in seinem Dasein den Vater namens der ganzen Schöpfung zu verherrlichen, indem er des Vaters Willen erfüllte und darin den Frieden Gottes offenbar machte. In der Erfüllung dieser Sendung war er der Vielgeliebte des Vaters, an dem dieser sein Wohlgefallen hat (Mt 3, 17; Mk 1,9–11; Lk 3,21 f.).

Dieser Kult ist in Christus Frucht der gnadenvollen Einwohnung Gottes und der damit verbundenen Salbung mit dem Geiste. Bevor der Kult also Rückkehr des Menschen zu seinem lebenspendenden Ursprung wird, ist er zunächst eine Äußerung des vorangehenden göttlichen Entgegenkommens. Darum hat der Kult dieses Entgegenkommens in Christus die Gestalt der Heilsherrschaft Gottes, die auf menschlicher Ebene nur in ein gehorsames Dienen vor Gott übersetzt werden kann. Auch in der Kirche ist der Kult, der stellvertretend geschieht, in seiner authentischen Form ganz und gar Frucht der gnadenvollen Einwohnung des Geistes Christi, in dem sich die Braut bei Feiern, die von Christus selbst eingesetzt wurden, gemeinsam mit dem Bräutigam opfert: als ein geistiges Opfer, das dem Vater durch Christus Jesus wohlgefällig ist (1 Petr 2,5). Der Kult der Kirche ist also Sakrament des in ihr wirkend gegenwärtigen Kultus des verherrlichten Christus, der die ganze Menschheit in seinen Kult einbeziehen will. Er geschieht denn auch zum Nutzen der ganzen Welt.

Als Übergabe ihrer selbst an Gott mit allem, was zu ihrem Dasein in der Welt gehört, ist der Kultus der Kirche die Äußerung ihrer Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit Gott; seinem ganzen Wesen nach ist er Bekenntnis und Zeugnis ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und Liebe.[11] Darum ist keine Kulthandlung der Kirche denkbar ohne Glauben, der sich liebevoll der alle umfassenden Menschenliebe des Vaters übergibt und in dem sie hoffnungsvoll nach der von ihm zu erwartenden Vollendung von allem ausschaut. Dabei handelt es sich um den Glauben der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, als Leib Christi, also um *den* Glauben, der ohne Unterlaß durch den Geist in ihr lebendig gehalten wird und authentisch von denen überliefert wird, die mit dem Charisma des apostolischen Amtes beschenkt sind. Der Kultus der Kirche ist denn auch wesentlich Gemeinschaftshandlung, eine von Christus selbst ins Leben gerufene und lebendig gehaltene Darstellung seiner für die ganze Menschheit in Kraft gesetzten Kulthandlung. Die ganze irdische Wirklichkeit und die ganze menschliche Beschäftigung mit dieser Wirklichkeit sind als Bestandteil der menschlichen Gesamtwirklichkeit in diesen Kultus der Kirche einbezogen. Kultur und Kult gehören also engstens zusammen. Das heißt aber nicht, daß jede kulturelle und kultivierende Tätigkeit als solche schon kultische Bedeutung hat. Der Kult richtet sich ja an Gott, den wir verehren, indem wir seine Herrschaft wahrhaft anerkennen. Die Kultur dagegen ist ihrer ganzen Art nach nicht unmittelbar auf Gott gerichtet, sondern auf die Welt als ihr Arbeitsfeld und auf den Menschen als ihr Subjekt, ihre Norm und ihr Ziel. In der Kultur entfaltet der Mensch seine menschlichen Möglichkeiten des Bewohnens und Bewohnbarmachens der Welt, bei denen Menschlichkeit die Richtschnur ist. Während sich Kultus um den Tisch des Herrn konzentriert, geht Kultur (z. B.) von der Werkbank, vom Atelier, vom Arbeitszimmer, vom Parlament aus oder vollzieht sich auf dem Felde. Dem Leben nach dem Taschenkalender fehlt deshalb von sich aus die kultische Dimension, es sei denn, daß diese aus religiösen Motiven in sie eingebracht wurde. Der irdische Fortschritt, so wichtig er auch sein und mit dem Plan des Schöpfers übereinstimmen mag, kann deshalb nicht ohne weiteres mit dem Wachsen des Gottesreiches identifiziert werden, wenn er auch eng damit zusammenhängt.[12]

Der Kult aber als gehorsame Annahme des Willens Gottes, der sein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit in der ganzen Menschheit und in allem Geschaffenen errichten will, ist niemals so einseitig auf Gott ausgerichtet, daß er nicht ebenso alle und alles in ihr religiöses Streben miteinbezöge. Die Gemeinschaft mit dem Herrn führt die Kirche in die Welt hinein, damit sie dort in einer Kulturarbeit, die mit dem in Christus offenbar gewordenen Gottesreich rechnet, die Dinge der Erde und die ganze menschliche Gemeinschaft in das Gottesreich einfüge. So holt der religiöse Mensch die kleine Welt, in der er lebt und die ein großes Stück seiner menschlichen Existenz ausmacht, aus der Abgeschlossenheit, durch die er sie in seiner Neigung zur Sünde so leicht verabsolutiert, heraus und bringt sie in Beziehung zum Reiche Gottes. Damit wird auch das Leben in der Welt und die Beschäftigung mit den sogenannten profanen Dingen Bestandteil des Opfers, das in Gemeinschft mit Christus am Abendmahlstisch des Herrn geopfert wird. Das Leben nach dem Taschenkalender

wird Element des gottwohlgefälligen geistigen Opfers.

Die Kultur ist dabei sie selbst geblieben: weltlich, innerweltlich. Sie wird aber in den großen Zusammenhang des Gottesreiches aufgenommen, in den sie bei all ihrer Weltlichkeit gehört, weil die ihr zukommende Autonomie nicht absolute Unabhängigkeit bedeutet. Der Kult seinerseits ist religiös geblieben; aber seine Sicht auf den Umfang der Gottesherrschaft hat sich erweitert. Er hat auch das alltägliche Leben in sein Opfer einbezogen; mehr denn je wird so offenbar, daß das eigentliche Opfer nicht im Kirchenraum, sondern im Leben in der Welt stattfindet. Was im Kirchenraum geschieht, ist nur das von Gott aufgerichtete Zeichen, unter dem das ganze menschliche Leben und deshalb auch alle Arbeit stehen soll, sowohl innerhalb wie außerhalb der Gemeinschaft der Kirche, wenn sie wirklich Aufbau und Ausbreitung des Gottesreiches sein will, das – als Vorschuß auf das kommende Gottesreich – schon jetzt in der Welt gegenwärtig ist.

[1] Vgl. G. Martelet, Horizon théologique de la deuxième session du Concile: Nouv. Rev. Théol. 96 (1964) 453 f.

[2] Lumen gentium, Nr. 1 (Herder-Bücherei 270–73).

[3] Lumen gentium, Nr. 9: «...damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei.» – Und Nr. 48: «Auferstanden von den Toten (vgl. Röm 6,9), hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht.»

[4] Gaudium et Spes ‚Nr. 42: «Förderung von Einheit hängt ja mit der letzten Sendung der Kirche zusammen, da sie in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» ist.

[5] Vgl. E. Schillebeeckx, De sakramentele heilseconomie (Bilthoven 1952) 21–107; ders., Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960); ders., Sacrament: Theol. Woordenboek III (Roermond-Maaseik 1958); K. Rahner, Kirche und Sakramente (Freiburg ^{2}1963); B. Rigaux, Das Mysterium der Kirche im Lichte der Schrift: G. Barauna, De Ecclesia I (Freiburg 1966) 199–235; P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils: G. Barauna aaO. 289–312; ders., Sacramenten en Kerk: Bijdragen 17 (1956) 391 ff.; J. Finkenzeller, Sakrament: L. Th. u. K. 9 (Freiburg 1964); G. Philips, De dogmatische constitutie over de Kerk «Lumen gentium» (Antwerpen 1967) 70ff; H. de Lubac, Méditation sur l'Église (Paris 1953) 157ff; O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt 1953).

[6] Epistula 187, 11, 34: PL 33, 845.

[7] Ep. 55,21: PL 3,787 A.

[8] E. Schillebeeckx, Kirche und Menschheit: Concilium 1 (1965) 29ff; K. Rahner, Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 1958) 84 bis 94; Alfons Auer, Kirche und Welt: Mysterium Kirche II (Salzburg 1962) 494ff.

[9] Joel 3,1–5; Apg 2,17–22.

[10] K. Rahner, Kirche und Sakramente 15ff.

[11] P. Smulders, Sacramenten en Kerk: Bijdragen 17 (1965) 399ff; T. van Bavel, Sacrament zonder geloof?: Bijdragen 27 (1966) 357ff.

[12] Vgl. Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes», Nr. 39: «Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann.»

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN GROOT

Geboren am 1. Februar 1908 in Hillegom (Niederlande), 1932 zum Priester geweiht. Er studierte in Nimwegen und doktorierte 1946 in Theologie. Er ist Beauftragter der Holländischen Bischofskonferenz für ökumenische Fragen, Professor für Theologie an den Katholischen Theologischen Hochschulen in Amsterdam und Utrecht und veröffentlichte mehrere Arbeiten über ökumenische Themen.

Jacques Dournes

Die Siebenzahl der Sakramente – Versuch einer Entschlüsselung

Problemstellung

Die theologische Reflexion betätigt sich an einer geoffenbarten und weitergereichten Gegebenheit. Die Weiterreichung aber läßt in speziellen kulturellen Zusammenhängen menschliche Faktoren wirksam werden. Daher muß periodisch die Formulierung neu geklärt werden, nicht allein, um zu einer ausführlichen Aussage zu gelangen (Dogmenentwicklung), sondern zunächst zum Zwecke der Überprüfung. Das erfordert eine Befreiung vom philosophischen Dogmatismus[1] und von der Autorität a priori dieses oder jenes Autors der Vergangenheit. In einem vom Geiste wissenschaftlichen Ernstes durchdrungene Raum, aber auch in der missionarischen Situation sind Zuverlässigkeit und Strenge der Formulierung von maßgeblicher Wichtigkeit. So muß man, wenn man sagt: «Es gibt sieben Sakramente», darauf achten, in welchem Sinne man verstanden wird und was diese Aussage bedeuten soll.

Der Geist macht alles neu; das bedeutet vor allem, daß die Forschung frei ist, denn der Geist macht die Dinge nicht neu ohne uns.

Im Index systematicus des Denzinger heißt es unter dem Titel Sacramenta: non sunt plura vel pauciora quam septem – Es gibt nicht mehr und nicht weniger als sieben; dann folgen acht Belegstellen, doch nur eine davon betrifft die Sache, weil sie effektiv auf einen Text verweist, in dem von «nicht mehr und nicht weniger» die Rede ist: es ist ein Kanon des Konzils von Trient (D 844); vier weitere verweisen auf Texte, die von der restriktiven Formel nur die Zahl sieben enthalten. Der älteste stammt vom Zweiten Konzil von Lyon (1274, D 465). Diese an sich geringfügige Tatsache ist bezeichnend für eine nachtridentinische Mentalität, welche die Dinge juridisch und arithmetisch behandelte, ihre eigenen Auffassungen in die Tradition der Vergangenheit hineinprojizierte und ihr Aussagen unterschob, die nicht in ihr enthalten sind. Mehr als ein Katechismus ist aus diesem Geist der Verdinglichung entstanden, den die Tätigkeit der Missionare in alle Kontinente importiert hat.

Der hl. Thomas von Aquin, der während des Konzils von Lyon starb, hatte sich die Frage gestellt: «Müssen die Sakramente der Kirche tatsächlich sieben an der Zahl sein?» (III, q. 65, a. 1). Für jedes einzelne Sakrament führt er einen Konvenienzgrund an, den er aus einer Analogie mit dem leiblichen Leben ableitet;[2] doch betont er auf der anderen Seite die Einheit der virtus divina, der göttlichen Dynamik, die eine Vielzahl von Wirkungen hervorbringt. In der quaestio 72, a. 1 kommt er noch einmal darauf zurück: Je einer speziellen Wirkung der Gnade entspricht ein spezielles Sakrament. – Vor Thomas scheint diese Frage nicht gestellt worden zu sein, und die nach ihm – in Abhängigkeit oder unabhängig von ihm – beigebrachten Konvenienzgründe sind kaum überzeugend. Für K. Rahner bilden die sieben Sakramente die sieben grundlegenden Inkarnationen des Kommens und der Aneignung der Gnade;[3] für E. Schillebeeckx offenbaren sie in sichtbarer Weise die wesentlichen Eigentümlichkeiten der Kirche, und wir müssen in ihnen eine Gnade und eine christliche Aufgabe sehen, die sich in sieben Formen darstellt;[4] doch kann die Kirche nur im Glauben der Siebenfältigkeit, in der Christi Heilstat sakramentalisiert ist, nahekommen und sie begreifen,[5] – was uns auf den Weg: eine Gnade, eine Kirche und die Funktion des Glaubens – bringt. Doch betrüge die Zahl der Sakramente sechs oder acht, so könnte man dasselbe dazu sagen. Wo aber ist durch einen Glauben, der zu begreifen sucht – eine fides quaerens intellectum – der Grund dafür angegeben, daß die Sakramente tatsächlich und ausgerechnet sieben sein müssen? Ich habe den Eindruck, als spreche man immer nur von sieben als Zahl, die in der arithmetischen Abfolge nach fünf und sechs kommt, und ließe die Reihe ganz willkürlich mit ihr enden, während doch gerade herauszufinden wäre, weshalb sie mit sieben endet. Diese Siebenzahl ist uns gegeben und muß daher einen Sinn haben.

In einem anderen thematischen Zusammenhang hat Thomas versucht, die Siebenzahl zu deuten, und zwar nicht als Zahl oder Zeichen, sondern als Symbol, das heißt als Relation. Zu Numeri 19, 4 schreibt er: «Die Siebenzahl bedeutet zeichenhaft die Totalität» (das Volk in seiner Totalität, das von der Totalität seiner Sünden gereinigt werden soll); die hier erwähnte siebenfache Besprengung erklärt sich «entweder aus den sieben Gaben des Heiligen Geistes oder den sieben Tagen als Inbegriff aller Zeit».[6]

Halten wir auf der einen Seite die Assoziierung

von Siebenzahl und Totalität, auf der anderen Seite die Beziehung einer Siebenzahl auf eine andere fest, wobei diese andere entweder aus der christlichen Tradition (sieben Gaben) oder aus einer allgemeineren (sieben Tage) genommen ist: das ist die Interpretationsmethode, der ich zu folgen gedenke. Die symbolische Interpretation der Zahlen war die klassische Methode der Väter und Kirchenlehrer. H. de Lubac gibt in seiner Exégèse médiévale[7] eine eindrucksvolle Blütenlese davon, doch bei der Sieben, die uns beschäftigt, finde ich, obwohl sie reichlich kommentiert ist (in sich oder als Summe von drei und vier), keinerlei Anspielung auf die Zahl der Sakramente. Wenn man aber darauf aufmerksam geworden wäre, daß die Sakramente eine Siebenzahl bilden und daß diese Zahl einen Sinn haben muß, hätte man gewiß nicht versäumt, ihn entsprechend zu deuten.

Wir haben also zwei Arten von Motiven: die auf der Konvenienz beruhenden, angewandt auf die Siebenzahl der Sakramente – und die symbolischen, die aber nicht auf die Sakramente und ihre Siebenzahl angewandt werden. Da die Rückkehr zu den Quellen eine Quelle des Fortschrittes ist, möchte ich aus dem Symbolmotiv meinen Nutzen ziehen.

An der Zahl sieben – nicht mehr und nicht weniger – festhalten, sieben Sakramente, sieben Hauptsünden usw. lehren als feste, abgegrenzte Reihe, die aber keine eigene Bedeutung hat, führt leichter zum Abgleiten in ein magisches Denken, als eine symbolische Deutung in ein mythisches führt. Worauf es ankommt, ist, daß eine Interpretation unternommen wird. Bei der Ablehnung aller Symbolik verfällt mehr als ein moderner Autor in die Plattheit der Banalität. Man sollte diese aus der Ferne auf uns gekommene Botschaft weniger entmythisieren, sondern vielmehr entschlüsseln. Wo das Sakrament selbst ein Zeichen ist, das sich des Symbols als konstituierenden Elementes bedient, – weshalb soll man da nicht auch die Siebenzahl als Symbol betrachten?

Die symbolische «Begründung» stammt nicht aus dem menschlichen Geist, sie ist ein Zeichen, das Gott uns zu deuten aufgibt. Wir brauchen die Siebenzahl der Sakramente nicht vor Ungläubigen zu rechtfertigen – nein, der Gläubige ist nicht damit zufrieden, wenn man ihm einfach sagt: «Es gibt eben sieben Sakramente, weil die Gnade eine siebenfache Wirkung hervorbringt.» Wir haben daher das System der Sakramente in einen Gesamtkomplex von Zeichen einzubauen und methodisch zu interpretieren, ohne dabei an rein verbalen Assoziationen hängen zu bleiben, und noch weniger an Wort- oder Zahlenspielereien – und dabei nach Grundsätzen vorzugehen, die denen verwandt sind, die man in der Mythographie verwendet.

Elemente der Symbolik

Um unseren Blick auf diese Arbeit einzustellen, die uns aufgegeben ist, sollen zuvor die Gegebenheiten der biblischen und danach der außerbiblischen Zahlensymbolik – vor allem der Zahl sieben – «klargestellt» werden.

Gottes Herabsteigen in die Schöpfung ist der Ursprung der Siebenzahl in der Gestalt der Woche.[8] Bringen wir diese Feststellung mit der von K. Rahner in Verbindung, daß das Sakrament die Inkarnation der Gnade ist, so ahnen wir, daß es sich in einer siebenfältigen Form einstellt. Mit der Schöpfung beginnt die Zeit der Menschen, deren Totalität in den «sieben Tagen» einbegriffen ist: eine provisorische Totalität, die in Beziehung steht zu unserer menschlichen Situation der noch nicht erreichten Fülle; diese ist bildlich dargestellt durch den achten Tag, die Oktav, wenn das Licht ohne Ende vom Lamme aus auf die Ruhe der neuen Welt ausströmt und an die Stelle des ständig unterbrochenen Leuchtens der Gestirne der heutigen in Bewegung befindlichen Welt tritt. Sieben bedeutet mehr ein Ganzes als eine Abfolge: diesen siebten Tag, an dem wir leben und dessen Licht noch unter dem Zeichen verhüllt ist. Sieben ist die Symbolzahl schlechthin in unserer eigenen gegenwärtigen Situation.

Die Bibel, die mit einer Siebenzahl beginnt, schließt mit einem Paroxysmus von Siebenzahlen,[9] einem vieldeutigen Gewimmel, in dem die Totalität des Bösen und die Fülle des Lammes in einer letzten rekapitulierenden Begegnung einander gegenübertreten. Das Lamm, das alles kann (sieben Hörner), das alles weiß (sieben Augen), erfüllt ist mit dem göttlichen Geist (sieben Geister), macht der Herrschaft des Zeichens ein Ende; von nun an werden wir von Auge zu Auge sehen.

Die Tradition, die einen Schlüssel für die Entzifferung gibt, unterstützt die Analyse der Siebenzahl als Zeichen der Totalität in der geordneten Vielfalt und bemerkt, daß sie eine Summe darstellt, und zwar nicht von eins plus eins plus eins usw... sondern von vier und drei. Vier bedeutet: der Kosmos,[10] der physische Bereich, der Alte Mensch, das Alte Testament, die Bewegung, die Immanenz. Drei bedeutet: der Geist, der psychische Bereich, der Neue Mensch, das Neue Testament, die Ruhe, die Transzendenz. Ihre Summe, welche die gerade

und ungerade Zahl, das Geschlossene und das Offene, das Sichtbare und das Unsichtbare vereinigt und eine Synthese von Bewegung und Ruhe darstellt,[11] bedeutet die Vereinigung des Menschen und Gottes, das menschgewordene Wort. Verstanden als das, was es ist, könnte das Symbol unserem Verständnis des Sakramentes von Nutzen sein, denn ich meine, die konkreten und lebendigen Realitäten, die durch die Zahlen vier, drei und sieben zeichenhaft dargestellt sind, sagen dem heutigen Menschen mehr als die scholastischen Distinktionen von sacramentum, res, res et sacramentum.

«Der Christ erinnert sich, daß sieben die Zahl des in der Prophetie des Isaias unter sieben Formen verheißenen Geistes ist und daß sie die gesamte Heilsgeschichte umfaßt, indem sie ihr einen Rhythmus gibt. (...Die Siebenzahl bedeutet) den Sohn Gottes selbst, unseren Frieden und unsere Ruhe. Die Realität, die dem Sabbat zugrunde liegt, ist Christus.»[12] Die Realität, die der sakramentalen Siebenzahl zugrunde liegt, ist ebenfalls Christus.

Diese Elemente der christlichen Symbolik sind wohlbekannt; weniger bekannt dagegen ist, daß auch in anderen Kulturbereichen die Zahlen, vor allem die Zahl sieben, einen Symbolgehalt besitzen. Für die Jörai ist sieben die Zahl schlechthin; überdies bezeichnet sie die Totalität: so teilt sich der ganze Jörai-Stamm in sieben Sippen, die sich symbolisch auf sieben Pflanzenarten als Unterscheidungsmerkmal beziehen; der Leviathan der Jörai ist ein Ungeheuer mit sieben Köpfen; mehrere rituelle Handlungen kennen das Element einer siebenfachen Besprengung, wobei der Zelebrans von eins bis sieben zählt und dann (aufgrund einer Assonanz und einer Ideenassoziation fortfährt: «...von Generation zu Generation.» Ich habe sogar die Vermutung, daß das Zahlensystem der Jörai nicht dezimal, sondern septimal ist.[13] Die gerade Zahl ist in sich selbst geschlossen – «wer eine Frau hat, sucht sich keine andere mehr», sagte man mir als Beispiel –; die ungerade Zahl bleibt offen. Die sechs ist bei den Jörai Zeichen der in sich geschlossenen Endlichkeit, sieben ist das Zeichen der Totalität in der Endlichkeit, aber offenbleibend.

Man beachte, daß der Zeichengehalt Sieben-Totalität sich bei so weit auseinanderliegenden Völkern und derart verschiedenen Kulturen wiederfindet, wie den mittelmeerischen und den pazifischen.[14] Zur Erklärung brauchen wir nicht auf irgendeinen mehr oder weniger mythischen und unmotivierten Archetypus zurückzugreifen; man könnte vielmehr an eine allgemeine (makro- und mikrokosmische) Struktur denken; es gibt Konstanten, welche die ganze Welt beherrschen und von der Wissenschaft noch nicht alle entdeckt sind. Die Möglichkeiten des menschlichen Geistes sind nicht unbegrenzt: die Zahl ist das Zeichen der Geschöpflichkeit; Gott allein steht jenseits der Zahl.

Die Symbolik der Siebenzahl gibt zu denken; in ihr liegt eine objektive Gegebenheit, die nach Interpretation verlangt, und man kann sich dieser Notwendigkeit nicht entziehen. Das Zeichen ablehnen hieße das Bezeichnete entleeren. Wir können zwar das Verhältnis vom Zeichen zum Bezeichneten vertiefen, werden aber die reine Wirklichkeit immer nur durch eine ganze Skala von Zeichen erreichen, die von Bezeichnung zu Bezeichnung gehen und auf ein höheres Bezeichnetes verweisen. In diesem Bereich ist der Wert der Zahl nicht gleich ihrem numerischen Wert, sondern ihrem Bedeutungspotential als Zeichen.

Im übrigen darf man sich über die traditionellen Symboliken nicht täuschen: Das Zeichen ist darin als Zeichen aufgefaßt, der Mythos als Mythos, das heißt als symbolischer Ausdruck einer Konzeption des Geistes, der diesen effektiv in einen Traditionszusammenhang hineinstellt, parallel zu dem Ritus, von dem man annimmt, er bewirke, was er zeichenhaft bedeutet.

Die kulturellen (mehr als die «natürlichen») Symboliken der Siebenzahl sind Vorbereitungen, die sich zu einer höheren und verständlicheren Bedeutung erheben lassen; so verwenden die Exegeten des Mittelalters aus der göttlichen Pädagogik, die ihrerseits die Symbolik der Menschen wieder verwendet, die heidnischen, griechisch-römischen Symbole neu (und hierin lag die eigentliche Renaissance), da man sie als im Bereich ihrer Kultur zu den biblischen Symbolen in einem Verhältnis der Harmonie stehend ansah, um eine christliche Symbolik zu entwickeln, die ihrerseits zugleich zu einer tiefer reichenden Bezeichnung des Mysteriums Christi zu erheben[15] und durch die Symboliken der nach und nach durch das Evangelium erleuchteten Kulturen zu bereichern bleibt, um die ganze Größe des Mysteriums vollkommener darzustellen. So dient unsere sakramentale Siebenzahl – insofern und solange wir noch auf dem Wege sind – auch als göttliche Vorbereitung für eine Erkenntnis (die jedoch niemals zum vollen Begreifen wird) der Heilsökonomie, um uns unserer Situation und Eigenart entsprechend, also durch Symbole, über das hinauszuheben, was wir sind. Denn an dem Tag, an dem der Mensch keine Symbole mehr verwenden würde, um sich nach dem auszustrecken, was jenseits von ihm liegt, würde er nicht mehr denken und wäre

nur noch irgendein «Widerstand» im Stromkreis einer mechanisierten Menschheit. Weniger als überall anders darf das Symbol innerhalb der Kirche seine Kraft einbüßen, die zum Denken anregt.

Nach dem Vorbild des hl. Ambrosius, der von der Sieben sagte: «...wir behandeln sie nicht nach Art des Pythagoras und der übrigen Philosophen, sondern der Form und den Dimensionen der geistlichen Gnade entsprechend» (Ep. 44, n. 3), darf die Siebenzahl auch nicht im Geist der Magie behandelt werden, den man bei Menschen, deren Verhalten und Handlungsweisen man als prä-logisch bezeichnet, als habituell voraussetzt, sondern als Vorgang der Klassifizierung der Zeichen der Gnade, als Kennzeichen – innerhalb einer Ökonomie – für die Wahrheit dessen, was sie zeichenhaft bedeutet.

Entschlüsselungsvorschlag

Die Ethnographie, die sehr wohl mit der Theologie gemeinsame Sache machen kann, liefert uns ein klärendes Beispiel: Die sieben Jörai-Sippen sind zu sieben Pflanzenarten in Beziehung gesetzt, so etwa, als sei bei uns die Familie Schulze[16] mit der Eiche, die Familie Müller mit der Fichte usw... verbunden; gleichzeitig aber ist jede einzelne von ihnen durch besondere, eigene Tabus gebunden: – um in unserem Beispiel zu bleiben – die Schulzes essen kein Huhn, die Müllers kein Rindfleisch, usw... Dabei aber haben die Schulzes nichts mit der Eiche gemein, ebensowenig wie mit dem Huhn, aber sie sind für die Müllers, was die Eiche für die Fichte bedeutet.

Es gibt keine Beziehung zwischen einem Element einer Reihe und dem ihm entsprechenden aus einer anderen Reihe, aber die Beziehungen, in denen die Elemente einer (Pflanzen- oder Tier-) Reihe zueinander stehen, stellen bildhaft die Beziehungen unter den Menschengruppen dar und bilden dadurch tatsächlich eine Basis für die Differenzierung (Regel der parallelen Reihen). Der Geist bringt die Reiche der Pflanzen, Tiere und Menschen, jeweils als Ganzes genommen (und bildlich dargestellt durch Siebenzahlen), innerhalb dessen sich Beziehungen knüpfen und andere ausgeschlossen sind, miteinander in Verbindung; den Schulzes in der Menschenreihe entspricht die Eiche in der Pflanzenreihe (Regel der Entsprechungen). Die parallelen Reihen stellen sich gegenseitig zeichenhaft dar, und ihre Elemente entsprechen einander aufgrund des Symbols, das als Mittelbegriff dient. Der Theologe erkennt in diesen Symbolen deutlich «bildhafte Darstellungen und Mittel der Klassifizierung».[17]

Es besteht keine reale Beziehung zwischen der Zahl vier und dem Alten Testament oder dem Alten Menschen, ebensowenig wie zwischen der Zahl drei und dem Neuen; aber drei und vier sind Schlüsselzahlen für zwei Reihen und gestatten, sie folgendermaßen zu lesen: Der Neue Mensch ist für den Alten Menschen, was das Neue Testament für das Alte ist. Und das ist die Wahrheit, die Arithmetik spielt dabei keine Rolle. Die Zahl als Mittelbegriff dient dazu, Entsprechungsverhältnisse zu erfassen und Beziehungen innerhalb paralleler Reihen dem Gedächtnis einzuprägen. Dem sacramentum der Reihe «Vier», das heißt der Unvollkommenheit des Alten Testamentes, entspricht die res der Reihe «Drei», das heißt die Vollendung des Neuen Testamentes, und das Sakrament als res et sacramentum gehört zur Reihe «Sieben», zur Ökonomie des siebten Tages. Das wiederum bedeutet: Das Neue Testament seinerseits ist der Protoytp des endzeitlichen Sabbat, der in der Kirche des menschgewordenen Wortes, der Kirche der sieben Sakramente, vorbildhaft dargestellt ist. Das Sakrament ist bereits in sich selbst «Sieben». Der Heilige Geist hat unmittelbar nichts mit der Zahl sieben zu tun, aber in ihr als Symbol verbinden sich die siebenfältige Gnade und die sakramentale Siebenzahl, und diese Beziehung ist real; man darf also keine Beziehungen von Terminus zu Terminus zwischen den sieben Gaben und den sieben Sakramenten suchen, ihre Beziehung zueinander liegt auf der Ebene der Bedeutung des Ganzen.

Das exegetische Prinzip, daß die Bibel aus der Bibel interpretiert werden muß, besagt nichts anderes und regt ganz speziell dazu an, parallele Reihen zu suchen. In unserem Falle gibt es keinen passenderen Kommentar zu den sieben Tagen der Genesis als die apokalyptischen Siebenzahlen, wenn man durch alle Siebener-Reihen hindurchgeht, die in der Offenbarung enthalten sind, einschließlich – so hat die Tradition es verstanden – der impliziten Siebenzahlen (in denen die Sieben als solche nicht figuriert) wie die sieben Gaben des Geistes im Anschluß an den Isaiastext. So ahnt man, daß diese Methode nicht nur als Mittel der Assoziierung, Klassifizierung und Memorierung dienen kann, sondern auch eine heuristische Bedeutung besitzt, die immer offensteht, um uns auf neue Fährten zu bringen.[18] Nehmen wir ein anderes Beispiel.

Die Genesis bringt die Sieben als Kennziffer unserer menschlichen Situation der Zeitlichkeit und Begrenztheit, die wir vollenden sollen. Die Apokalypse, in der das Zeichen «sieben» sowohl die göttlichen Mächte wie auch die Kräfte des Bösen

bezeichnet,[19] enthüllt die Doppeldeutigkeit dieser Situation und kündigt ihre Lösung an, sozusagen «in der Oktav» der Genesis. In die Dauer des siebten Tages – zwischen die sieben Gaben des Geistes und die sieben Gemeinden des Gottesvolkes – fügt sich die siebenfältige Tätigkeit des menschgewordenen Wortes ein. Man erkennt, daß hier Raum ist für eine Siebenzahl von Handlungen, die als Typus für die sakramentale Siebenzahl dient. Man könnte daher sagen, daß die *δυνάμεις* (Kräfte),[20] für die Jesus *σημεῖα* (Zeichen) gewirkt hat, sieben Machterweise sind: der Macht über die physische Unfähigkeit (Rückgabe des Augenlichtes an Blinde), über die Krankheit (Heilungen), über den Tod (Auferweckungen), über die Elemente (Wandeln auf dem See), über die Wesenseigenarten und die Quantität der Materie (Weinwunder von Kana, Brotvermehrung), über den Dämon (Austreibung) und – an zentraler Stelle – über seinen eigenen Leib (den er hingibt und als Speise schenkt). Wir hätten somit eine dynamische Siebenzahl (= Macht über die Schöpfung in ihrer Gesamtheit), eine Inkarnation der pneumatischen Siebenzahl (der Geist, der alle Dinge neu macht), die res der in den Sakramenten zeichenhaft dargestellten Siebenzahl (mit der Eucharistie als Zentrum) – was genau dem klassischen theologischen Satz entspricht: Die Sakramente sind Akte Christi.

Das gesamte Handeln des menschgewordenen Wortes (*das* Zeichen) an der gesamten Schöpfung spezifiziert sich in *σημεῖα* – Einzelzeichen, die der unserem Wesen gemäßen Fassungskraft entsprechen und außerdem die Hineinnahme unserer aus Teilen zusammengesetzten Existenz in die Einheit bezeichnen; es setzt sich fort in der Kirche, die in den örtlichen Kirchen (sieben Gemeinden) existiert und in der sich alle Nationen zusammenfinden; es setzt sich fort durch ein heiligendes und erneuerndes Handeln, das sich in den sieben Sakramenten vollzieht. Über alle Konvenienzgründe hinaus erscheint diese Zahl nun geradezu als notwendig, wenn man die Sieben als Zeichen versteht, das klassifiziert und auf den Einen verweist, sowohl von seiten der Sakramente als auch von seiten der menschlichen Situationen, die es zu heiligen gilt.

Die «Sakramente» des Alten Bundes waren ohne Zahl zeichenhaft, ebenso wie die «Sakramente» der Heiden. Für den Menschen des Neuen Bundes ist das Sakrament siebenfach, eins und universal wie die Kirche; die Dualismen hören auf, alles ist erlöst; alles ist unter Christi Einwirkung zu stellen, und alles dient dem, der glaubt; alles ist Gnade, weil alles Zeichen ist.

Die Neuheit der Kirche Christi den Religionen gegenüber (einschließlich der jüdischen Religion, die der ritualisierte Aspekt unseres Alten Testamentes ist) besteht darin, daß der rituale Apparat und die Symbolik gewissermaßen von der Menschheit Christi absorbiert sind, auf die sich die Sakramentalität zurückführt. Der Christ ist nicht Anhänger einer Religion – er ist Glied des personalen und totalen Christus. In der Symbolik der christlichen Ökonomie verweist die Sieben auf Christus und auf die Gesamtheit von Raum und Zeit in ihrer Fähigkeit zur Emporhebung. Es gibt kein Sakrament «im allgemeinen», es gibt ein Haupt-Sakrament, das Neue Sakrament: Christus, und die verschiedenen Anwendungsweisen seiner *δυνάμεις*; von seiner Menschheit aus, in deren Tod und Auferstehung wir durch das Taufbad und das eucharistische Opfer hineingenommen sind, können wir die Analogie der Zeichen der Siebenzahl recht verstehen.[21] Die Realität ist das menschgewordene Wort und seine Kirche, vor allen mehr oder weniger doppeldeutigen und zu einer bestimmten Kultur in Beziehung stehenden Einzelzeichen. Nur der Christus Jesus, zunächst in seinem irdischen Leben und dann in seinem ekklesialen Leib, ist wirksames Zeichen der Gnade Gottes; die Sakramente sind es, insofern sie darauf Bezug nehmen und verweisen (eine Bezugnahme, ein Verweisen, worin die Symbolik der Sieben enthalten ist).

Die Anwendung der «Regel der Entsprechungen» gestattet, die Analyse der Bedeutung der Siebenzahl samt ihren Implikationen weiterzuführen.

Sieben bedeutet, daß das Wirken des Geistes in unserer Welt sich in sakramentaler Form kundtut. Als Zeichen der Einheit in der Verschiedenheit ist sie der Schlüssel des Systems der Sakramente und verweist uns zugleich auf *eine* sakramentale Gnade. Die Siebenförmigkeit dieser Gnade bedeutet die Einwirkung des einen, einzigen Geistes auf die Gesamtheit der Institutionen, entsprechend der Bedeutung der sieben Gaben, welche die pneumatische Einheit der institutionellen und charismatischen Struktur des Gottesvolkes kundtun. Es ist dieselbe Gnade Christi, die ein Zeugen-Volk erleuchtet, weiht und sammelt, die Adressaten der Sakramente, die selbst Zeichen Christi geworden sind, der Verherrlichung des Vaters und der Aufmerksamkeit der Menschen dargeboten.

Das Sakrament, das auch Zeichen des Glaubens des Empfängers ist, bringt durch seine Siebenzahl zum Ausdruck, daß dieser Glaube einer ist und ungeteilt, daß es keine Heiligung im allgemeinen gibt, sondern im Detail, in allen Details. Die Allgemein-

heit der Sakramentalität, welche die Sieben symbolisiert, ist das Unterpfand dafür, daß *in Christus* die Totalität unserer Existenz und der Materie dieser Welt konsekrierbar ist, eine wie die andere «wirksam» für das Reich, das sich bereits jetzt und darin bildet.

Von den sieben Sakramenten sprechen bedeutet ferner, diese Totalität auf das Volk Gottes in seiner Gesamtheit (sieben Gemeinden) beziehen. Tatsächlich empfängt, von Ausnahmefällen abgesehen, kein einzelner Mensch alle sieben Sakramente; die Taufe allein genügt schon, um in Christus einzugliedern und in das Reich Gottes hineinzuführen, als eine einzige wirksame, ausreichende Note, um die Oktav zu singen. Diese Bezogenheit auf Gesamtheiten bedeutet ferner, daß jeder Empfang eines Sakramentes auf der einen Seite eine ekklesiale Dimension besitzt, auf der anderen Seite mit allen anderen Sakramenten in Verbindung steht. Sie ist eine Kontaktnahme mit dem Leib Christi, mit der ganzen Kirche, und bedeutet zugleich Teilnahme an ihrem Geist.[22]

Das Zeichen der Mitte

Die Konstitution Lumen gentium, die vom Volk Gottes handelt, faßt zunächst die doppelte – allgemeine und amtliche – Teilnahme an dem einen Priestertum Christi ins Auge und zeigt, daß sie auf die Eucharistie ausgerichtet ist (Nr. 10); danach untersucht sie die sakramentale Struktur des Gottesvolkes und teilt die Reihe auf nach der Ordnung des Konzils von Trient (Nr. 11).[23] Die Konstitution Sacrosanctum concilium widmet ihr zweites Kapitel der Eucharistie und handelt dann im dritten von den übrigen Sakramenten und den Sakramentalien, die angeschlossen sind, als ständen sie auf einer und derselben Ebene. Man begreift recht gut das Bedürfnis, die Sakramentalität von der Eucharistie ausgehend und in Abhängigkeit von ihr zu organisieren – wie es die betreffenden Texte betonen –, doch sollte man nicht vergessen, daß es die Taufe ist, die den Zugang zu den Sakramenten öffnet; außerdem aber übergehen diese beiden Anordnungen die Siebenzahl selbst mit Schweigen, als habe man ihre Bedeutung übersehen und sich von der Begrenzung durch sie freimachen wollen.[24]

Nun handelt es sich aber nicht um irgendeine beliebige numerische Reihe, die zufällig auf sieben beschränkt wäre, sondern, wie wir gesehen haben, um eine zeichenhafte Siebenzahl, von der indessen noch ein Aspekt unberücksichtigt geblieben ist: Sieben ist eine Zahl, die eine Mitte hat. In der Mitte der Siebenzahl der Sakramente steht die Eucharistie, und um sie gruppieren sich die übrigen.

Ich glaube, es wäre nützlicher und fruchtbarer für die Forschung, sich die Sakramente nicht wie Punkte auf einer Linie – gleich in welcher Reihenfolge – vorzustellen, sondern sie sich – in Raum und Zeit – wie Wellen zu denken, die von Christus ausgehen und alle wichtigen Augenblicke des Lebens erreichen. Daraus läßt sich weniger leicht ein Schema bilden, doch zeigt es besser, daß das System der Sakramente zwar Struktur, aber auch Bewegung ist (die in Aktion befindlichen christlichen *δυνάμεις*), daß das Allerheiligste Sakrament ihr Zentrum ist, und daß jede sakramentale Handlung eine Dauer besitzt (die mehr als ist ein Andauern auf der Ebene der Wirkung).

Um die Eucharistie, das Sakrament der ständigen Gegenwart Christi herum, der sich totalisiert durch die heiligmachende Eingliederung der Teilnehmer an der Eucharistie, gruppieren sich auf der einen Seite die drei Sakramente, die unwiderruflich und für immer zum Dienst am Corpus mysticum ordinieren – dabei fällt auf, daß den sieben Stufen der Taufe, die in der Firmung zur Fülle gelangt, sieben Stufen des Priestertums «entsprechen», das im Episkopat Fülle und Krönung erfährt – auf der anderen drei Sakramente für bestimmte Situationen oder Stände der menschlichen Existenz – den Stand der Ehe, der Buße und der Krankheit –, wobei die so gebildeten beiden Dreiergruppen von Wellen interferieren und eine Einheit bezeichnen wie auch hervorbringen, die wesentlich und in übergreifender Weise in der Eucharistie beschlossen liegt.

a. Die Taufe als Sakrament der begonnenen Wiedergeburt, um aus allen Wiedergeborenen ein einziges Volk Gottes zu bilden –

b. die Firmung, die ein Zeugen-Volk bezeichnet, um in der Liebe, die es bindet, die *δυνάμεις* Christi sichtbar zu machen –

c. der Ordo, der eine Hierarchie von Funktionen darstellt, um den Zusammenhalt eines geeinigten Volkes zu bezeichnen und zu bewirken –

c'. die Ehe, durch die das Leben der in ihr Verbundenen zum Sakrament gemacht ist, zur Kirche im Kleinen, und die die Vereinigung Christi mit seiner einzigen Kirche bezeichnet –

b'. die Buße, die durch das zum Sakrament erhobene Leben des Büßers die Wahrheit des Zeugnisses der Einheit wiederherstellt –

a'. die Krankenölung, die bestimmt ist für die Wiedervereinigung mit den Lebenden, entweder durch eine zeitweilige Genesung oder durch die

Vollendung der Wiedergeburt, die «Oktav» der Taufe –

und dieses Ganze in der Form eines Chiasmus um die Eucharistie geordnet.

Das Geheimnis des Lebensbrotes wurde vorbildhaft dargestellt durch die «Brotvermehrung»: sieben Brote für die Menge, sieben Körbe mit übriggebliebenen Stücken für alle übrigen Menschen, die noch kommen würden (vgl. Mt 15). Die Zahl der Sakramente ist hier zur Zahl der Eucharistie selbst geworden: Sie allein ist mit der Sieben bezeichnet, das Sakrament der Sakramente, Christus, der allen gegeben ist und in seiner Kirche von zu Sakramenten gemachten Teilnehmern an der Eucharistie lebt.

Sieben Brote für eine Menge verweisen auf ein Lebensbrot. Sieben Sakramente genügen für das ganze Leben, für die ganze Masse der Christen, und darüber hinaus bleibt noch etwas übrig. Das Sakrament strömt über seinen unmittelbaren Empfänger hinaus, überschreitet die Sphäre der «Sakramentalisierten» und neigt dazu, sich auf andere auszubreiten.

Eine geöffnete Endlichkeit

Der Geist, das Herz der Welt, ist wie ein Erreger von Schwingungen, die sich im Raume der Kirche und durch diesen hindurch – in sichtbarer Weise in der sichtbaren Kirche durch das System der Sakramente – fortpflanzen, nur von denen gehemmt, die dem Geist Widerstand leisten, und sich über die Grenzen der institutionellen Strukturen hinaus fortpflanzen und andauern. Was dabei Mysterium ist, können wir nur auf dem Wege des Symbols erreichen, wobei der Geist unserem Geist Entsprechungen und zeichenhafte Darstellungen eingibt. Sieben symbolisiert die Fülle des göttlichen Geschenkes an die Gesamtheit der geschaffenen Welt; sie ist die Zahl der Ökonomie der Gnade. Diese Siebenfältigkeit des Geschenkes wird für uns zur Realität durch eine zeichenhaft darstellende – wirksame Siebenzahl, von der jedes einzelne Element wie ein Sender von Wellen ist und die in ihrer Gesamtheit die gesamte Existenz des Menschen erreicht.[25] Diese Gesamtheit ist Sakrament noch vor den Sakramenten. Auf dem Weg der Wellen haben die Sakramentalien ihren Platz als Signale, welche die Aufmerksamkeit des Menschen wecken sollen, damit er näher tritt oder sich vergegenwärtigt (sowie ursprünglich die sonntägliche Aspersio das Verlangen des Katechumenen wecken und die Erinnerung des Getauften neu beleben soll) und um (für uns) die anfängliche Schwingungsenergie zu halten – die siebenfältig eine ist, während die Signale ihrer Zahl nach unbestimmt sind.

Die sieben Sakramente (als konkrete, praktisch angewandte Zeichen) erschöpfen nicht das Geschenk des Geistes, aber stellen auf der einen Seite zeichenhaft die gesamte Vielfalt der Anwendung dar und verweisen auf der anderen Seite auf das Zeichen Christus-Kirche, auf das einzige Sakrament, so daß jede Gnade sakramental ist.[26] Sieben deutet auf eine Endlichkeit hin, doch seine Ungradheit als Zahl bedeutet zugleich ein Offensein.[27] Die einzige christliche Gnade, welche den ganzen Menschen durchformt, um ihm zugleich christlichen Geist und Stil zu geben, manifestiert sich im konkreten Alltag,[28] der von der sakramentalen Welle erfaßt ist, wobei diese nicht nur als Prinzip wirkt, das ihn interiorisiert, sondern ihn auch zur Zeichenqualität erhebt – so sehr, daß die Sichtbarkeit des Lebens der Christen unter der ständigen Einwirkung der sakramentalen Gnade in realer Form die Sichtbarkeit des Sakramentes erweitert und zum Sakrament für die Menschen wird. Ja mehr noch: die «Nicht-Sakramentalisierten» werden auf die Wellenbahn gebracht;[29] von keinem kann man leugnen, daß er von der Gnade berührt ist, und man braucht sich für sie nicht eigens eine nicht-sakramentale Gnade vorzustellen; es gibt nur eine Ökonomie des Zeichens für alle.

Wenn das sakramentale System geschaffen ist, um der gesamten Existenz und jeder Existenz ihren Rhythmus zu geben, muß es überall in sichtbarer Weise in Reichweite der Menschen stehen, damit diese Menschen, die – seinsmäßig durch den Schöpferplan und historisch durch das Wort, das die Menschennatur annimmt – auf das Volk Gottes hingeordnet sind, sich bewußt werden können, daß sie in eine sakramentale Bewegung universalen Heiles hineingetragen sind, und daß ihre wurzelhaft gegebene Ordination (die von Fall zu Fall von dem Menschen aufgenommen wird, der eine gerechte Handlung vollbringt) in eine persönliche, gewollte und aktualisierte (als Ergebnis einer mit der Gnade mitwirkenden Entscheidung), nicht rein innerliche, sondern ihrerseits für andere Menschen zum Zeichen gewordene Ordination verwandelt wird. Für die aktuellen Empfänger der Sakramente (Christen, die an der christlichen Initiation teilgenommen haben) ist unsere Siebenzahl wirksames Zeichen der christlichen Gnade; für die übrigen Menschen haben die Zeichen der Sakramente keinen Sinn, doch das Zeichen des christlichen Lebens kann für sie eine Bedeutung bekommen. Ihnen ist

dieselbe christliche Gnade angeboten und ebenfalls auf dem Weg über das Zeichen: die Haltung des Christen unter ihnen – denn infolge des anhaltenden[30] Impulses der «Wellen»bewegung und ihres realen Charakters, – infolge des Exteriorisationsquantums, das notwendig zum christlichen Leben gehört und des Sakramentalcharakters der Kirche, die der Christ an dem betreffenden Platz bildet, manifestiert sich sein persönliches Leben durch Handlungen, und diese Handlungen sind in die Sakramentalität hineingenommen. Sein Verhalten im Hinblick auf die Begegnung mit der Gnade ist nicht ein Weg neben dem sakramentalen Weg, sondern mit diesem identisch.[31]

Man sieht, wie wichtig zur Vermeidung eines ghettohaften Esoterikertums (Riten für «Eingeweihte» und Zahlenmagie) es ist, daran zu denken, daß die sakramentale Siebenzahl als auf die Welt hin geöffnete Begrenztheit sich in einem Christenleben verwirklicht, und dieses Zeichen-Leben mit dem System der Sakramente zu verknüpfen. Daher auch die stets richtige und stets neue Forderung nach der Authentizität des Zeichens, nach dem Einfluß Christi auf die sichtbare Existenz der Christen, nach der Herstellung einer Harmonie zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem. Daher auch die Notwendigkeit, unsere Kriterien der «Praxis der Sakramente» zu überprüfen, denen tatsächlich eine große Zahl von Christen nicht gerecht werden kann (und es sei nur wegen der räumlichen Entfernung vom «Kultort» und des Fehlens von «Kultdienern»), aber auch, wie sich voraussehen läßt, viele von den künftigen Christen nicht. Das wesentliche ist, die Gnade Christi zu empfangen, sich wirklich und ständig von dieser Welle tragen zu lassen, wie es in der jederzeit und in allen Situationen erteilbaren Taufe eingeleitet ist.

Doch stellt sich der theologischen Forschung in diesem Zusammenhang ein weiteres Thema: Wie läßt sich die organische Einheit der zugleich zentrierteren und geöffneteren sakramentalen Dynamik besser sichtbar machen? Welches sind die geeigneten Arten und Weisen, neue «Ausstrahlungszentren solcher Wellen»[32] in Tätigkeit zu setzen, damit die sakramentale Aktivität des Gottesvolkes einen weiter gespannten Ausdruck findet durch die Vermehrung von «Verstärkerstationen», wie jeder Christ eine sein könnte – durch eine weiter gestreute Einpflanzung solcher anstoßgebender Kräfte (das Problem des missionarischen Einsatzes und der Art und Weise der Präsenz bei unseren Christen) – durch eine richtigere Einschätzung der Sakramentalien und – darüber hinaus – der gesamten Materie der Welt. Das bedeutet für unsere Kirche von heute ein ganzes Programm: Die Zeichen des Wirkens des Geistes in die Reichweite aller bringen, vor allem aber – auch in den Augen der «Nicht-Sakramentalisierten» – sichtbar werden lassen, daß dieser Geist bei ihnen bereits am Werk ist – und ganz speziell zeigen, wie das siebenfache Zeichen der christlichen Gnade fähig ist, die sakrale Symbolik auch der Nicht-Christen anzunehmen in Christus, dessen Körperlichkeit seit der Auferstehung mit der Menschheit koextensiv und letzter Sinn des Universums ist.

Man wird für das Paradox Verständnis haben, wenn man als provisorische Schlußfolgerung aus unserer Untersuchung liest: «Es gibt sieben Sakramente» bedeutet, daß es ein Sakrament gibt und daß in ihm alles Sakrament sein kann – ein Sakrament, das durch Gottes Wohlwollen vielförmig ist, damit es sich in allen Momenten der menschlichen Existenz vollziehen lassen kann: Christus, das greifbare Zeichen des Mysteriums der Liebe Gottes, der die Menschen an Kindes Statt annimmt. Und man sollte dabei nicht vergessen, daß die theologische Wissenschaft ebenso wie der Mensch in der Theologie des Symbols bedarf, das auch Weg zu neuen Entdekkungen ist.

[1] So bleibt zum Beispiel die philosophische Lehre von der «Materie» und der «Form» dem Geist der Menschen im Fernen Osten fremd, trotz der geistreichen Übertragungen derer, die glauben, sie im Innersten Asiens wiederzufinden; es gibt keinerlei Grund, den Menschen dort diese Ausdrucksform aufzuzwingen, und es wäre im übrigen vergeblich.

[2] Das Motiv für die Ehe ist köstlich: remedium contra concupiscentiam et defectum multitudinis.

[3] K. Rahner, Schriften zur Theologie II (Einsiedeln [7]1967) 115 bis 141, bes. 134

[4] E. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960). [5] aaO.

[6] I–II, q. 102, a. 5 ad 5. – Vgl. St. Gregor: quia septem diebus omne tempus comprehenditur, recte septenario numero universitas figuratur (Hom. 33 in Luca).

[7] H. de Lubac, Exégèse médiévale IV (1964) 7–40.

[8] Vgl. H. de Lubac aaO. IV, 22.

[9] Man kann nicht die Apokalypse lesen, ohne davon beeindruckt zu sein, und man kann davon nichts begreifen, wenn man von dieser Eigentümlichkeit absieht:
Sieben Gemeinden (1,4,20), sieben Geister (1,4; 3,1; 4,5; 5,6;), sieben Leuchter (1,12,20; 2,1), sieben Sterne (1,16,20; 2,1; 3,1), sieben Lampen (4,5), sieben Siegel (5,1; 6,1), sieben Hörner, sieben Augen (5,6), sieben Engel (8,2), sieben Posaunen (8,2), sieben Donner (10,3), siebentausend Menschen (11,13), sieben Häupter (12,3; 13,1; 17,3,7,9), sieben Geißeln (15,1,6; 21,9), sieben Zornesschalen (15,7; 16,1; 17,1) 21,9), sieben Könige (17,10).

[10] Vgl. Eph 3,18 – wobei die vier Dimensionen die Gesamtheit der Welt bedeuten.

[11] Vgl. Gregor von Nyssa, De vita Moysis, Theoria II, 243. – Vgl.

H. Urs von Balthasar, Parole de Mystère chez Origène (Paris 1957) 115.

[12] H. de Lubac aaO. 21–22.

[13] Würde unser seltsames Wort «Septuagesima» sich nicht besser verstehen lassen als sieben Zählelemente auf der Siebenerbasis anstatt als siebenmal zehn Tage? Wir hätten dann eine «Septantaine» von 49 und nicht von 70 Tagen, in symmetrischer Entsprechung zu den sieben Wochen der österlichen Zeit.

[14] Man könnte also von *einer* Zahlensymbolik sprechen, die in der Offenbarung vom Wort Gottes verwendet wird, das ihre Bedeutungsgehalte erneuert – wie es auch bei anderen Symbolen der Sprache oder der Gestik geschieht (das reinigende Tauchbad, zum Beispiel, das von den Jörai gepflegt wird).

[15] Die «Sakramente» des Alten Testamentes und in analoger Weise auch die der Heiden sind Zeichen des Glaubens des Volkes und Bilder der Sakramente des Neuen Testamentes, die ihrerseits Zeichen der Gnade Christi und vorbildhafte Darstellungen des Einwirkens Christi auf das gesamte, am Ende der Zeiten – jener Zeiten des Zeichens (unserer Zeiten) – erneuerte und dem Vater übergebene Universum sind.

[16] Weil wir hier keine Ethnographie zu betreiben haben, verwende ich aus Gründen der Verständlichkeit uns geläufige Namen und Bezeichnungen.

[17] H. de Lubac aaO. 36.

[18] Nach derselben Methode kann der Missionar die Begegnung zwischen der expliziten Offenbarung und den Reserven an potentiellen Gehalten im Symboldenken der Heiden aktualisieren.

[19] «Sieben Geister» bezeichnen entweder die Mächte des Bösen in ihrer Gesamtheit oder die sieben Geister Gottes (Engel, die von Gott gesandt sind oder der siebenförmige Geist selbst), – woraus sich das Problem ergibt, in zwei dem Anschein nach parallel laufenden Reihen die Geister zu unterscheiden.

[20] Sieben δυνάμεις: das Zeichen des Messias (vgl. Is 11). Ich behalte absichtlich die griechische Form dieser Worte bei, denn «Kräfte» schwächt die Dynamik des griechischen Wortes δυνάμεις ab. «Zeichen» ist im strengen, semeiologischen Sinne des griechischen Wortes zu verstehen, das man für gewöhnlich als Wunderzeichen oder Wunder übersetzt.

[21] Daraus erkennt man, daß die Taufe, das konstituierende Element der sichtbaren Kirche (die sie damit zum Zeichen macht), und die Eucharistie, die in einen einzigen Christus eingliedert (der den «Eucharistisierten» zu einem Christus macht) in direkter Weise der Qualifikation «capitalis» für das vielförmige Sakrament entspricht. (Vgl. den Beitrag von Y. Congar in diesem Heft).

[22] Es ist eine arithmetische Vorstellung von der Siebenzahl, die Probleme hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Taufe und Firmung und einem Sakramentalcharakter der Bischofsweihe im Verhältnis zum Sakrament der Weihe der einfachen Priester entstehen läßt. Die geschmeidigere Konzeption von «Momenten» einer sakramentalen Dynamik würde einen solchen Formalismus verhindern.

[23] Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankenölung, Weihe und Ehe (D 844), eine Reihenfolge, welche die von Florenz übernimmt (D 695); das Zweite Konzil von Lyon stellte die Eucharistie in die Mitte: Taufe, Firmung, Buße, Eucharistie, usw... (D 465) und das Dritte Laterankonzil an den Anfang: Eucharistie, Taufe, Buße, Ehe, vel reliquis (D 402). Man könnte sich auf den Standpunkt stellen, daß die Ausführungen, die in Lumen gentium (Nr. 11) der Ehe gewidmet sind, in einem Mißverhältnis zu den wenigen Zeilen für die Gruppe Taufe Firmung stehen, die in ganz anderer Weise konstituierend ist für das Volk Gottes.

[24] Vor allem dadurch, daß man die Sakramentalien mit in die Reihe gestellt hat, die doch nur einen Saum von Signalen rund um ein siebenförmiges Sakrament bilden. Die Verwendung eines Sakramentals verlangt keine vorherige Taufe: der Katechumene, der das Kreuzzeichen macht, ist «Empfänger» und «Spender» eines Sakramentals.

[25] Dabei kann die Anfangserregung einmalig oder wiederholt sein (Fall der Wiederholung). – Ich stelle fest, daß E. Schillebeeckx (aaO. 253–257) ein ganz analoges Bild – das Bild der Wellen im Wasser – verwendet; doch da er gleich von sechs Kreisen spricht, verliert er das Bildelement der Dynamik und der Ausdehnung; ich teile nicht seine Konzeption über die Sakramentalien (als Abschwächung); was das christliche Leben in seiner Eigenschaft als Gnadenzeichen anbetrifft, wird man feststellen, daß ich weiter gehen zu können glaube, jedoch ohne die Sakramentalität zu verlassen. Das erspart uns die juridische Aussage: «Es gibt nur sieben offizielle Sakramente.»

[26] Vgl. Hans Urs von Balthasar aaO. 99–109. Die geistliche Gemeinschaft, die Gemeinschaft mit dem Genus, enthält von der Sache her eine Forderung nach Inkarnation, die ihrerseits auf die Realität der Gemeinschaft mit dem totalen Christus verweist.

[27] Auch eine Öffnung für den ökumenischen Dialog, der durch eine in sich abgeschlossene, arithmetische und juridische Konzeption: sieben Sakramente, «nicht mehr und nicht weniger», – kaum gefördert werden dürfte.

[28] Denn das menschliche Handeln hat ein Außen und ein Innen. Das Außen ist Zeichen des Innen. Vgl. K. Rahner aaO. 127, wo es heißt, die Gnade zeige immer diesen inkarnierten Charakter, – und was die Abhängigkeit von «elektro-physikalischen Vorgängen» anbetrifft, der gegenüber E. Schillebeeckx Vorbehalte anmeldet (aaO. 238), so verstehe ich diese von einer bestimmten Relation, in der sie unanfechtbar ist.

[29] Die Ehe zwischen Nicht-Christen wird zum Sakrament durch ihre Taufe. Sie war also irgendwie schon vorher auf das Sakrament hingeordnet, sie befand sich auf seiner Bahn. Dieser Fall zeigt ebenfalls die Interferenz der sakramentalen Handlungen innerhalb eines einzigen Systems, innerhalb dessen es nicht nur keine Schranken zwischen den Sakramenten gibt, sondern ebensowenig zwischen diesen und den «gnadenhaften Handlungen».

[30] Die Beständigkeit der Gegenwart des wirkenden und handelnden Christus ist nicht auf das Sakrament der Eucharistie beschränkt, doch ist die Universalität darin zeichenhaft ausgesagt (vgl. die Intervention von K. Rahner auf dem Theologischen Kongreß des Konzils, Rom 1966, wovon ich im übrigen noch keine Kenntnis habe).

[31] Ebenso kann die innere Haltung des Menschen, sein votum sacramenti nicht als «parallellaufender Heiligungsvorgang» betrachtet werden, sie stellt sich vielmehr in den Zusammenhang des sakramentalen Systems, das siebenfältig ist und nicht aus sieben in sich geschlossenen Momenten besteht. Zwischen persönlichem christlichen Leben und sakramentalem liturgischem Leben besteht weder ein Gegensatz noch die Möglichkeit der Verdrängung des einen durch das andere.

[32] Das Forschen danach müßte sich namentlich in der Richtung bewegen, in der – im Zusammenhang mit der Aufwertung des Allgemeinen Priestertums der Getauften – auch der langsame Abbau der Identifizierung des «minister (Spender, Verwalter)» der Sakramente mit dem hierarchischem «minister (Amtsträger)» liegt (der sich z. B. darin ausdrückt, daß bereits Nicht-Priester die Kommunion spenden) oder die Überlegungen über eine Ausweitung des kirchlichen Amtes (Diakonat, Situation der Frau in dieser Hinsicht, Wert der «Laienbeichte», – ein Anlaß zur Überprüfung dessen was man «suppléance de l'Eglise – Stellvertretung der Kirche» genannt hat).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JACQUES DOURNES

Geboren am 27. Mai 1922 in Saint-Pol (Frankreich), Mitglied der auswärtigen Missionen von Paris, 1945 zum Priester geweiht. Er studierte an der École Pratique der Sorbonne und arbeitet an der Dissertation durch missionarische Forschungen bei den Nichtchristen Nordvietnams.

Otto Semmelroth

Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Führer

Eine Darstellung des allgemeinen und besonderen Priestertums in der Kirche ist von einer Geschichte belastet, die durch das Zweite Vatikanische Konzil weithin aufgearbeitet worden ist. Gegen die Reformation, die das allgemeine Priestertum der Gläubigen unter Leugnung eines besonderen, ministeriellen Priestertums wollte, ging die Reaktion der katholischen Theologie nicht selten bis zur Leugnung des allgemeinen Priestertums. Als Beispiel sei der Controverskatechismus von Scheffmacher SJ aus der Mitte des 18. Jahrhunderts angeführt, der dem sechsten Kapitel des ersten Abschnittes seines ersten Buches die Überschrift gibt: «Irrlehre vom allgemeinen Priestertum» und dies eine «nagelneue Lehre», an anderer Stelle «Luthers lächerliche Erfindung» nennt.[1] Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils stellen nicht nur fest, daß es beides, ein amtliches und ein gemeinsames Priestertum, gibt. Es wird auch deutlich, daß man das ministerielle Priestertum nur auf dem Hintergrund des gemeinsamen Priestertums des Gottesvolkes deuten kann.

Es ist auch bemerkenswert, daß das Konzil das nichtamtliche Priestertum nicht mehr allgemeines, sondern gemeinsames Priestertum (sacerdotium commune) nennt. Dadurch ist ein neuer Akzent gesetzt, der dem Verhältnis des amtlichen zum nichtamtlichen Priestertum eine neue Färbung gibt. Der Sinn jener Polarität, die aus dem Gegenüber von beiden Arten des Priestertums resultiert, ist nicht mehr ganz so einfach darzustellen. Gewiß vollzieht sich das Leben der Kirche in der Begegnung des Amtspriesters und der priesterlichen Gemeinde des Gottesvolkes. Aber es stehen einander nicht zwei adäquat voneinander geschiedene Größen gegenüber. Denn wer durch das unauslöschliche Siegel der sakramentalen Priesterweihe das ministerielle Priestertum besitzt, hat dadurch nicht das gemeinsame Priestertum verloren oder überholt, mit dem er in der Taufe ebenso unauslöschlich besiegelt worden ist. So ist das amtliche Priestertum zwar ein «besonderes» Priestertum. Aber es steht dem gemeinsamen Priestertum nicht so gegenüber, daß es nicht gleichzeitig auch zu ihm gehörte. Und dieses gemeinsame Priestertum steht dem besonderen nicht wie eine andere Besonderheit gegenüber. Das muß man bei der Darstellung des Verhältnisses, in dem die amtlichen Führer zum priesterlichen Gottesvolke stehen, immer im Auge behalten.

Die Überschrift dieses Beitrags kann fast den Eindruck erwecken, als wolle man das, was sonst als Zweiheit (oder auch Dreiheit) der Aufgaben in einem Subjekt vereint zu sein scheint, Priestertum und pastorales Führertum, nun aufteilen auf zwei Subjekte: Als wenn das Priestertum die gemeinsame Sache des ganzen Gottesvolkes wäre, während dem geistlichen Amt in diesem Volke nur die Führungsaufgabe gehörte. Es wäre aber ganz sicher falsch und der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht entsprechend, wollte man meinen, das Gottesvolk als ganzes sei nur (in engerem Sinne) priesterlich, ohne an der Führungsaufgabe gegenüber den Menschen teilzuhaben, und das geistliche Amt sei nur Hirtenamt, ohne der priesterlichen Aufgabe des Gottesvolkes in amtlich priesterlicher Funktion zu dienen.

I. DAS PRIESTERLICHE GOTTESVOLK

Es drückt sich zunächst einmal das aus dem Alten Testament überkommene, aber in der neutestamentlichen Kirche zur Erfüllung gebrachte Erbe aus, wenn im ersten Petrusbrief die Gemeinschaft der Christen «eine königliche Priesterschaft» genannt wird (1 Petr 2,9). Damit ist übrigens die andere Funktion gleich verbunden, die in Christus selbst mit der priesterlichen verbunden war, während in Leben des Alten Bundes beide mehr wie ein Doppelphänomen nebeneinanderstanden: Das Priestertum als Träger des Kultus vor Gott und für die Menschen, das Prophetentum als charismatisch erweckte Instanz zur Geltendmachung der Rechte Gottes bei diesem Volk. An der genannten Stelle des ersten Petrusbriefes ist beides vom «auserwählten Geschlecht» des in der Kirche versammelten Gottesvolkes ausgesagt: «Eine königliche Priesterschaft» und «ein Volk, das dazu erworben wurde, die Ruhmestaten Gottes (prophetisch) zu verkündigen». Dabei ist bemerkenswert, daß diese prophetische Verkündigung nicht so sehr unmittelbar von Gott selbst zu sprechen hat, sondern das Volk Gottes, die Kirche, vorweisen soll, «auf deren Antlitz seine Herrlichkeit widerscheint».[2] Verkündigt werden sollen ja «die Ruhmestaten dessen, der euch aus der Finsternis berufen hat in sein wun-

derbares Licht». So erscheint die priesterliche und die prophetische Funktion des Gottesvolkes in bemerkenswerter Einheit. Sinn und Wirklichkeit des priesterlichen Dienstes sollen zwar in der prophetischen Verkündigung immer wieder ausdrücklich gemacht werden. Aber die Verwirklichung des priesterlichen Dienstes ist auch in sich selbst schon prophetische Verkündigung der im priesterlichen Gottesvolk wirkenden Großtaten Gottes. So erscheint das Priestertum des Gottesvolkes als umfassende Kennzeichnung seiner Eigenart, während die anderen Aufgaben, königliche Führung und prophetische Verkündigung, auf die Verwirklichung des Priesterlichen hingeordnet sind und es ausdrücklich machen.

Wir müssen zunächst die beiden Dimensionen darstellen, in die sich der priesterliche Dienst des Gottesvolkes als Dienst vor Gott und in der Welt erstreckt, und dann von den sakramentalen priesterlichen Dienstfunktionen sprechen, in denen das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes am dichtesten ausgeübt wird.

a. Priesterlicher Dienst vor Gott und für die Welt

Wie das menschliche Dasein gekennzeichnet ist, wenn es priesterlich genannt wird, müssen wir an jener Funktion ablesen, in der das Priestertum seine ausgeprägteste Tätigkeit gewinnt, am Opfer. Es ist keine Nivellierung der Offenbarungsreligion des Alten und des Neuen Bundes auf die Ebene der Religionsgeschichte, wenn wir feststellen, daß überall, wo Religion Dienst und Hingabe an die Gottheit ist, und so auch im Alten und Neuen Testament, Priestertum wesentlich mit dem Opfer verbunden ist. Im Brief an die Hebräer wird Christus deshalb als Priester bezeichnet, weil in diesem Buch des Neuen Testamentes sein Erlösungswerk ausdrücklicher als sonst im Neuen Testament als Opfer dargestellt wird. Das geschieht im Hebräerbrief sowohl thematisch wie auch in der Darstellung des alttestamentlichen Opfers als Vorbildes, das im Opfer Christi seine Erfüllung und Vollendung erfahren hat. Christi Heilswerk ist jenes Opfer, in dem er uns ein für allemal geheiligt hat. Wenn also das von Christus erlöste Volk als Priesterschaft dargestellt wird, dann bedeutet das, daß es von nichts so gekennzeichnet ist wie vom Leben vor Gott in jener Haltung, die im Opfer ihren dichtesten und programmatischsten Ausdruck findet. Im Dienst vor Gott in einem Leben des Gehorsams bis ins Tragen des von Gott auferlegten Kreuzes hat Christus uns erlöst. Sein ganzes Leben ist priesterlich, weil es in der Weise gelebt wurde, die im Todesopfer am Kreuz nicht nur sein Ende, sondern seinen Höhepunkt empfangen hat. So ist auch das Leben des Gottesvolkes, weil es priesterlich ist, in die Pflicht der geistbestimmten Opfer (1 Petr 2,5) genommen, die Ausdruck und Vollzug der gehorsamen Hingabe an Gott sind.

Das Gottesvolk hört nun nicht auf, priesterlich zu sein, wenn es seinen Dienst in dieser Welt aufnimmt. Nicht erst im ausdrücklich missionarischen Wirken, das ja prophetischen Charakter trägt, sondern mehr im Dienst an der menschlichen Gemeinschaft und an der diese umgebenden Welt gemäß der ihr innewohnenden Eigengesetzlichkeit vollzieht das Gottesvolk seinen priesterlichen Dienst vor Gott, indem es dieses innerweltliche Wirken, zwar im Hören auf die Eigengesetzlichkeiten der innerweltlichen Sachbereiche, aber eben darin im Gehorsam gegenüber Gott vollzieht.

Es wird dem Glied des Gottesvolkes nicht möglich sein, in der innerweltlichen Diensthandlung immer ausdrücklich und aktuell bewußt dieses Handeln als Dienst vor Gott und um Gottes willen zu vollziehen. Gehorsamer Dienst vor Gott und in diesem Sinne priesterlich wird das Handeln in diesen Bereichen der Welt mehr dadurch, daß der Handelnde aus dem Leben des Gottesvolkes kommt, das ihn prägt und in seiner inneren Grundverfaßtheit so auf Gott ausgerichtet sein läßt, daß davon auch das Wirken an der Welt zwar Hören auf die innerweltlichen Gesetzmäßigkeiten ist, die aber als von Gott der Welt eingestiftet verstanden und befolgt werden.

Das aber ist nur dann möglich, wenn das Gottesvolk und seine Bürger eigene Zeiten und Handlungen aussparen, in denen der ausdrückliche Dienst an der Welt zurückbleibt; Zeiten, Orte und Handlungen, die ausdrücklich dem priesterlichen Dienst vor Gott geweiht sind und in denen die Gottesnähe und Gotteserfahrung ihre bleibende Spur in der Tiefe der Person hinterlassen, die dann auch das ausdrückliche Weltwirken priesterlich, weil von Menschen geleistet sein läßt, die vom Stehen vor Gott gezeichnet sind. So werden dann nicht nur religiöse Andachtsübungen, sondern auch das innerweltliche Wirken nach den Eigengesetzen der innerweltlichen Sachbereiche zu jenen «geistigen Opfern», die vom priesterlichen Gottesvolk verlangt werden.

Das priesterliche Gottesvolk hat aber nicht nur opfernd vor Gott und dann auch noch in der Kraft dieser Gottesnähe in der Welt zu wirken. Die Einheit von beidem besteht auch nicht nur darin, daß

das innerweltliche Wirken, wenn es den von Gott der Welt eingestifteten Eigengesetzen folgt, tatsächlich Gottes Willen befolgt und so priesterlicher Dienst vor Gott gewissermaßen am Material der Welt ist. Die priesterliche Verantwortung des Gottesvolkes für die Welt muß auch stellvertretend in den Opferdienst vor Gott aufgenommen werden. Wenn das Priestertum des Gottesvolkes Teilnahme am Priestertum Christi ist, muß sein Dienst auch wie der Christi stellvertretende Bedeutung für die Welt haben. Wo menschliche Sündigkeit, Unzulänglichkeit, Torheit und Schicksal den Weg zur ausdrücklichen, Gott beim Namen nennenden Hingabe nicht finden lassen, da ist Christi Opfer in besonderer Weise stellvertretend. Christus nennt in seinem Gehorsamsopfer den Vater in einer Weise beim Namen, die es den Menschen möglich macht, auch auf dem Weg eines (mit einem nicht sehr glücklichen Wort so genannten) anonymen Christen zu Gott zu kommen.

An diesem stellvertretenden Charakter des Priestertums Christi hat nun auch das Priestertum des Volkes Gottes teil. Darin wirkt sich die «Heilsnotwendigkeit» der Kirche in einer Weise aus, die nicht immer genügend gewertet wird. Gewiß ist die Kirche der Geschichte als Heilszeichen eingestiftet, damit sie die Menschen in ihren Verband einhole und in ihrem kirchlichen Leben das Leben mit Gott leibhaftig vollziehen lasse. Aber wo diese optimale Gestalt der heilsvermittelnden Zugehörigkeit zum Gottesvolk nicht verwirklicht werden kann, ist Heil doch immer kirchlich vermitteltes Heil. Der priesterliche Dienst des Gottesvolkes wird stellvertretend für alle vollzogen, und die Existenz und das Leben des priesterlichen Gottesvolkes in der Welt und ihrer Geschichte ist das Unterpfand dafür, daß Gottes allgemeiner Heilswille das Heil an allen Menschen wirkt. Das priesterliche Gottesvolk ist das «univerale salutis sacramentum».[3]

b. Der sakramentale Kult des priesterlichen Gottesvolkes

Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes findet seine dichteste Ausübung in jenen Handlungen, die Christus ihm als wirksame Darstellung seines eigenen priesterlichen Dienstes eingestiftet hat, den Sakramenten mit der Eucharistie als ihrer Mitte. In der dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» hat das Zweite Vatikanische Konzil gesagt, daß sich «das heilige und organisch verfaßte Wesen dieser priesterlichen Gemeinschaft sowohl durch die Sakramente wie durch ein tugendhaftes Leben vollzieht».[4] Beides steht nicht nebeneinander. Vielmehr sind die Sakramente der durch die Stiftung Christi institutionell verfaßte priesterliche Ausdruck der existentiellen Gotthingegebenheit des tugendhaften Lebens. Gerade darin, daß in den Sakramenten das Priestertum des Gottesvolkes «offiziell» vollzogen wird, bestätigt sich in besonderer Weise die Gemeinsamkeit des Priestertums. Es wird an der genannten Stelle der Konzilskonstitution zwar gesagt, die in den Sakramenten tätige priesterliche Gemeinschaft sei «organisch verfaßt», also nicht ungegliedert und amorph. Ihre organische Struktur ist eben der Unterschied von ministeriellem und gemeinsamem Priestertum, die in den Sakramenten sichtbar wird im Gegenüber von Spender (minister) und Empfänger des Sakramentes. Sehr leicht nun veranlaßt diese Struktur das Mißverständnis, der Empfänger des Sakramentes empfange vom Beamten der Kirche im Namen Christi das Sakrament, wodurch dann die Gnade in ihm hervorgebracht werde. Dann erscheint zwar das Sakrament als priesterlicher Akt *in* der Kirche. Es wird aber nicht deutlich, daß das Sakrament Betätigung des gemeinsamen Priestertums *der* Kirche ist.

Das Subjekt des priesterlichen Handelns ist die Gemeinschaft des Gottesvolkes. In den Sakramenten handelt der erhöhte Christus durch seinen Leib, der die Kirche ist. Der Unterschied des Handelns beim Spender und beim Empfänger der Sakramente darf nicht so gedeutet werden, als wenn der eine handelndes Subjekt, der andere passives Objekt des sakramentalen Vorganges wäre. Dann könnte man zwar allenfalls noch das Verhalten beider priesterlich nennen; denn schließlich kann einer seine priesterliche Opfergesinnung vor Gott auch dadurch zum Ausdruck bringen, daß er eine priesterliche Handlung an sich vollziehen läßt. Aber in Wahrheit sind Spender und Empfänger der Sakramente priesterlich handelnde Subjekte in der gemeinsamen Handlung, wenn auch der eine den eigentlichen Priester Christus repräsentiert, während der andere durch den Empfang des Sakramentes sich einbeziehen läßt in den Kultakt, insofern er Akt Christi ist. Die sakramentale Handlung wird in einer gemeinsamen Begegnungshandlung priesterlich auf Gott hin vollzogen. Man darf aber den sakramentalen Vorgang auch nicht als Handlung bloß dieser beiden, in der sakramentalen Handlung einander begegnenden Subjekte betrachten. Die Gemeinsamkeit des Priestertums, die sich auch im sakramentalen Einzelakt betätigt, umfaßt das ganze Volk Gottes. Die Kirche als priesterliches Gottes-

volk ist das Subjekt des sakramentalen Kulthandelns vor Gott. Die Kirche als das der Geschichte als Unterpfand des Heilswillens Gottes eingestiftete Heilssakrament greift in den einzelnen sakramentalen Handlungen nach den Menschen, um sie in den heiligen und priesterlichen Bereich einzuholen, in dem Gottes Heilswille geschichtliche Gestalt empfängt.

Von da her werden dann auch die Ausführungen der dogmatischen Konzilskonstitution «Lumen gentium» über die einzelnen Sakramente verständlich. Als Wirkung der einzelnen Sakramente wird dort nicht, wie man seit Jahrhunderten gewohnt war, nur die Mitteilung göttlicher Gnade genannt, sondern immer auch eine neue Beziehung des Sakramentenempfängers zur Kirche. «Durch die Taufe werden die Gläubigen der Kirche eingegliedert und durch das Prägemal zur christlichen Gottesverehrung bestellt...; durch das Sakrament der Firmung werden sie vollkommener der Kirche verbunden...; durch den Leib Christi in der Eucharistiefeier gestärkt, stellen sie die Einheit des Volkes Gottes auf anschauliche Weise dar...; die zum Sakrament der Buße hinzutreten,... werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch ihre Sünde verwundet haben und die zu ihrer Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt; durch die heilige Krankensalbung und das Gebet der Priester empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem Herrn ... und mahnt sie, sich bewußt dem Leiden und Tod Christi zu vereinigen und so zum Wohl des Gottesvolkes beizutragen. Wer sodann unter den Gläubigen die heilige Weihe empfängt, wird im Namen Christi dazu bestellt, die Kirche durch das Wort und die Gnade Gottes zu weiden. Die christlichen Ehegatten bezeichnen das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche und bekommen daran Anteil... Und die Eltern sollen in solch einer Art Hauskirche für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein.»[5] Daß so aus jeder sakramentalen Handlung eine neue und dem jeweiligen Sakrament eigene Beziehung zur Kirche entsteht, ist nicht verwunderlich, wenn das Ursakrament Kirche in den einzelnen sakramentalen Handlungen nach dem Menschen greift und ihn zunächst einmal in einen neuen Kontakt mit der Kirche bringt. Weil die Kirche ihrerseits das sakramentale Unterpfand der gnadenhaften Verbindung mit Christus und Gott ist, gibt der neue Kontakt mit der Kirche das Unterpfand der gnadenhaften Lebensverbindung mit Gott.

Die zentrale priesterliche Handlung des Gottesvolkes «ist die eucharistische Versammlung, die Mitte der Gemeinschaft der Glaubenden».[6] Sie ist unter allen Versammlungen, in denen die Gemeinsamkeit des priesterlichen Gottesvolkes sichtbar wird, einfachhin *die* Synaxis oder Collecta, weil alle anderen Versammlungen, in denen das Gottesvolk sich um das Wort oder um die anderen Sakramente versammelt, hingeordnet sind auf die Eucharistie. «Mit der Eucharistie stehen die übrigen Sakramente im Zusammenhang; auf die Eucharistie sind sie hingeordnet. Das gilt auch für die anderen kirchlichen Dienste und für die apostolischen Werke.»[7]

Im Geheimnis der Eucharistiefeier offenbart das priesterliche Gottesvolk aber auch besonders deutlich seine ambivalente Eigenart. Es ist ein wirkliches Priestertum, das in einem Opfer ausgeübt wird, das Christus «seiner geliebten Braut, der Kirche, als sichtbares Opfer hinterlassen hat».[8] Und dennoch ist es das eine und einzige Priestertum Christi und jenes einmalige Opfer, in dem Christus sich «ein für allemal darbrachte zum Opfer» (Hebr 7,27). In dieser zentralen Handlung des priesterlichen Gottesvolkes kommt, weil sie in der Gestalt des Mahles und darin der Versammlung gefeiert wird, die Gemeinsamkeit des Priestertums besonders deutlich zum Ausdruck. Als Gedächtnismahl mit der sakramentalen Eigenart, daß das Opfer, dessen gedacht wird, unter den sakramentalen Zeichen gegenwärtig wird, offenbart die Eucharistiefeier, daß das Priestertum des Gottesvolkes nicht sein eigenes, sondern repräsentierende Teilnahme am Priestertum des einzigen Hohenpriesters Christus ist und sich in einem Opfer bestätigt, das Christus vollzieht und in sakramentaler Hülle dem priesterlichen Gottesvolk in die Hände legt, damit es sein Opfer als das des Gottesvolkes dem Vater darbringe.

2. DIE AMTLICHEN FÜHRER DES PRIESTERLICHEN GOTTESVOLKES

In dieses gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes müssen wir nun die Rolle des geistlichen Amtes einzuordnen suchen. Es gibt in der von Christus gestifteten Kirche ohne Einschränkung des gemeinsamen Priestertums ein Amt, das in dieser Gemeinsamkeit eine Besonderheit hat, deren Eigenart wir darstellen müssen. Wenn wir hier betont von *amtlichen* Führern sprechen, so soll damit nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil mit ausgesagt werden, daß es in der Kirche auch ein charismatisches Führertum gibt, das seine Aufgaben im Gottesvolk nicht auf Grund institutioneller Auto-

rität ausübt, sondern auf Grund des freien charismatischen Einbruchs Gottes in seine Kirche. «Derselbe Heilige Geist heiligt nicht nur das Gottesvolk durch die Sakramente und die Dienstleistungen, er führt es nicht nur und bereichtert es mit Tugenden, sondern ‚teilt den einzelnen wie er will' seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jedes Standes auch *besondere* Gnaden. Durch diese macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche Werke und Dienste zu übernehmen».[9]

a. Das geistliche Amt als ordnende Führung

Im Allgemeinbewußtsein der katholischen Christenheit wird das geistliche Amt meist in einer Weise als Priestertum betrachtet, daß Priestertum und Amt fast identifiziert erscheinen. Man ist sich der Zweideutigkeit dieser Gleichstellung nicht immer hinreichend bewußt. Es ist nämlich damit, daß es in der Kirche geistliches Amt als Führungs- und Ordnungsamt gibt, noch nicht gesagt, daß auch die priesterliche Funktion amtliche Träger haben muß. Amtliche Führungsinstanzen sind in der Kirche als gesellschaftlicher Verfaßtheit des Gottesvolkes unmittelbarer verständlich als die Tatsache, daß es in einem Volk, dem der priesterliche Charakter wesentlich gemeinsam ist, auch amtliches Priestertum geben müsse.

Dieser Zusammenhang und Unterschied muß geklärt werden, wenn der Sinn des besonderen Priestertums und seines Verhältnisses zum Führungsamt der Hirten nicht mißverstanden werden soll; wenn vor allem auch die Opferfeier recht gedeutet werden soll, in der das kirchliche Priestertum am dichtesten ausgeübt wird. Letztlich liegt es doch an einer Unklarheit in dieser Frage, wenn die Theologie im Laufe der Zeit zu recht sonderbar anmutenden Meßopfertheorien gekommen ist, um den Opfercharakter der Eucharistiefeier aufweisen zu können. Wenn man das amtliche Priestertum in der Kirche eben doch als eine Art eigenständigen Priestertums und damit das Opfer der Eucharistie als neben dem Opfer Christi eigenes und neues Opfer der Kirche sehen will, bringt man sich in die Verlegenheit, in den liturgischen Handlungen der Eucharistiefeier einen eindeutigen Opferritus finden zu müssen. Die Eucharistiefeier ist aber in Wirklichkeit nicht ein Opfer aus ihrer eigenen Gestalt, sondern als Mahlfeier zum Gedächtnis des einen und einzigen Opfers Christi, das allerdings in sakramentaler Kraft in dieser Gedächtnisfeier Gegenwart wird und dadurch dieser Feier seinen eigenen Opfercharakter gibt. Daher ist es auch nicht so erstaunlich, daß das geistliche Amt im Neuen Testament kaum direkt und unmittelbar als priesterliches Amt (im engen Sinne) erscheint. Im Neuen Testament steht die Führungs- und Ordnungsfunktion des Amtes im Vordergrund. Es übt seine Aufgaben in der Leitung der Gemeinden und vor allem im Dienst des Wortes aus. Damit braucht nicht zweifelhaft zu werden, was das Konzil von Trient definiert hat: «Wer sagt, im Neuen Bund gebe es kein sichtbares und äußeres Priestertum oder keine Vollmacht, den wahren Leib und das Blut des Herrn zu verwandeln und darzubringen, Sünden zu vergeben und zu behalten, sondern nur das Amt und den bloßen Dienst an der Verkündigung des Evangeliums, der sei im Bann.»[10] Es braucht ja nicht alles, was die Kirche des Neuen Bundes enthält, in gleicher Unmittelbarkeit und Ausdrücklichkeit in den Worten des geschriebenen Neuen Testamentes ausgedrückt zu sein. Die eigentlich priesterliche Funktion im engen Sinne, der Dienst am sakramentalen Kultus, vor allem der Eucharistie, ergibt sich in weniger direkter Weise aus den Aussagen des Neuen Testamentes. Christus hat seine Apostel beauftragt, das zu tun, was er ihnen am Vorabend seines Leidens als sakramentales Gedächtnismahl übergeben hat. Den Aposteln übertrug er auch die Vollmacht zur sakramentalen Sündenvergebung. Aber in den Mahnungen des Apostels Paulus bezüglich der geordneten Eucharistiefeier (1 Kor 11,17–34) erscheint die Funktion des geistlichen Amtes zunächst als hirtenamtliche Leitungs- und Ordnungsfunktion.

b. Das besondere Priestertum des geistlichen Amtes

Wenn wir nun darangehen wollen, das Eigentümliche des besonderen Priestertums als Ministerium, als Amt herauszuarbeiten, dann nehmen wir hier den Begriff Priestertum nicht in jenem gebräuchlichen weiteren Sinn, der das durch die sakramentale Ordination mitgeteilte geistliche Amt im ganzen bezeichnet, ohne den Unterschied von Hirtenamt (unter das wir das Lehramt mitfassen können) einerseits und Priesteramt im engeren Sinn andererseits zu beachten. Wir meinen vielmehr das Priesteramt in jenem spezifischen Sinne, in dem es als kultische Dienstaufgabe vom Führungsamt im engeren Sinne unterschieden ist. Dabei stehen wir vor der Schwierigkeit, daß es auf den ersten Blick in der neutestamentlichen Heilsordnung, die ihre Konkretisierung in der Kirche hat, für ein besonderes,

ministerielles Priestertum keinen Platz zu geben scheint. Soweit es nämlich in Menschen eine reale Teilnahme am Priestertum Christi gibt, scheint diese das gemeinsame Charakteristikum des ganzen Gottesvolkes zu sein. Das «besondere» Priestertum aber, an dem dieses kirchliche Priestertum teilnimmt, ist gerade das einzig ursprüngliche Priestertum Christi selbst. Wo also ist der Platz, an dem wir das ministerielle Priestertum anzusiedeln haben? Es scheint eine Dreiheit von Priestertum zu entstehen, da «das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes ...je auf besondere Weise am Priestertum Christi teilnimmt».[11] Wird dadurch nicht die echte Gemeinsamkeit des an Christi Priestertum teilnehmenden priesterlichen Charakters des Gottesvolkes gefährdet? Und da die Opferhandlung der Kirche kein kircheneigenes, neben dem Opfer Christi stehendes Opfer ist, sondern das eine Opfer Christi in sakramentaler Gedächtnisfeier in die Gegenwart der zum Opfer versammelten Gemeinde stellt, möchte man fast sagen, es bestehe auch von der Sache her kein Bedürfnis für ein Priesteramt im engeren Sinne in der neutestamentlichen Kirche.

Zwar reicht die Leitungsaufgabe des geistlichen Amtes in einem gewissen Sinne auch in den Bereich des kultischen Dienstes, also der Ausübung des Priesterlichen hinein. Wie das oben genannte Beispiel Pauli zeigt, hat der Träger des Hirtenamtes für den geordneten Vollzug des Kultus zu sorgen und in der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde den Vorsitz zu führen. Aber damit ist noch nicht gesagt, ob es sich da in der Amtsausübung auch um eine Besonderheit im Priesterlichen handelt oder nur darum, dafür zu sorgen, daß die Gemeinde ihr gemeinsames Priestertum geordnet ausübt.

Gerade das aber ist der katholische Glaube an das der Kirche von Christus eingestiftete besondere, ministerielle Priestertum im engeren Sinn dieses Wortes. Dieses steht zwar seinem inneren Wesen nach in enger Verbindung mit dem Hirtenamt, gibt aber dem der Gemeinde beim sakramentalen Gottesdienst vorstehenden Amtsträger nicht nur die Hirtenfunktion der Sorge um den geordneten Ablauf der Feier und die prophetische Funktion der Verkündigung des Gotteswortes, sondern zugleich die Funktion «des besonderen Priestertums des Dienstes, das sich vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach unterscheidet».[12] Teilnahme am Priestertum Christi ist beides, das gemeinsame wie das besondere, ministerielle Priestertum. Worin aber besteht die «je besondere Weise»,[13] in der beide Arten des kirchlichen Priestertums am Priestertum Christi teilnehmen?

Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes wird in der sakramentalen Opferfeier vor allem darin ausgeübt, daß das Gottesvolk in der aktiven Mitfeier sich zum Mitsubjekt des Opfers Christi macht, das in der sakramentalen Feier in die Mitte der «Circumstantes» gesetzt wird. Diese Opfertätigkeit des Gottesvolkes ist zwar aktiv, aber rezeptiv. Demgegenüber müssen wir die Eigenart der priesterlichen Funktion des Amtspriesters nach zwei Seiten abgrenzen. Sie unterscheidet sich vom Mitopfer des gemeinsamen Priestertums – zu dem der amtliche Priester, insofern er getauft ist, selbstverständlich auch gehört – nicht dadurch, daß er der eigentliche Opfernde wäre, mit dessen Opfer sich die Gemeinde kraft des gemeinsamen Priestertums mitopfernd zu verbinden hätte. Der eigentlich Opfernde ist vielmehr Christus selbst. Andererseits ist die Funktion des amtlichen Priesters nicht in die mitopfernde Tätigkeit des gemeinsamen Priestertums zu nivellieren.

Die Eigenart des besonderen Priestertums bei der Opferfeier besteht vielmehr in seinem doppelt relativen Charakter. Die amtspriesterliche Funktion ist auf Christus bezogen, insofern der geweihte Priester bei der sakramentalen Kultfeier «in persona Christi» handelt. Der erhöhte Christus ist zwar der eigentlich Opfernde, aber als Erhöhter für die Gemeinde der Mitopfernden unsichtbar. Deshalb hat er sich im geweihten ministeriellen Priestertum sichtbare Stellvertreter, Repräsentanten, Darsteller geschaffen. «Darum werden die Priester von Gott durch den Dienst des Bischofs geweiht, um in besonderer Teilhabe am Priestertum Christi die heiligen Geheimnisse als Diener dessen zu feiern, der sein priesterliches Amt durch seinen Geist allzeit für uns in der Liturgie ausübt.»[14] «Am meisten üben die Priester ihr heiliges Amt in der eucharistischen Feier oder Versammlung aus, wobei sie in der Person Christi handeln... und das einzige Opfer des Neuen Bundes, das Opfer Christi nämlich, der sich ein für allemal dem Vater als unbefleckte Gabe dargebracht hat (vgl. Hebr 9,11 bis 28), im Meßopfer bis zur Wiederkunft des Herrn vergegenwärtigen und zuwenden.»[15] Die Enzyklika Mediator Dei Pius' XII. scheut sich nicht, die Gegenwart Christi als des eigentlich Opfernden im geweihten Priester, der «Christus gleichsam seine Zunge leiht und seine Hand reicht»,[16] neben die Gegenwart des Herrn als der Opfergabe in den verwandelten Spezies zu stellen. «Christus ist im hochheiligen Opfer des Altares zugegen in der Per-

son des seine Stelle vertretenden Priesters wie auch besonders in den eucharistischen Gaben.»[17] Die Funktion des Amtspriesters ist aber auch mit Bezug auf die Gemeinde relativ, insofern er im Dienst der Gemeinde das Opfer Christi in die sakramental sichtbare Gegenwart der feiernden Gemeinde versetzt. Er steht nicht nur der feiernden Gemeinde als ordnender Hirte und das Wort Gottes verkündender Prophet vor, sondern er steht auch inmitten der Gemeinde als der sakramentale Repräsentant des opfernden Christus. Nicht nur die Sendung zum Dienst des Wortes stellt den Träger des geistlichen Amtes in die Aufgabe, «anstelle Christi des Amtes zu walten» (2 Kor 5,19), sondern die Weihe zum sakramentalen Priestertum bevollmächtigt ihn, in der Rolle Christi handelnd das Opfer des Herrn der Gemeinde zum Mitopfer zu präsentieren.

[1] J. J. Scheffmacher S. J., Licht in den Finsternissen. Controvers-Katechismus für Katholiken und Protestanten, enthaltend die Gegensätze der katholischen und protestantische Lehre. Neue Ausgabe, herausgegeben von einem Priester der Diözese Straßburg (Straßburg o. J.) 23f; 131.

[2] 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 1.

[3] 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 48; Art. 1 und 9; Dekret «Ad gentes», Art. 1 und 5; Pastoralkonstitution «Gaudium et spes», Art. 42 und 45.

[4] Art. 11.

[5] 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 11.

[6] 2. Vatikanisches Konzil, Dekret «Presbyterorum Ordinis», Art. 5.

[7] ebd.

[8] Konzil von Trient, 22. Sitzung, 1. Kapitel (DS 1740).

[9] 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 12.

[10] DS 1771.

[11] 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 10.

[12] ebd.

[13] ebd.

[14] 2. Vatikanisches Konzil, Dekret «Presbyterorum Ordinis», Art. 5.

[15] 2. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution «Lumen gentium», Art. 28.

[16] Pius XII., Enzyklika «Mediator Dei» (Ausg. Herder), Art. 68.

[17] aaO. Art. 20.

OTTO SEMMELROTH

Geboren am 1. Dezember 1912 in Bitburg (Deutschland), Jesuit, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an den Ordenshochschulen Pullach und Valkenburg und in Bonn, doktorierte 1947 in Theologie, ist seit 1949 Dogmatikprofessor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen (Frankfurt). Er veröffentlichte unter anderem: Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt ^{3}1963), Das geistliche Amt (Frankfurt ^{2}1965).

Eliseo Ruffini

Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche

I. ENTWICKLUNG UND GRENZEN DER ABENDLÄNDISCHEN THEOLOGIE DES CHARAKTERS

In der Frage nach dem sakramentalen Charakter ist die nachtridentinische Theologie gegenüber der des Mittelalters kaum erheblich weitergekommen. Im Bemühen, die von der Reformation in Frage gestellten Glaubenswahrheiten zu wahren, hat das Konzil von Trient definiert, daß drei Sakramente – die Taufe, die Firmung und die Priesterweihe – einen unauslöschlichen Charakter verleihen.[1] Dieses Bemühen ist voll und ganz in die theologische Reflexion übergegangen. Das ist durchaus verständlich, viel weniger verständlich aber ist es, daß es sozusagen zum ausschließlichen Anliegen wurde. Der nachtridentinischen Theologie ging es vorwiegend darum, zu dokumentieren, wie die fragliche Lehre nicht nur im Brief «Maiores» Innozenz' III.[2] und in der Lehre der scholastischen Theologie, sondern schon in den traditionellen Auffassungen und in den Glaubensüberzeugungen der christlichen Gemeinde der ersten Jahrhunderte wurzle. Abgesehen von jeder Überlegung über die methodologische Stichhaltigkeit einiger diesbezüglicher historischer Untersuchungen möchten wir hervorheben, daß man sich auf diese Weise viel mehr mit der Existenz als mit der Natur des Charakters befaßte. Aus der Erkenntnis heraus, daß zwischen den katholischen Theologen erhebliche Meinungsunterschiede über die Natur des Charakters vorliegen, hat das Konzil von Trient darauf verzichtet, hierüber mehr als das unbedingt Nötige zu sagen,[3] und die theologischen Werke, die auf es folgten, haben nur die Thesen der großen Meister des drei-

zehnten Jahrhunderts wiederholt.[4] Nun aber ist es bekannt – und aus dem Folgenden wird das noch besser erhellen –, daß seit der Aufgabe der Auffassung Augustins, die den Charakter mit dem Sakrament selbst identifizierte,[5] sich in der scholastischen Theologie der Prozeß der Verinnerlichung des Charakters intensivierte. So kam es, daß die zeitgenössischen Theologen, uneinig in der Bestimmung der Natur des Charakters, aber einig in seiner Qualifizierung als «Zeichen» (sacramentum) und «Wirklichkeit» (res), ihre Thesen in Formulierungen entwickelten, die das hervorhoben, was aus dem Charakter mehr eine «res» als ein «sacramentum» macht. Selbstverständlich vergaß niemand, daß der Charakter ein Zeichen ist, aber durch das Insistieren auf seinem geistlichen Gehalt kam es schließlich dazu, daß man ihm das Charakteristikum der Sichtbarkeit nahm, ohne das man nicht mehr weiß, wie er ein Zeichen sein kann.[6] Es wurde genau ausgemacht, wovon er Zeichen sei, und es wurde der Zusammenhang zwischen Charakter und Gnade hervorgehoben; um aber den Charakter nicht zu einer juridischen Entität eines Anspruchs auf Gnade zu reduzieren, ließ man es zu einem Problem werden, ihn adäquat von der Gnade zu unterscheiden.[7] Viel weniger verspürte man das Bedürfnis, festzulegen, wofür er Zeichen sein soll und auf welche Weise er es sein könne, und zwar real, nicht nur in metaphorischem Sinne. Jemand verfiel sogar auf die unglückliche Idee, vom Charakter als von einem Zeichen für Gott und die Engel zu sprechen, indem er sich auf einige Väteraussagen berief, die er verwendete, ohne sie genauer zu prüfen. Andere, die vernünftiger dachten, sahen im Charakter ein Unterscheidungszeichen zwischen den Christen und den Nichtchristen oder zwischen den Christen selber, doch vergaß man zu bemerken, daß man, um dem Charakter diese Funktion zuteilen zu können, ihn als etwas Sichtbares, wenn auch nicht rein physisch Sichtbares auffassen müsse. Gerade von diesen Überlegungen her fühlt man das Bedürfnis, die Theologie der Natur des Charakters einer Überprüfung zu unterziehen. Es scheint unerläßlich, innerhalb gewisser Grenzen zu einer «Entmystifizierung» der für die abendländische Theologie typischen Auffassung des Charakters zu schreiten. Es geht darum, die Behauptung, wonach der Charakter eine Folge der Heiligung, ein Mittelding zwischen der Gnade und dem Sakrament ist, weniger zu akzentuieren, um ihm dafür um so ausdrücklicher seine Prärogative als Zeichen und seine authentische kirchliche Dimension zuzuerkennen.

II. ANSTÖSSE ZU EINER NEUBESINNUNG

Seit einiger Zeit gehen verschiedene Untersuchungen der Sakramententheologie dahin, den Charakter seinem Wesen nach als eine reale, von der Taufe, der Firmung, dem Weihesakrament verschieden determinierte Beziehung zur Kirche anzusehen,[8] als eine Beziehung, die vor allem in der Zugehörigkeit zur Kirche besteht. Da aber die Kirche von Gott als sichtbare, hierarchische Heils- und Kultgemeinschaft konstituiert wurde, identifiziert man den Charakter auch mit einer besonderen Deputation zu einer sichtbaren heiligenden und kultischen Betätigung. Der Charakter wird somit als das verstanden, was für immer den sakramentalen Heilsakt sichtbar macht, durch den der Mensch, von Gott berufen, um seinem Volk anzugehören, nicht nur zu dessen Glied wird, sondern entsprechend der Deputation, die ihm in der Taufe, in der Firmung und im Weihesakrament verliehen wurde, das Gottesvolk selber konstituiert und hierarchisch strukturiert. Um diese Auffassung über die Natur des Charakters in ihrer eigentlichen Bedeutung zu verstehen und den Geist zu erfassen, der die heutige Theologie antreibt, diese Ansicht zu vertreten, wird es gut sein, die Wege zu untersuchen, auf denen man zu ihr gelangt. Es handelt sich dabei nicht um eine ungerechtfertigte Neuerungssucht, sondern um ein echtes Verlangen, einige traditionelle Gegebenheiten, die nicht bis zu ihren letzten Konsequenzen durchgedacht worden sind, gänzlich auszuwerten, um das Bedürfnis, die Überlegungen über die Natur des Charakters besser in das Ganze der Erkenntnisse einzugliedern, um die die heutige Sakramententheologie sich bereichert hat.

Zu dieser Neuüberprüfung haben folgende Faktoren am meisten angeregt: die Tatsache, daß der Charakter, zum Unterschied von den andern Wirkungen des Sakraments, selbst eine sakramentale Struktur hat; sodann die Tatsache, daß der Charakter, wenigstens nach der allgemeineren Auffassung, die an die Lehre des hl. Thomas anknüpft, als eine Teilnahme am Priestertum Christi verstanden wird; und schließlich ein tieferes Verständnis der kirchlichen Dimension der Sakramente.

a) Die sakramentale Struktur des Charakters

Nicht wenige Faktoren haben die Theologen des zwölften Jahrhunderts veranlaßt, im Charakter eine sakramentale Struktur wahrzunehmen. Auf alle Fälle erscheint uns wichtig, daß der ganzen diesbezüglichen scholastischen Reflexion die Fest-

stellung zugrunde liegt, daß der Taufritus vergeht, die Taufe aber besteht. Diese Beobachtung hat in entscheidender Weise dazu angetrieben, die Auffassung Augustins über den Charakter endgültig aufzugeben. Man sagte sich: Wenn der Charakter etwas Bleibendes ist, so läßt er sich nicht mit der Taufhandlung identifizieren, die ja vorübergeht. Man vergaß im Grunde, daß die Lehre Augustins, so unvollständig sie auch war, von einer klaren Schau der kirchlichen Dimension der Taufe ausging. Für den hl. Augustinus war die Taufe, die nicht bloß ein Ablutionsritus ist, vor allem der Akt der endgültigen Eingliederung in die Heilsgemeinschaft, und infolgedessen war der Charakter gewissermaßen die sichtbare Weiterführung des Taufritus selber. Für die Scholastiker hingegen war die Taufe vorwiegend ein Mittel zur Reinigung von der Erbsünde und zur subjektiven Heiligung, und der Charakter wurde zumeist als eine auf die Gnade disponierende oder nach ihr rufende Wirklichkeit verstanden,[9] als eine Wirklichkeit, die ihren Zusammenhang mit dem Sakrament beibehält, aber nur so, wie eine Wirkung mit ihrer Ursache verbunden bleibt; als eine Wirklichkeit, die als «Zeichen und Realität» eine gewisse sakramentale Struktur beibehält, die aber im Grunde nicht mehr als eine Weiterführung der Taufe verstanden werden kann. Von daher entstand eine Theologie des Charakters, die die Funktion der Heiligung so sehr betonte, daß sie dem Charakter jegliche Sichtbarkeit absprach und ihm nur noch in rein formelhaften oder unzulänglichen Formulierungen die sakramentale Struktur zuerkannte. Darum berichtigt die heutige Theologie einige Perspektiven des theologischen Denkens von einst und sucht nicht nur einige zweifellos gültige Gedanken Augustins wieder zurückzugewinnen und weiterzuentwickeln, sondern auch einige Aussagen der scholastischen Theologie folgerichtig weiterzuführen und zu Ende zu denken.

b) Der Charakter und die Teilnahme am Priestertum Christi

Bekanntlich weist die Sakramententheologie des hl. Thomas gegenüber der seiner Zeitgenossen erhebliche Vorzüge auf. Unter anderem ist es sein Verdienst, den kultischen Aspekt des sakramentalen Tuns hervorgehoben zu haben. Wir können nicht ausmachen, inwieweit diese Auffassung bei der Bestimmung der Natur des Charakters auf den hl. Thomas eingewirkt hat; jedenfalls steht es mit seiner Sakramententheologie völlig in Einklang, daß er ihn als eine Teilnahme am Priestertum Christi verstanden hat. Die Lehre des Aquinaten über den Charakter stellt gegenüber den damals allgemeiner verbreiteten Ansichten eine bemerkenswerte Wende dar, doch bleibt sie dem Gedanken treu, daß der Charakter «sacramentum et res» ist. Bedeutungsvoll aber ist, daß Thomas die sakramentale Struktur des Charakters nicht rein formell anerkennt. Im Gegenteil, obwohl seine Reflexion vom Weihesakrament ausgeht, worin die Teilnahme am Priestertum Christi am augenfälligsten ist, kann man sagen, daß sich sein Denken auf der Linie des hl. Augustinus bewegt. In einem Text seines Sentenzenkommentars wird der Charakter mit dem Weihesakrament selbst identifiziert. Aus dem gleichen Text läßt sich auch schließen, daß die Feststellung, die die scholastische Theologie bewogen hat, die These Augustins aufzugeben, den hl. Thomas zu den gleichen Aussagen veranlaßt, wie sie der Bischof von Hippo gemacht hatte.[10] In der Summa theologica macht das Denken des hl. Thomas einen abgetönteren Eindruck und scheint der Substanz nach mit dem seiner Zeitgenossen übereinzustimmen: Er spricht vom Charakter als einer «res» gegenüber dem Sakrament, das ihn verleiht, und als einem «sacramentum» in bezug auf die Gnade; gleichzeitig aber definiert er den Charakter als eine Deputation zum Kult;[11] insofern dieser aber Deputation zum nicht subjektiven und privaten Kult ist, sondern zum Kult, der den weiterführt, den Christus der Priester ausgeübt hat und der im sichtbaren kultischen Tun der Kirche seine Verwirklichung findet, ist der Charakter ein sichtbares Zeichen einer sichtbaren Situation und Betätigung. Bekanntlich hat das spätere theologische Denken die Auffassung des hl. Thomas nie aus dem Auge verloren, sondern weiterhin mehr oder weniger vom Charakter als einer Teilnahme am Priestertum Christi gesprochen. Während aber die in der Welt der Reformation kursierenden Gedanken die Entfaltung der katholischen Theologie über das Priestertum der Gläubigen hemmten, machte die Theologie des Weihesakraments in ihrem Bemühen, den Priestercharakter von dem der Taufe und der Firmung zu unterscheiden, keine großen Anstrengungen, die Kenntnis der Natur des Charakters zu vertiefen. Am angelegentlichsten nahm sich zweifellos Scheeben dieses Themas an. Er stellt den Charakter als eine Gleichgestaltung mit Christus dar und sucht tiefer in seine Natur einzudringen, indem er die Parallele zieht: Im Christen verhält sich der Charakter zur Gnade, wie in Christus sich die

Gnade der hypostatischen Union zur habituellen Gnade verhält.[12] Über die Frage, ob sich das Denken des hl. Thomas mit dem Scheebens vereinbaren läßt, sind die Ansichten geteilt.[13] Jedenfalls besteht unserer Meinung nach eine echte Möglichkeit des Ausgleichs nur dann, wenn man den Gedanken Scheebens zu der ausführlicheren und vollständigeren Aussage weiterentwickelt, daß die hierarchisch-kultische Organisation der Kirche im Charakter ihr Fundament findet. Wir begnügen uns mit dem Hinweis, daß die Identifizierung des Charakters mit der Teilnahme am Priestertum Christi sich nicht auf eine rein innere Weihe mit einer vorwiegend mystischen Funktion reduzieren läßt, da ja das Priestertum Christi ein sichtbares Faktum darstellt. Zudem: Wenn der neue Kult nicht etwas rein Persönliches und Innerliches ist, sondern eine Religion, eine Kult- und Opferordnung bildet, läßt sich der Charakter unmöglich als wahre priesterliche Würde und zugleich als eine persönliche, innere Wirklichkeit auffassen,[14] sonst würde man das Priestertum der Gläubigen zu etwas rein Persönlichem und somit in eschatologischer Perspektive zu einer bloßen Metapher reduzieren. Das Priestertum der Gläubigen bloß in metaphorischem Sinn aufzufassen oder ihm den echten Wert abzusprechen, liefe aber darauf hinaus, den Charakter selber zu leugnen oder zu einer Metapher zu reduzieren,[15] und es wäre noch viel schwieriger, an einem realen Unterschied zwischen dem sakramentalen Priestertum und dem der Gläubigen festzuhalten. Worin würde sich der Weihecharakter von dem der Taufe und der Firmung unterscheiden, wenn er nichts anderes wäre als etwas Heiligendes? Die Tatsache, daß er eine neue und tiefere Disposition auf die Gnade oder auf die Gleichgestaltung mit Christus ist? Doch dies genügt nicht zur Begründung eines hierarchischen Priestertums. Die Tatsache, daß man über neue Gewalten verfügt? Doch auch das muß, wenn man darin nicht einfach bloß eine neue juridische Situation sehen will, als eine tiefere Weise der Teilnahme am Mysterium der Kirche gedeutet werden und somit als ein sakramentales Faktum, welches das, was im Weihesakrament geschehen ist, auch sichtbar fixiert und weiterführt.

c) Der Charakter und das Mysterium der Kirche

Die heutige Theologie steht im Begriffe, die kirchliche Dimension der Sakramente immer gründlicher neu zu entdecken. Zwar wird nicht erst heute die Kirche als die Treuhänderin der Sakramente anerkannt, aber der Zusammenhang zwischen der Kirche und den Sakramenten wird in der heutigen theologischen Reflexion viel tiefer begründet. Heute könnte kein Theologe mehr sich darauf beschränken, die Sakramente nur deswegen als Akte der Kirche anzusehen, weil sie in deren Bereich ihre Wirksamkeit ausüben, oder nur deshalb, weil es der Kirche zukommt, den rituellen Rahmen der Sakramente zu bestimmen. Ebenfalls unzulänglich wäre es, den Zusammenhang zwischen der Kirche und den Sakramenten nur im Faktum begründet zu sehen, daß diese eine weitere, gleichförmige Konkretisierung der Heilsökonomie darstellen, die im «Logos» und vor allem in «Christus» sich als eine inkarnierte und somit sakramentale Ökonomie offenbart und aktualisiert. In diesem Sinn ist der Zusammenhang zwischen der Kirche und den Sakramenten dem zwischen Christus und der Kirche und dem zwischen dem Logos und Christus analog. Was für diesen Zusammenhang als besonders spezifisch erscheint, ist dies, daß die Kirche sich im sakramentalen Tun ausdrückt, aufbaut und strukturiert, so daß man, nach einer einprägsamen Formulierung, von den Sakramenten als von dem Tun sprechen kann, worin die Kirche ihre Kinder erzeugt und zugleich selber erzeugt wird. Will man aber das Heilsereignis «Kirche» nicht auf eine rein geistliche Ebene beschränken, will man die Sichtbarkeit der Kirche nicht in rein juridischen und institutionellen Begriffen sichern, will man nicht die Kirche aus der Inkarnationsökonomie ausklammern, so wird man unter den sakramentalen Wirkungen etwas erblicken müssen, was eine sichtbare Kirche konstituiert und strukturiert und darum selber sichtbar ist. Aus offensichtlichen Gründen läßt sich diese Funktion nicht der Gnade zuschreiben, die ja unsichtbar ist, und noch weniger den Tugenden, die nicht das Kriterium für die hierarchische Struktur der Kirche sein können. Sollten die sakramentalen Wirkungen allein auf die Gnade und die Tugenden reduziert werden, so würde nicht nur dem sakramentalen Tun eine echt kirchliche Dimension genommen und ihm nur noch eine rein subjektive Funktion zuerkannt, sondern auch die Kirche würde einiger grundlegender Charakteristiken beraubt. Es ist der Charakter, der die Kirche als sichtbare, kultische und hierarchische Gemeinschaft konstituiert.[16] Das träfe jedoch nicht zu, wenn man den Charakter als etwas verstände, das ausschließlich der Sphäre des Unsichtbaren angehört. Man könnte einwenden, daß man in diesem Bestreben, die Perspektive der traditionellen Theologie zu berichtigen, in den entgegen-

gesetzten Irrtum falle: Sah man früher im Charakter allzusehr die «res», so betrachtet man ihn nun allzusehr als «sacramentum». Schon zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts faßte Durandus de S. Porciano den Charakter als eine Beziehung zur Kirche auf und sah diese in der Tatsache begründet, daß der Getaufte, der Gefirmte, der zum Priester Geweihte zum Empfänger oder Vollzieher heiliger Handlungen gemacht worden ist.[17] Diese Meinung wurde als verdächtig angesehen und einer Zensur würdig befunden.[18] Und nicht zu Unrecht, da es sich für diesen Theologen des Mittelalters um eine rein logische Beziehung handelte. Wie innerhalb der organisierten menschlichen Gesellschaften einzelne Personen mit dieser oder jener Funktion betraut werden, ohne daß sich ihr Sein dabei ändert, so bringt nach Ansicht des Durandus der Charakter wohl eine Deputation, nicht aber eine Umgestaltung des Empfängers mit sich. In diesem Sinn läßt sich seine These schwer mit der Lehre von Trient vereinen, und um uns seine Ansicht begreiflich zu machen, müssen wir vielleicht bei Durandus eine sehr begrenzte Auffassung vom Mysterium der Kirche und eine vorwiegend juridische Deutung ihrer Sichtbarkeit voraussetzen. Doch der von uns skizzierte Begriff des Charakters hat ganz andere Perspektiven. Die heutige Theologie ist sich wohl bewußt, daß, wer berufen wird, der Kirche anzugehören, bereits vom Heilstun Gottes eingeholt ist, das den Menschen zutiefst umgestaltet; sie weiß: In der Kirche leben mit einer besonderen Deputation zum Vollzug der Heiligungsaufgabe und des Kults, wie das zur Heilsgemeinschaft gehört, ist ein Heilsfaktum, schon bevor es eine Teilnahme an den Gütern der Gemeinschaft ist.[19] Wenn wir die Kirche wirklich als das nehmen, was sie ist, besteht keine Gefahr, den Charakter zu einer bloß logischen Beziehung zu reduzieren, sondern lassen sich die Unauslöschlichkeit des Charakters und seine unleugbare Beziehung zur Gnade besser aufzeigen. Der Heilsakt, worin Gott seine Kirche versammelt und konstituiert, ist ein endgültiger, unwiderruflicher Akt; Wesen und Struktur der Kirche sind nicht etwas, das im Grunde vom freien Willen des Menschen abhängen könnte. Wenn nun aber der Charakter die sichtbare Weiterführung des sakramentalen Heilsgestus ist, wodurch die Kirche ihr Leben erhält; wenn er von Wesen aus das ist, was den Menschen in eine bestimmte Beziehung zur Kirche bringt, indem er sie als sichtbare Heilsgemeinschaft hierarchisch strukturiert, dann ist er etwas Endgültiges und Unwiderrufliches. Ja, die Unvergänglichkeit des Charakters als kirchliches Zeichen wird die Grundlage der Unvergänglichkeit der Kirche selbst sein.[20] Der Einzelmensch wird seine Verpflichtung als Christ ignorieren oder sogar verleugnen können, aber die fundamentale Beziehung zur Kirche, in die ihn Taufe, Firmung, Weihesakrament gebracht haben, wird für immer bleiben. Vergegenwärtigt man sich sodann, daß Gott seine Kirche vereint und konstituiert, um sie zum Sakrament seiner intimsten Begegnung mit dem Menschen zu machen, dann ergibt sich der logische Schluß, daß das Berufensein zur Teilnahme an der Kirche und zu ihrer Strukturierung auch ein Berufensein zur Teilnahme an den übernatürlichen Gütern ist, die in ihr kreisen. Die Gläubigen, die den Charakter empfangen haben, können sich zwar weigern, in diese enge Gütergemeinschaft einzutreten, aber dies bildet eine eigentliche Anomalie, die den Charakter daran hindert, im vollen Umfang ein kirchliches Zeichen zu sein.

Nach dem Gesagten würde es nicht des Interesses entbehren, darzutun, daß die einzige Möglichkeit, in der patristischen Literatur eine Spur der Lehre über den Charakter zu finden, nicht darin besteht, daß man dem mehr oder weniger häufigen Gebrauch des Begriffs «sphragis» (Siegel) nachspürt, sondern darin, daß man zum Beispiel den Reflexionen über die Beziehung zwischen Beschneidung und Taufe als den Zeichen einer immerdar gültigen Eingliederung in das Volk Gottes nachgeht.[21] Wir ziehen es jedoch vor, auf einige theologische Probleme hinzuweisen, die mit dem Begriff des Charakters zusammenhängen.

III. DIE LEHRE ÜBER DEN CHARAKTER UND EINIGE THEOLOGISCHE PROBLEME

1. Die theologische Reflexion hat die übernatürlichen Gaben, die uns von Gott gewährt werden, zu bestimmen. Darüber hinaus hat sie aber von jeher auch zur Aufgabe, die Beziehungen zu untersuchen, welche die Wirklichkeiten, die den neuen Menschen bilden, zu einem organischen Ganzen verbinden. Von der Tatsache ausgehend, daß die Erhebung in die Übernatur ein neues Leben ist, haben die Traktate der übernatürlichen Anthropologie die Zusammenhänge zwischen der heiligmachenden und der sakramentalen Gnade, zwischen der Gnade und den Tugenden mit zureichender Klarheit bestimmen können. Nicht das gleiche läßt sich sagen von den Zusammenhängen zwischen dem Charakter und der Gnade, und zwar unseres

Erachtens eben darum, weil man den Charakter als eine selbständige übernatürliche Wirklichkeit verstand. Manchmal werden diese Zusammenhänge so eng zusammengerückt, daß es schwierig ist, die beiden Realitäten adäquat zu unterscheiden, während sie anderswo so weit auseinandergezogen werden, daß sie als bloß juridische und moralische Beziehungen erscheinen. Wenn man hingegen den Charakter so versteht, daß sein Träger umgestaltet und in eine andere Beziehung zur Kirche gebracht wird, in der er eine andere Seinsweise erhält, die für die Seinsweise des Volkes Gottes typisch ist, dann werden die Beziehungen zwischen dem Charakter und der Gnade in eine sakramentale Ordnung hineingestellt, die jede Verwischung und jede Abschwächung verhindert. Im Grunde liegt für die Beziehung zwischen dem Charakter und der Gnade die beste Analogie in der Kirche selbst vor als dem Sakrament Christi und seiner Heilsgabe.

2. Ein zweites Problem, das noch stärker erhellt werden kann, ist das der Hinordnung der drei charaktereinprägenden Sakramente auf die Eucharistie. Wie gesagt, hängt der Charakter mit drei Sakramenten, welche die Kirche als Kultgemeinschaft strukturieren, so sehr zusammen, daß er sie sichtbar weiterführt. Bekanntlich findet aber das kultische Tun der Kirche seinen Höhepunkt in der Eucharistie. Wenn alle Sakramente eine Hinordnung auf die Eucharistie besagen, so gilt dies infolgedessen besonders für die Taufe, die Firmung und das Weihesakrament. Sieht man nun aber im Charakter die sichtbare Weiterführung der drei Sakramente, die die Kirche strukturieren, so läßt sich nicht leugnen, daß es unlogisch ist, die Firmung nach der ersten Kommunion zu spenden, außer man wäre der Ansicht, daß die Firmung und der von ihr verliehene Charakter die Kirche nicht der kultischen Ordnung nach strukturieren.[22] Dies aber würde die Firmung auf eine Ebene stellen, die unverständlicherweise von der Taufe und der Priesterweihe verschieden wäre, und zudem hielte es dann schwer, auszumachen, wie die Firmung, wenigstens ihrem kultischen Aspekte nach, sich auf die Eucharistie hinordnen läßt. Zwar stellt die Kirche auch eine missionarische Gemeinschaft dar, und dies könnte genügen, die charakteristische Mission des Gefirmten im Apostolat zu bestimmen, doch diese Überlegung gilt auch für die Taufe und insbesondere für das Weihesakrament.

3. Damit sind wir zur Prüfung des Problems der Beziehung zwischen dem Charakter und dem Apostolat übergegangen. Unsere Auffassung vom Charakter sollte vor allem die Tatsache noch mehr erhellen, daß die apostolische Sendung der Laien nicht auf ein vom sakramentalen Charakter verschiedenes weiteres Mandat gegründet zu werden braucht. Um missionarisch zu sein, braucht die Kirche einfach das zu sein, was sie ist. Damit aber kann unseres Erachtens auch der Begriff des Apostolates geklärt werden. Daß wir das Apostolat nur als Apologie des Christentums oder als Proselytenmacherei verstanden, hat den christlichen missionarischen Geist zum Teil verfälscht und eine echt ökumenische Haltung behindert; vor allem aber hat es viele Christen ermächtigt, sich von jeder apostolischen Tätigkeit dispensiert zu halten. Das erste Apostolat, die erste Aufgabe aller Christen ist es, Zeugnis zu geben, die in die Zeit und die Lebensbedingungen, in der jeder, gleich welchen Alters, steht, inkarnierte «Frohbotschaft» zu sein. Dies ist das erste Apostolat der Kirche selbst, die, um es noch einmal zu sagen, das Sakrament Christi ist und zu sein hat, wie Christus das Sakrament Gottes ist.

[1] DS 1609.

[2] DS 781.

[3] Concilium Tridentinum, ed. Görresgesellschaft V (Freiburg 1911) 858ff.

[4] Zur Theologie des Charakters im Mittelalter vgl. J. Galot, La nature du caractère sacramentel (Louvain 1956).

[5] N. M. Haring, St. Augustine's Use of the Word Character: Mediev. Studies 14 (1952) 79–97.

[6] Wie es scheint, ist Rolando di Cremona der erste gewesen, der ausdrücklich die Unsichtbarkeit des Charakters vertrat, aber seine Lehre wurde langsam vorbereitet von seinen Vorgängern. Vgl. J. Galot aaO. 80–85.

[7] Wir beziehen uns insbesondere auf die Theorien, die den Charakter als «habitus» oder «ornatus sacer» qualifizierten.

[8] Vgl. z. B. Ch. V. Heris, Il mistero di Cristo (Brescia [2]1945) 201 bis 230 = Le mystère du Christ (Paris 1928); J. Nélis, Le caractère sacramentel: Collect. Mechl. 12 (1938) 240–250; H. Bouëssé, Le Sauveur du monde (= IV L'Economie Sacramentaire, Paris 1951) 277 bis 331; J. van Camp, Mystère de l'Eglise et caractères sacramentels: Quest. Lit. Paroissiales 32 (1951); A. M. Roguet, La théologie du caractère et l'incorporation à l'Eglise: Maison-Dieu 32 (1952) 74 bis 89; E. Schillebeeckx, De sacramentele heilseconomie (Antwerpen 1952) 487–555; Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960); K. Rahner, Kirche und Sakramente = Quaestiones disputatae 10 (Freiburg i. Br. [2]1963); J. Mulders, Charakter, sakramentaler: Lex. Theol. u. Kirche II, 1020–1024.

[9] Über die Beziehung zwischen Taufe und Charakter in der mittelalterlichen Theologie vgl. A. Landgraf, Die frühscholastische Definition der Taufe: Gregorianum 27 (1946) 200–219; 353–383.

[10] «Illud quod est res tantum non est de essentia sacramenti; quod etiam sacramentum tantum, transit; et sacramentum manere dicitur. Unde relinquitur quod character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis» (Sent. IV, Dist. 24, Quaest. I, quaest. 2, ad 1).

Der hl. Thomas spricht von «innerem» Charakter. Wenn aber der Charakter von Wesen aus das Weihesakrament ist, verlangt es die Logik, daß man das Adjektiv «innerer» nur so versteht, daß damit eine rein physische und außersakramentale Sichtbarkeit ausgeschlossen

wird. Die gleiche Überlegung gilt für die Aussage des Konzils von Trient, das den Charakter als «geistliches Zeichen» definiert.

[11] «Homo autem fidelis ad duo deputatur. Primo quidem et principaliter ad fruitionem gloriae. Et ad hoc insignitur signaculo gratiae... Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei. Et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis» (S. Th. III, q. 63, a. 3, c). M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums (Freiburg i. Br. 1941) 479 bis 488.

[12] Zu den verschiedenen Gesichtspunkten vgl. Ch. Journet, L'Eglise du Verbe Incarné I (Paris [2]1955) 122, Anm. 2; J. Calle, Cuerpo místico de Cristo y carácter bautismal: Miscel. Comillas 27 (1957) 145–214; F. Pancheri, Il carattere sacramentale in una nuova prospettiva: Studia Patav. 4 (1957) 459–472.

[13] B. Fraigneau-Julien, L'Eglise et le caracère sacramentel selon M. J. Scheeben (Paris 1958).

[14] Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat (Paris [2]1954) 185–187.

[15] P. Dabin, Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne (Paris 1950) 47.

[16] H. Bouëssé aaO. 283.

[17] In IV Sent., Lib. IV, Dist. 4, Quaest. 1.

[18] De sacramentis in genere, thesis XIII, 1.

[19] J. M. Tillard, Principes sur une catéchèse sacramentaire vraie: Nouv. Rev. Théol. 94 (1962) 1057.

[20] J. Mulders aaO. 1023. Wir haben uns nicht mit der Unauslöschlichkeit des Charakters im künftigen Leben beschäftigt, denn wenn der Charakter einer funktionalen Ökonomie angehört, so liegt kein eigentlicher Grund vor, daß er im künftigen Leben weiterbesteht außer in uneigentlicher Form.

[21] Zu einer ausführlichen Information über dieses Thema verweisen wir auf J. Daniélou, Bible et liturgie (Paris 1951).

[22] Deswegen erlauben wir uns, wenigstens teilweise die Ansicht von E. Schillebeeckx zu korrigieren, wonach wohl der normale Zeitpunkt für die Erstkommunion nach dem Empfang der Firmung liegt, aber es bestehe kein «liturgischer oder dogmatischer Grund, um den Getauften für liturgisch unfähig für die Kommunion oder die Eucharistiefeier zu halten» (vgl. Christus, Sakrament der Gottbegegnung). Es geht nicht um dieses Problem, sondern vielmehr darum, auszumachen, wie die Firmung noch auf die Eucharistie hingeordnet sein kann, wenn der, wenn auch seit langem bestehende Brauch, sie erst nach der ersten Kommunion zu spenden, nicht eine gänzliche Ausnahme bilden soll. Gewiß ist der Getaufte fähig, an der Eucharistie als am Lebensmahl, das Gott seinen Kindern spendet, teilzunehmen. Die Tatsache, daß die Kirche schon seit langem damit einverstanden ist, genügt, um dies zu legitimieren. Doch die Teilnahme des bloß Getauften an der Eucharistiefeier kann nie die gleiche sein wie die des auch Gefirmten, sonst müßte man darauf verzichten, den Firmcharakter als eine Sendung anzusehen, welche die Kirche in ihrer Eigenschaft als Kultgemeinschaft charakterisiert. Wir erlauben uns, zu dieser Frage auf unsern Aufsatz zu verweisen: E. Ruffini, L'età della Cresima nel pensiero teologico contemporaneo: Scuola Catt. 95 (1967) 62 bis 79.

Übersetzt von Dr. August Berz

ELISEO RUFFINI

Geboren am 9. November 1924 in Ardenno (Italien), 1947 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar in Como und an der Universität Mailand und doktorierte 1960 in Theologie. Er ist seit 1955 Dogmatikprofessor am Priesterseminar in Como und seit 1961 Professor für Sakramententheologie in Mailand.

Bulletin

Jean-Marie Tillard

Zur Intention des Spenders und des Empfängers der Sakramente

Das Problem der Intention gehört zu den verwickeltsten, aber auch zu den für die Praxis folgenschwersten Fragen der ganzen Sakramententheologie. Es ist übrigens bemerkenswert, daß es im allgemeinen schwierige konkrete Fragen sind, die die Theologen veranlassen, über den betreffenden Punkt nachzudenken und die landläufigen Auffassungen zu vertiefen oder zu modifizieren. Bis vor einigen Jahren wandte man das Augenmerk vor allem der Sicherheit und dem Seelenfrieden der Gläubigen zu, und manche Erörterungen liefen auf eine gewisse Kasuistik hinaus, zum Beispiel auf die Fragen: Wie kann man wissen, daß das Sakrament wirklich zustande gekommen ist, und folglich sicher sein, daß die zum Empfang der sakramentalen Gnade erforderten Bedingungen tatsächlich erfüllt worden sind? Doch die heutige Lage der Pastoration und insbesondere die Reflexion über die Forderungen einer echt ökumenischen Gesinnung haben die Debatte ausgeweitet und damit deren Bedeutung gesteigert. Wir wollen nicht wiederholen, was andere Aufsätze dieses Heftes an Erkenntnissen beibringen, sondern einfach versuchen, hervortreten zu lassen, von welcher Bedeutung die Fragen um die Intention sind. Dabei werden wir mehr die pastoralen und praktischen Folgerungen als dogmatische Schlüsse ziehen.

1. Die Intention des Spenders des Sakraments

In ihrer Formulierung hat die klassische Problemstellung sich kaum geändert. Sowohl bei der Auseinandersetzung zwischen H. Bouëssé und L. Renwart,[1] die schon zehn Jahre zurückliegt, aber in ihren Intuitionen immer noch sehr aktuell bleibt, als auch bei den Einwänden von J. Jay Hughes gegen die von F. Clark[2] vertretenen Thesen geht es von Anfang an darum, sich entweder für eine «internistische» oder für eine «externistische» Sicht des sakramentalen Geschehens zu entscheiden. Auf den ersten Blick möchte man meinen, es handle sich dabei nur um praktisch belanglose scholastische Distinktionen oder um eine rein historische Frage nach der authentischen Interpretation des von Ambrosius Catharinus vertretenen Gedankens. Man mag auch bedauern, daß man an die Theologie der Funktion des Sakramentenspenders meistens auf diesem Umweg herangeht, was die Gefahr mit sich bringt, sie auf die Untersuchung außergewöhnlicher Situationen zu beschränken.[3] Und doch geht es hier um die ganze, folgenschwere Auffassung des sakramentalen Mysteriums.

Der Unterschied zwischen den beiden Schulen läuft nicht einfach auf das Ja oder Nein zur Frage hinaus, ob im Spender eine Intention vorhanden sein müsse oder nicht.[4] Er liegt darin, daß man diesem eine verschiedene Rolle zuweist. Für einen «Internisten» genügt es nicht, daß der Spender die Absicht hat, die von der Kirche vorgeschriebenen Riten freiwillig und bewußt auszuführen. Es muß dazu ein inneres, persönliches Engagement kommen, worin er aus diesem Handlungsgefüge ausdrücklich und formell ein Sakrament machen will. Diese subjektive Intention durchdringt das objektive Zeichen und legt sich gewissermaßen darüber, um es zu bestimmen und ihm eine bestimmte Hinordnung zu geben. Ohne sie erfolgt der Ritus nicht auf sakramentaler Ebene. Der Spender ist somit der Angelpunkt des sakramentalen Geschehens. Ganz anders ist die «externistische» Auffassung. Für sie hat der Ritus seinen eigenen, objektiven, inneren Sinn, worin ein zielgerichteter Wille, der Wille Christi und der Kirche, liegt. Dieser *objektive Wille* legt sich auf den Spender, sobald dieser freiwillig bereit ist, für die Gläubigen die vorgeschriebenen Riten in ihrem normalen kirchlichen Zusammenhang zu vollziehen. Falls der menschliche und kirchliche Zusammenhang, der erfordert ist, damit der Gestus seinen sakramentalen Sinn habe, vorliegt, vermag die subjektive Intention des Handelnden die objektive Ausrichtung des Zeichens nicht aufzuheben.[5] Das Sakrament ist ja wesentlich Akt der Kirche. Der Spender – welches auch seine persönliche Überzeugung sein mag – braucht bloß die Absicht zu haben, in seinem Tun im Dienst der liturgischen Gemeinschaft die Riten der Kirche zu vollziehen, dann gibt sein Tun den Heilswillen Christi wieder, der sich an das bestimmte sakramentale Zeichen heftet.

Es ist nicht leicht, ein Urteil zu fällen, doch scheint die «externistische» Auffassung, wie sie in den letzten Jahren verstanden und interpretiert

wurde,[6] den Intuitionen der heutigen Sakramententheologie eher zu entsprechen. Und sie sichert auch eher den Seelenfrieden der Gläubigen, macht sie doch eine gewisse Kasuistik überflüssig, die, wie man ohne weiteres spürt, kaum dem schlichten Geist des Evangeliums entspricht, der, wenn irgendwo, im sakramentalen Tun zum Ausdruck kommen soll. Diese Auffassung legt in ihrer Analyse des sakramentalen Geschehens den Nachdruck mehr auf den Zusammenhang mit der objektiven Struktur der Kirche als solcher als auf das persönliche (unkontrollierbare) Engagement des Spenders. Darin liegt, wie uns scheint, ihr Wert. Der Spender ist ja nur in dem Maße sinnvoll, als er im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft handelt, steht er doch im Zentrum des Beziehungsnetzes, indem er die Gemeinde für den geheimnisvollen Akt, worin sie die Heilsgüter empfängt, zu Christus hinträgt. Seine Funktion ist die eines Dieners, der vom Herrn einer bestimmten baptismalen Gemeinschaft zur Verfügung gestellt wird. Darum hat diese auf der Ebene der sakramentalen Intention, um die es uns hier geht, über ihn den Vorrang. Eigentlich genommen ist sie es, die durch seine Vermittlung das Sakrament feiert. In dem von der Kirche gegebenen Zusammenhang[7] läßt sich die Intention des Spenders nicht für sich allein fassen, außer jedem Zusammenhang mit der Intention der wenn auch noch so kleinen Gemeinde, die sich zum Sakrament versammelt hat. Sie wird von dieser Intention gleichsam getragen und durchdrungen. Man nennt sie ministeriell, da sie in ihrer konkreten Ausübung zwischen den Willen des Herrn Jesus und den der Gemeinde eingespannt ist. Wenn somit nach Aussage der Theologie zu einer wahren und gültigen Sakramentenspendung im Spender die Intention vorhanden sein muß, «zu tun, was die Kirche beabsichtigt», so dürfen wir diesen Spender nicht isoliert sehen, als ob er allein das Verlangen nach dem Sakrament hätte und es allein vollzöge. Wir müssen ihn «situiert» sehen, an dem Platz, der ihm im christlichen Volk von Rechts wegen zukommt und an den er vom Herrn gestellt wurde, um dem Verlangen der Gemeinde, der er vorsteht, zu entsprechen. Wer aber, auch ohne an das Gnadengeschehen zu glauben, ja selbst im Herzen voller Verachtung gegenüber der Kirche, es bewußt auf sich nimmt, sich der Gemeinde zur Verfügung zu stellen und den vom Rituale vorgeschriebenen Part getreu zu vollziehen, macht sich die Intention der Gemeinde zu eigen, das heißt der an diesem Ort bestehenden Kirche, außer selbstverständlich dann, wenn er dieser offen zu wissen gibt, daß er es ablehnt, als ihr Diener zu handeln. Schon darin, daß man sich an den Ritus hält, trifft man sich mit der tiefen Absicht Christi. Der Spender handelt dann nicht als «Verwalter» der Riten[8] und auch nicht als Verkörperung der ganzen sakramentalen Intention, sondern als Mittler zwischen dem Verlangen der Gemeinde und der Huld Christi. Indem er den äußern sakramentalen Akt setzt, nimmt er es auf sich, das zu vollziehen, was die Gemeinde in ihrem Glauben von ihm verlangt, um das Geschenk der göttlichen Gnade zu erlangen. Das genügt.

Es liegt auf der Hand, welche Sicherheit sich daraus für den Gläubigen ergibt: Er braucht sich keine Gedanken zu machen über die Sakramente, die er von Priestern empfangen hat, die sich nachher als unwürdig entpuppt haben; die Treue Gottes, die sich an den Ritus heftet, wenn dieser unter den von der Kirche festgesetzten objektiven Bedingungen vollzogen wird, bürgt dafür, daß die sakramentale Gnade zustande kommt. Er braucht auch nicht beständig zu einer außersakramentalen ergänzenden Tätigkeit der Kirche Zuflucht zu nehmen. Das will nicht heißen, daß man der magischen Auffassung anheimfalle, die F. Clark[9] mit Recht zurückweist, sondern man bleibt dabei einfach in der Linie des göttlichen Erbarmens und nimmt den objektiven Wert des Sakramentes als Zeichen und Werkzeug dieser Huld ernst. Wir müssen das nicht weiter betonen. Ziehen wir daraus lieber einen Schluß, der für unser Verhalten auf der weiteren Ebene der Pastoration wichtig ist.

Es handelt sich um unsere Haltung gegenüber Taufen, die in sogenannten «liberalen» Kirchen vollzogen wurden, die keine klar umrissene Lehre haben und den persönlichen Initiativen der Pfarrer einen weiten Spielraum lassen.[10] Man weiß, wie sehr diese Frage viele beunruhigt. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen müssen, möchten aber doch darauf hinweisen, daß die «externistische» Auffassung uns erlaubt, ohne Bedenken eine weite Haltung einzunehmen, die theologisch begründet ist, sich auf die Echtheit des äußeren Ritus sowie auf das Verlangen des Gläubigen verläßt und sich mit der beständigsten Haltung der großen Überlieferung der Kirche trifft. In einem Aufsatz, der die Ergebnisse einer umfassenden historischen Untersuchung zusammenfaßt, zeigt A. Aubry[11] auf, daß die römische Tradition stets entschieden gegen die Versuchungen zum sakramentalen Tutiorismus Stellung genommen hat und daß «Rom von Natur aus eher dazu neigt, die Taufe überhaupt nie und unter keinem Vorwand zu wiederholen, mag es

auch *manchmal* an der trinitarischen Form fehlen».[12] Das bekräftigt und erweitert die Untersuchung, die vor einigen Jahren B.-D. Dupuy[13] durchgeführt hat. Gewiß ist das Problem schwierig, denn zu den Fragen um die Intention des Spenders (von denen wir weiter unten sehen werden, daß sie noch verwickelter sind als das Problem, das wir jetzt ins Auge fassen) kommen noch die Fragen um die rituelle Form, mit denen wir uns hier nicht zu beschäftigen haben.[14] Doch dort, wo die Riten, wenn auch nicht in ihren Einzelheiten, so doch der Substanz nach und in einem echten kirchlichen Zusammenhang vollzogen worden sind, ist die Gültigkeit der Taufe zu präsumieren, wie sehr man auch an der Intention des Spenders Zweifel hegen mag. Auf der Ebene der Intention zählt vor allem das spontane Verlangen des Gläubigen, der entweder sich selber an einen Pfarrer seiner Kirche wendet oder seine Kinder zu ihm bringt zur Erlangung der Gnade des Heils. Wie die «externistische» Auffassung zeigt, ist diese Haltung, die die Kirche für gewöhnlich einnimmt – und der sich die Pfarrer nicht ohne Bedenken fügen[15] – nicht eine rein pragmatische und einer normalen Sakramententheologie fremde Zufallslösung. Es handelt sich darum, daß die Intention des Empfängers der des Spenders vorgeht und sie in den Griff nimmt, sobald sich dieser bereit erklärt, für ihn den Ritus zu vollziehen, und dies liegt in der Natur des kirchlichen Amtes selbst, das nicht über die kirchliche Gemeinde zu stellen ist, sondern in sie hinein. Dies gilt nicht nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche, sondern überall da, wo eine Gemeinde von Gläubigen einen echt sakramentalen Akt vollzieht.

Da dieser Punkt Gegenstand einer andern Untersuchung bildet, weisen wir bloß darauf hin, daß diese Stellungnahme für das so schwierige Problem der anglikanischen Weihen nicht belanglos ist. Statt nach den ersten Konsekratoren und ihrer Auffassung des Priestertums zu fragen oder den positiven Inhalt ihrer Intention abzugrenzen zu suchen, wäre es vielleicht vorteilhafter, auch auf den Glauben und die Intention der Gemeinden selber abzustellen, innerhalb derer und für die diese Riten vollzogen wurden.[16]

Doch die Fragen in bezug auf die Intention des Spenders sind noch nicht alle gelöst, wenn man sich für die eine oder andere der beiden klassischen Auffassungen entscheidet. Die schon angeführten Untersuchungen von F. Clark und die von J. Jay Hughes dagegen erhobenen Einwände haben das heikle Problem, ob im Spender gleichzeitig zwei oder noch mehr einander widersprechende Intentionen vorhanden sein können, wiederum in den Vordergrund der Diskussionen gerückt. Auch diese Debatte hat über den von ihr aufgebotenen scholastischen Apparat hinaus wichtige Rückwirkungen.

Obwohl sie zu nuancieren ist, scheint uns die Erklärung, die J. Jay Hughes über diesen Punkt gibt, der Wirklichkeit am ehesten zu entsprechen,[17] und das Prinzip der «positiven Ausschließung», wie es F. Clark vorgelegt hat, ist unseres Erachtens theologisch kaum annehmbar – ganz abgesehen von der Art und Weise, wie er die Belegstellen zur Stützung seiner Ansicht verwendet.[18] Man weiß, wie sich das Problem stellt: Es kann der Fall sein, daß ein Spender positiv gewillt ist, ein Sakrament «dem Willen Christi gemäß» zu spenden, gleichzeitig aber ebenfalls den positiven Willen hat, gewisse wesentliche Elemente dieses Sakraments auszuschließen. Der häufigste, aber auch angesichts der Natur dieses Sakraments speziellste Fall ist der der Ehe. Man möchte heiraten, will aber beispielsweise vom Gesetz der Unauflöslichkeit nichts wissen. Liegt dann wirklich ein Sakrament vor? Es geht dabei um eine ernste Frage. Welche Stellung die Kirche für gewöhnlich dieser Frage gegenüber einnimmt, ist klar und bekannt: Eine Ehe, bei deren Abschluß man eines der für die Natur der Ehe wesentlichen Elemente positiv ausgeschlossen hat, wird *infolge Mangels an Einwilligung* als ungültig erklärt.[19] Ist es aber richtig, entspricht es der gesunden theologischen Methode, den Fall der Ehe im Bereich der Theologie der sakramentalen Intention zum typischen und normativen Fall zu machen? Wir sind nicht dieser Ansicht, und F. Clark selber fühlt sich in diesem Punkt nicht allzu sicher, denn er schreibt: «Zwar hat das Sakrament der Ehe besondere Züge, die die andern Sakramente nicht aufweisen, denn bei der Ehe ist die sakramentale Intention die Zustimmung zu einem Vertrag.»[20] Dazu kommt, daß der Spender hier zugleich Empfänger des Sakraments ist, das ihm der Ehepartner spendet, was das Problem kompliziert, und daß beide sich gegenseitig an eine Verpflichtung binden, die jeden der beiden Gatten betrifft.[21] Von da aus versteht man, daß hier das Gesetz der Intention im höchsten Maße gilt, da es nicht nur mit dem für alle Sakramente geltenden Gesetz zusammenhängt, sondern auch mit der Natur des in Frage stehenden Ritus eng verknüpft ist und darum nicht die normale, für alle Sakramente maßgebende Form bildet. Darum läßt sich aus diesem Sonderfall nicht eine allgemein gültige Doktrin ableiten.

Nun liegt aber in der theologischen Tradition über diesen Fragepunkt eine unseres Erachtens ganz klare Position vor. Msgr. P. Palazzini faßt sie treffend zusammen: «Wo mehrere widersprüchliche Intentionen vorhanden sind, ist die Frage von der vorherrschenden Intention her zu entscheiden, die herauszuschälen ist, indem man allen Umständen Rechnung trägt; und man wird diejenige Intention als vorherrschend annehmen, die gewählt worden wäre, wenn der Spender gewußt hätte, daß diese Intentionen sich nicht miteinander vereinbaren lassen.»[22] Zwei Intentionen heben sich nämlich nur dann gegenseitig auf, wenn sie gleich stark sind. Wie Kardinal de Lugo scharfsinnig betont, liegt in Wirklichkeit dieser Fall nur selten vor: «Nach der allgemeinen und genauen Regel der Theologen bestimmt die vorherrschende Absicht die Wirkung, denn mögen auch diese beiden Intentionen als absolut und durchschlagend erscheinen, so ist in Wirklichkeit eine von ihnen weniger wirksam, die andere aber wirksamer und absoluter.»[23] Schließen wir aber nicht, wie J. Jay Hughes dies tut, diese Möglichkeit von vornherein aus,[24] sondern beschränken wir uns auf die Behauptung, daß normalerweise der Spender des Sakraments in der ins Auge gefaßten Situation von einer Intention gelenkt ist, von der nämlich, für die er sich entscheiden würde, wenn er klar den Widerspruch wahrnähme zwischen seinem Verlangen, das Sakrament «in Treue gegenüber dem Willen Christi» zu vollziehen, und seinen eigenen Ansichten über das Wesen und die Implikationen dieses Sakraments. Doch dieses Gesetz verwirklicht sich der Natur jedes Sakraments entsprechend, was den besonderen Status der Ehe erklärt.

Aus einer solchen Sicht der Dinge ergeben sich praktische Folgerungen, die, wie zu vermuten steht, besonders auf ökumenischem Gebiet wichtig sind. Die Behauptung nämlich, daß im Fall gleichzeitiger widersprüchlicher Intentionen normalerweise diejenige Intention vorwiegt, zu der sich der Spender entscheiden würde, falls er sich bewußt wäre, daß seine verschiedenen Absichten sich nicht miteinander vereinbaren lassen, konzentriert das Augenmerk vor allem auf die Grundoption des Spenders gegenüber seiner Funktion. Wenn es (was sich nicht von selbst versteht) feststeht, daß seine Grundintention dahin geht, das auszuführen, was der Herr will, *gleich, was es sein mag*, so ist daraus zwangsläufig zu schließen, daß der Akt, den er setzt, der «intentio Christi et Ecclesiae» entspricht, wobei selbstverständlich auch den übrigen Bedingungen zu seiner Echtheit und Gültigkeit Rechnung zu tragen ist. Und zwar gilt dies auch dann, wenn man von anderswoher weiß, daß er in seiner Glaubensaussage sich zu minimalisierenden Lehren bekennt.

Nehmen wir zur Verdeutlichung wiederum den Fall, daß die Taufe von «liberalen» Pfarrern gespendet wird, die sie manchmal auf einen bloßen Gesellschaftsritus anläßlich der Aufnahme in eine religiöse Gruppe zu reduzieren scheinen. Viele Priester, die über die Gültigkeit solcher Taufen zu befinden haben, stolpern über eben diese Frage der doppelten Intention, selbst wenn sie wissen, daß wenigstens die wesentlichen Riten eingehalten wurden. Sie denken an die Glaubensauffassung des Spenders und fragen sich, ob dieser dem Ritus wirklich den ganzen Sinn, der ihm normalerweise eignet, geben wollte, und da sie eher «Internisten» als «Externisten» und zudem noch Tutioristen sind, entscheiden sie sich aufgrund dieser Unruhe zur bedingungsweisen Wiederholung der Taufe. Nun aber verlangt die von uns dargelegte Position, daß sie sich vor allem darnach fragen, ob der betreffende Sakramentenspender den Willen hat, dem Taufbefehl Christi nachzukommen, was für eine persönliche Auffassung vom Inhalt dieses Befehls er auch haben mag. Zweifellos (wenigstens in den extremen Fällen, die wir hier ins Auge fassen) hat der betreffende Sakramentenspender über manche doktrinäre Implikationen der Taufe eine falsche Ansicht. Doch dieser Irrtum beeinträchtigt nicht unbedingt seine Grundintention, dem Willen Christi zu gehorchen. In der bereits erwähnten Untersuchung erinnert A. Aubry an die Entschiedenheit der traditionellen kirchlichen Disziplin in diesem Punkt: Der Apostolische Stuhl widersetzt sich instinktiv der Wiedertaufe jedes «Häretikers», «von welcher Sekte er auch herkommen mag», selbst wenn in deren Glaubensbekenntnis schwere Irrtümer über die Dreifaltigkeit enthalten sind.[25] Er geht selbst über ernste Verstöße gegen die wesentlichen Riten hinweg.[26]

Das gleiche Urteil gilt von der Eucharistiefeier gewisser anglikanischer Kirchen zum Beispiel. Es kann der Fall sein, daß der ihr vorstehende Pfarrer sich weigert, an den Opferwert des Sakraments zu glauben und selbst diejenigen verurteilt, die an das glauben, was ihm als grober Irrtum vorkommt. Doch das verwehrt nicht, daß er als Vollzieher des Sakraments die tiefe Intention hat, wahrhaft das auszuführen, was Christus will. Sein Glaubensirrtum zerstört somit nicht seine Grundabsicht, im Vollzug des Sakraments den Plan Gottes auszuführen, *so, wie dieser in Wirklichkeit ist, und nicht so,*

wie er ihn sich vorstellt. In den durch «Apostolicae curae» ausgelösten Diskussionen über das Fehlen der Intention bei der Übertragung der Weihen bei den Anglikanern muß dieser Punkt abgeklärt werden.[27] Es ist übrigens bezeichnend, daß F. Clark sich auf seine Theorie der «positiven Ausschließung» stützt, um seine Stellungnahme zu untermauern.

Doch wie kann man innewerden, daß bei einem Sakramentenspender, der für seine «liberalen» Ideen bekannt ist, diese Grundabsicht vorliegt? Hier kommt zu der «externistischen» Position die dargelegte Sicht der dominierenden Intention. Der Pfarrer, der unter normalen kirchlichen Verhältnissen freiwillig ohne weiteres der Bitte entspricht, die die Gläubigen an ihn richten, und es auf sich nimmt, die von diesen verlangten Riten zu vollziehen, ist willens, *hic et nunc* für sie das zu sein, was er *ihrem Glauben gemäß* sein muß. Es müßte denn sein, daß er öffentlich – und zwar in diesem Zusammenhang – eingesteht, daß er mit ihnen nicht einiggeht. Aus dem Glauben der Gläubigen, der normalerweise ihre Intention bedingt, läßt sich entnehmen, wozu der Kultusdiener, an den sie sich wenden, seine Zustimmung gibt, wenn nicht immer ausdrücklich, so doch implizit. Es kommt somit stets zu dieser Begegnung zwischen der Gemeinde, der Trägerin eines Wollens, das sich so weit erstreckt wie ihre Glaubensüberzeugung, die sie im objektiven Ritus der Kirche aktualisieren will, und dem Tun des Sakramentenspenders, der sich von diesem Wollen irgendwie einspannen läßt, macht er sich doch schon allein durch die Tatsache, daß er positiv darauf antwortet, diese Absicht *zu eigen.* Darum müssen wir sehr stark darauf achten, was im Glauben der betreffenden Gemeinde oder Gruppe von Gläubigen einbeschlossen ist. Das Urteil wird sich zweifellos mehr aus diesem Fragen nach der «Glaubensüberzeugung» der Gemeinde als aus einer Prüfung der «Lehre» des Sakramentenvollziehers ergeben müssen, außer selbstverständlich in dem Fall, daß der Spender und die Gläubigen in ihrer Glaubensauffassung nicht übereinstimmen und dies auch bekunden.

Vielleicht wird man denken, daß diese Ansichten zu sehr auf die Gläubigen und zu wenig auf den Sakramentenspender selbst abstellen oder auch, daß sie dessen menschliches «Engagement» aufs äußerste reduzieren. Unseres Erachtens bieten sie den Vorteil, der kirchlichen Dimension des sakramentalen Mysteriums wieder ihre ganze Bedeutung zu geben. Richtig verstanden zeigen sie, daß es die Kirche ist, wie sie in der hierarchisch verfaßten, zum Sakrament versammelten Gemeinde sich aktualisiert, die den Schritt vollzieht, der sie zu ihrem Herrn bringt, und die ihre Intention durch den Sakramentenspender aktualisiert, den Gottes Geist ihr gibt. Der Sakramentenspender ist *in* der Kirche und *für* sie da.

2. *Die Intention des Empfängers des Sakraments*

Mit der Frage nach der Intention des Empfängers dringen wir in eine ganz andere, ebenfalls sehr wichtige Sparte des sakramentalen Mysteriums ein. Hier geht es nicht darum, nachzuforschen, wie weit sich der Spender der großen Intention der Kirche erschließt, sondern hier haben wir zu prüfen, ob der Gläubige von dem, was Gott in seiner Kirche für ihn, für sein Heil zur Verfügung stellt, überzeugt ist. Die Theologie der Intention des Sakramentenempfängers gründet gänzlich auf dem Prinzip, daß der Mensch die Gabe der Gnade Gottes freiwillig annehmen muß. Da aber die Menschen, selbst im Sakramentenempfang, ihr Dasein auf verschieden hoher Ebene vollziehen, erstreckt sich diese Bereitschaft auf verschiedene Tiefen des sakramentalen Mysteriums. Zum wenigsten – und hier liegt auch das größte Problem für die Theologen und Kanonisten – ist der Wille verlangt, daß der äußere Ritus für die eigene Person vollzogen werde, gleich wie weit man an seine heiligende Kraft glaubt.

Es ist somit möglich, daß zwischen der ausdrücklichen Intention, den sakramentalen Ritus zu empfangen, und der Glaubensüberzeugung von seinem Sinn und Inhalt ein gewisses Gefälle besteht. Es kann sein, daß Menschen, die nicht wahrhaft gläubig sind, einen Pfarrer bitten, für sie sakramentale Riten zu vollziehen. Nach Ansicht der gängigen Theologie genügt diese glaubenslose Intention zur gültigen Spendung des Sakraments, sofern nur die übrigen Bedingungen in bezug auf den Spender, die Materie und die Form erfüllt sind. Hieraus ergeben sich oft unentwirrbare Probleme, die sich der pastoralen Tätigkeit stellen, und seit einigen Jahren haben zahlreiche ernst zu nehmende Untersuchungen sie zu erhellen versucht.[28]

Wir haben hier nicht über diese ganze Frage ein Inventar aufzustellen. Wir möchten jedoch den genauen Beziehungspunkt zwischen dem Glauben und der sakramentalen Intention herausfinden, das heißt darüber nachdenken, worin diese Intention eigentlich besteht. Vielleicht sind wir, selbst in diesem Punkt, das Opfer einer allzu scholastischen Aufspaltung des komplexen Problems, worin

wir zwei Zonen unterscheiden, die wir sicherlich zu schroff voneinander getrennt haben. Normalerweise nämlich beschränkt sich selbst die minimalste sakramentale Intention nicht darauf, neben dem Glauben einherzulaufen; sie stammt wenigstens irgendwie aus diesem.

Wir haben weiter oben gesagt, das Sakrament habe seinen Ort innerhalb eines Dialogs, worin der Spender in einem gewissen kirchlichen Zusammenhang der «Bitte» des Gläubigen entspreche. Wird diese Bitte so aufgefaßt und in diesen Zusammenhang gestellt, so geht sie dahin, daß man einen Ritus vollziehe, der objektiv keinen Sinn und Wert hat außer in der Perspektive des Heils. Aus diesem Grunde haben wir hinzugefügt, daß die Intention des Empfängers irgendwie die des Spenders durchdringe und bedinge. Nimmt man nämlich das Sakrament seiner ganzen Komplexität nach, so ist es von Wesen aus ein Heilsereignis.[29] Man kann deshalb keines seiner Elemente, auch nicht für sich allein genommen, ins Auge fassen, ohne sich auf die Finalität des Ganzen zu beziehen, vor allem wenn es sich (wie das im Höchstmaß bei der Intention des Gläubigen der Fall ist) um eben den Punkt handelt, worin der sakramentale Dynamismus auf den Menschen trifft. Wirklich um ein Sakrament bitten läßt sich deshalb – welches auch die Ebene des sakramentalen Geschehens sei, auf die man sich beschränken will – nicht darauf reduzieren, daß man die Ausführung einer rein äußeren Feier verlangt, die ohne Bezug zum Heilsgeheimnis wäre, sondern man bittet dabei um den Vollzug eines «Ritus, der das Heil vermittelt». Es mag sein, daß man von diesem eine falsche Auffassung hat, aber ohne diesen wenigstens minimalen und embryonalen Bezug zum Heilsmysterium – wie unbestimmt er auch sein mag – liegt vielleicht die Bitte um einen echten und sinnvollen religiösen Akt vor, nicht aber eine eigentliche Bitte um das Sakrament. Was der Spender als Antwort darauf «gibt», ist für den Empfänger nicht «sakramental». Damit eine solche Intention bestehen kann, daß der Ritus, der zu ihrer Erfüllung vollzogen wird, wenigstens gültig ist (es geht hier nicht um den fruchtbaren Sakramentenempfang!), muß unseres Erachtens eine wenn auch nur filigranartige und verhüllte gewisse Beziehung zum Heil vorliegen. Ist diese überhaupt nicht vorhanden, so bezweifeln wir, daß eine wahre sakramentale Intention vorhanden und daß der ausgeführte Ritus für den Empfänger gültig ist. Das Problem stellt sich selbstverständlich nur da, wo das Sakrament zugunsten einer bestimmten Einzelperson oder Gruppe gefeiert wird und nicht, wenn es sich um eine normale liturgische Versammlung handelt. Es spitzt sich in der Pastoration vor allem zu im Fall der Taufe und der Ehe.

Die klassische Theologie nimmt übrigens eine weniger kategorische Stellung ein, als man oft wahrhaben will, besonders wenn man diese durch den juridischen Kontext hindurch sieht, in dem man sie für gewöhnlich anwendet. Louis Villette scheint uns die tiefe Intuition des hl. Thomas nicht hinter sich zu lassen, wenn er schreibt:

> «Es läßt sich... schwer denken, daß nicht ein Minimum an Glauben, wenigstens eine gewisse religiöse Gläubigkeit notwendig ist, um die vom Sakrament verlangte Intention zu formen. Diese setzt nach dem hl. Thomas auf jeden Fall im Empfänger, wenn auch nur implizit, den Willen voraus, ‹die Taufe zu empfangen, wie Christus sie eingesetzt hat und die Kirche sie spendet›. Mit andern Worten: Der Empfänger muß wenigstens auf die Intention der Kirche greifen, die immer vom lebendigen Glauben beseelt ist.»[30]

Und er fügt hinzu: «Unter der Hülle der Intention ist zum gültigen Zustandekommen des Sakraments somit indirekt ein gewisser Glaube des Empfängers zugegen.»[31] Wir möchten jedoch beifügen, daß dieser wenigstens «implizite» Bezug nicht zu leicht aus der Tatsache abgeleitet werden soll, daß jemand sich zum Sakrament stellt. Die schon angeführten pastoralen Untersuchungen haben aufgezeigt, wie verschieden die Beweggründe sein können, die heute Menschen veranlassen, um die Sakramente zu bitten, und wie groß ihre Unkenntnis über den Sinn sein kann, den die Kirche in diese hineinlegt. Diese Beziehung muß sich in einer wenn auch nur embryonalen «Gläubigkeit» äußern. Und wir möchten präzisieren, daß diese «gewisse religiöse Gläubigkeit» sich irgendwie wenigstens auf das Heilsmysterium erstrecken muß. Kurz, wie uns scheint, ist selbst im Hinblick auf die bloße Gültigkeit des Sakraments die Theologie der Intention des Empfängers aufmerksam neu zu überprüfen und zwischen gläubiger Intention (in ihren verschiedenen Tiefen) und der Intention, sich einem Ritus zu unterziehen, gut zu unterscheiden. Auch muß man sich fragen, ob da, wo kein Funke von Glauben vorhanden ist, die zur Gültigkeit erforderte Intention wirklich vorliegt. Die Neubesinnung auf diese Frage ist schwer an pastoralen Folgerungen, obwohl man hier erst «an den Schwellen steht, jenseits derer» es kein Sakrament gibt.[32] Wenn das, was wir sagen, stimmt, so erweist sich die «strenge» Haltung gewisser Pfarrer schon

auf der Ebene der Gültigkeit und Echtheit des Sakraments als theologisch begründet.

Das Problem der Intention des Empfängers stellt sich jedoch nicht nur auf dieser elementaren Ebene der Gültigkeit. Es kommt noch ein anderes Register hinzu, das einer gewissen Ergänzung des Sakraments. Doch da überschneidet es sich mit der Frage nach dem «votum sacramenti», die über den Gegenstand dieses Aufsatzes hinausgeht, der nach der Intention als solcher fragt. Es kommt vor, daß man dieses «votum» auf eine minimalisierende Weise interpretiert, indem man es einfach mit dem «Verlangen nach dem Sakrament» gleichsetzt.[33] Die Wirklichkeit aber ist unendlich vielschichtiger. Es handelt sich dabei um ein inneres, aus dem lebendigen Glauben hervorgehendes glühendes Verlangen, das den Gläubigen zu einem Sakrament hinzieht, das er *hic et nunc* nicht empfangen kann, das er aber im gegebenen Zeitpunkt empfangen will. Wie die theologische Tradition behauptet, kann ein solches *votum* die Gnade des Sakraments verleihen. Nun aber spielt in dieser Wirksamkeit die Intention (so, wie wir sie hier darlegen) in Symbiose mit dem Glauben eine Schlüsselrolle. Sie taucht den Glauben – schon vor der Ausführung des Ritus – in die Einflußzone der sakramentalen Gnade ein. Durch sie nämlich bringt der Ritus, schon bevor er vollzogen wird, seine Wirkung hervor.[34] Ohne das Wirken Gottes, das an das betreffende Sakrament gebunden ist, oder das Heil des Menschen in Frage zu stellen, kann man somit wünschen oder verlangen, daß zwischen dem Augenblick, da in einem Herzen, worin der Glaube noch nicht fest verwurzelt ist, das Verlangen nach dem Sakrament aufsteigt, und der tatsächlichen Feier des Ritus eine gewisse Zeit verstreiche. Wenn nämlich die Intention schon genügend vorhanden und der Gläubige trotz allem schon bereit ist, wird ihm die Gnade verliehen, sofern er den Vorsatz hat, sich zu gewollter Zeit zum Sakrament zu melden. Wenn die Riten aber schon vollzogen würden, obwohl die subjektive Disposition noch nicht in genügendem Maße vorhanden ist, würde die Gnade nicht automatisch gegeben, sondern erst in genau dem Moment, wo das Herz bereit ist, vielleicht erst nach dem Empfang des Sakraments.

Im Sakrament spielt also das Engagement des Empfängers eine entscheidende Rolle. Wir haben weiter oben aufgezeigt, daß selbst die Intention des Spenders durch sie bedingt ist. Wir behaupten nun, daß die innere Grundhaltung des Gläubigen schon vor der Feier des Sakraments irgendwie nach der sakramentalen Gnade ruft und daß es von ihr abhängt, ob das Sakrament Frucht bringt. Das führt uns zu einer letzten Bemerkung: In unserer Sakramententheologie haben wir zweifellos zu sehr die Tendenz, die Riten als in sich selbst wirksam zu betrachten, indem wir sie von ihrer Beziehung zum Menschen trennen, der nach ihnen verlangt und für den sie vollzogen werden. Ein gewisser polemischer Zusammenhang hat uns daran gewöhnt, zwischen einer objektiven und einer subjektiven Sicht des sakramentalen Mysteriums zu wählen. In Wirklichkeit aber handelt es sich um das Zusammentreffen dieser beiden Perspektiven. Wir halten dafür, daß sich heute eine Neubesinnung auf das Problem der Intention des Empfängers und auf den Dialog zwischen dem Spender und der Versammlung aufdrängt. Das ökumenische Gespräch wird uns übrigens von selbst dazu zwingen.

[1] H. Bouëssé, L'économie sacramentaire (Paris-Chambéry 1951) 335–369; Intention du ministre et validité des sacrements: Nouv. Rev. Théol. (1955) 1067–1077; A propos de l'intention ministérielle: ebd. (1958) 722–725; Autour de l'intention ministérielle: ebd. (1959) 369 bis 373; L. Renwart, Intention du ministre et validité des sacrements: ebd. (1955) 800–821; L'intention du ministre des sacrements, un problème mal posé?: ebd. (1959) 469–488; Ordinations anglicanes et intention du ministre: ebd. (1957) 1029–1053.

[2] F. Clark, Anglican Orders and defect of Intention (London 1956); Les ordinations anglicanes, problème œcuménique: Gregorianum (1964) 60–93; J. Jay Hughes, Ministerial Intention in the Administration of the Sacraments: The Clergy Review (1966) 763–776; Two English Cardinals on Anglican Orders: Journ. Ecum. Stud. (1967) 1–26.

[3] Vgl. die Bemerkungen von E. H. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960).

[4] Dies hebt gut hervor L. Renwart, L'intention du ministre des sacrements, un problème mal posé?: Nouv. Rev. Théol. (1959) 476 bis 479. Die verabsolutierende Meinung von Farvacques wird heute von keinem Anhänger der «externistischen» These geteilt. Auf sie zielt unserer Ansicht nach F. Clark, obwohl er zwischen der nicht verurteilten und der extremen externistischen Position unterscheidet (Anglican Orders and defect of Intention, 56–71).

[5] «Wer bewußt ein Kind wäscht, will es selbstverständlich waschen; sobald er es tut, kann er unmöglich nicht die Intention haben, es zu waschen. Das gleiche gilt hier: Wenn der Spender der Taufe bei der Taufe die von der Kirche vorgeschriebenen Riten einhält, was sich mit den Augen konstatieren läßt, kann man, was den Spender betrifft, nicht an der Intention und damit an der Verleihung des Sakraments zweifeln» (Ambrosius Catharinus, De intentione ministri sacramentorum (Roma 1552 col. 208; neu herausgegeben von der Gregg Press Inc. im Band: Ambrosius Catharinus, Enarrationes, Assertationes, Disputationes, col. 208).

[6] Vor allem von H. Bouëssé. Wie L. Renwart betont, bleiben Fragen noch unentschieden, vor allem was den Fall der Ehe betrifft, der einen Sonderfall darstellt, da es sich hierbei um einen Vertrag handelt. Wir kommen weiter unten auf dieses Problem zurück, wenn wir von der vorherrschenden Intention sprechen.

[7] Also in einem wahrhaft liturgischen Zusammenhang und nicht bei einer bloß äußerlichen Wiederholung der Gesten. Die Versammlung ist anwesend, die für ein *wahres* Sakrament nach ihrem Pfarrer verlangt.

[8] Der Ausdruck stammt von G. Rambaldi, L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII = Analecta Gregoriana 33 (Roma 1944) 167. Er wird von J. Jay Hughes übernommen.

[9] Anglican Orders and defect of Intention 60.

[10] Vgl. B.-D. Dupuy, Qui est baptisé et qui ne l'est pas?: Parole et Mission (1960) 569–580, vor allem 573: «In der neuern Zeit hat das Taufproblem einen neuen Aspekt angenommen infolge der Evolution der protestantischen Auffassungen über die Sakramente, die es den Einzelpersonen erlaubt hat, nach ihrer Überzeugung zu handeln, ohne sich nach den traditionellen Regeln ihrer eigenen Kirchen zu richten, und infolge der stillschweigenden oder manchmal ausdrücklichen Billigung dieser Kirchen. Es kann im Protestantismus vorkommen, daß Taufen weder nach dem Rituale noch selbst im Geist der Gemeinschaft vollzogen werden, der man angehört. Dieser Fall ist seit dem neunzehnten Jahrhundert mit der Ausbreitung des Liberalismus mehr und mehr eingetreten. Seitdem besteht ein ‚Zweifel' an der Gültigkeit der Taufen im allgemeinen, der sich nur dadurch beheben läßt, daß jeder Fall einzeln geprüft wird.»

[11] A. Aubry, Faut-il rebaptiser? Enquête historique et interrogations théologiques: Nouv. Rev. Théol. (1967) 183–201.

[12] ebd. 199.

[13] aaO.

[14] Doch selbst da ist Rom kategorisch: Wenn infolge einer Anomalie ritueller Ordnung (gestern die Montanisten oder die Phantasiereien der barbarischen Zeiten, heute die Liberalen) ein Zweifel an der Gültigkeit der Taufe besteht, liegt eine *römische* Tradition vor, über einen solchen hinwegzugehen. In der Tat hat die Kirche ausnahmsweise die Augen geschlossen im Fall von Taufen, die ohne Wasser und (oder) mit einer verstümmelten oder abgeschwächten trinitarischen Formel gespendet wurden» (A. Aubry aaO. 200).

[15] Vgl. den Bericht über die Unruhe Newmans in: J. Jay Hughes, Two English Cardinals on Anglican Orders 5, und die Feststellung von A. Aubry aaO. 199.

[16] Man ist überrascht, daß F. Clark sich über diesen Punkt ausschweigt. J. Jay Hughes macht in seinem Aufsatz in dieser Nummer unserer Zeitschrift, der uns erst nach Abfassung unseres Beitrages zugekommen ist, darauf aufmerksam. Seine Bemerkungen über die Rückwirkungen der theologischen und praktischen Abweichungen der heutigen kirchlichen Gemeinschaften auf die Urheber der anglikanischen Riten sind unseres Erachtens zutreffend und für das Urteil über die Gültigkeit der Weihen folgenschwer.

[17] Doch das Problem ist verwickelt. Wir können hier nicht alle seine Seiten beleuchten. J. Jay Hughes ist vielleicht zu kategorisch, und die Situationen sind nicht immer so klar wie er, vor allem in seinen letzten Schriften, es darstellt.

[18] J. Jay Hughes hat auf mehrere Mißdeutungen der von F. Clark als Autoritäten angeführten Texte aufmerksam gemacht. Zur Entlastung Clarks möchten wir sagen: Er ist so sehr davon überzeugt, daß seine Ansicht in der theologischen Tradition wurzelt, daß er des kritischen Sinns entbehrt und nicht daran denkt, seine Zitate zu ihrer Beurteilung in ihren Kontext zurückzuversetzen.

[19] «Die Antwort Roms ist stets die gleiche: Wenn ein solcher Fehler nur mitspielt, wird der Ehewille nicht beeinträchtigt; wenn aber die Zurückweisung eines wesentlichen Elements der Ehe zur Bedingung gemacht oder durch einen Pakt zwischen den Partnern ausdrücklich vorgesehen wurde, ist die Ehe nichtig» (F. Clark, Anglican Orders and defect of Intention 134).

[20] ebd. 132.

[21] Vgl. J. Jay Hughes, Ministerial Intention in the Administration of the Sacraments 772.

[22] P. Palazzini, F. Galea, Dictionarium morale et canonicum II (Roma 1965) 772. Zitiert von J. Jay Hugh aaO. 774.

[23] Joannis de Lugo Disputationes scholasticae de sacramentis in genere (Lyon 1652) Disp. VIII, sect. 8, nr. 124. Dies ist einer der Texte, die F. Clark zweifellos falsch interpretiert, und eines der wichtigsten Zeugnisse, obwohl sich der gesamte Gedankengang de Lugos nicht leicht erfassen läßt.

[24] aaO. 774–775.

[25] aaO. 186, 200.

[26] ebd.

[27] Dies tut, aber in einem negativen Sinne, F. Clark, Les ordinations anglicanes problème œcuménique 81–84.

[28] A. M. Henry, Le baptême des enfants d'incroyants: Parole et Mission (1963) 396–418; A. Liégé/A. M. Henry, Les sacrements livrés à l'incroyance: ebd. (1964) 191–257; A. M. Henry, Le mariage des baptisés incroyants: ebd. (1964) 511–524; Les sacrements livrés à l'incroyance (les lecteurs nous écrivent): ebd. (1964) 665–676; M. Peuchmaurd, Qui faut-il baptiser?: ebd. (1965) 112–132; A. M. Henry, Foi et sacrement: La vérité miséricordieuse: ebd. (1965) 506–509; J. Potel, Que signifie pour eux le baptême?: Paroisse et Liturgie (1964) 465–475; A. Laurentin, Attitudes et tendances pastorales: ebd. (1964) 480–496; E. Marcus, Qui doit-on laisser accéder aux sacrements?: ebd. 497–516; Th. Maertens, L'Ecriture éclaire le problème foi-sacrement: ebd. (1964) 530–533; A. Laurentin, Bulletin bibliographique sur le problème foi-sacrements: ebd. (1964) 534–549.

[29] Vgl. J. M. R. Tillard, Le sacrement événement de Salut (Paris-Bruxelles 1964).

[30] Louis Villette, Foi et Sacrement II, De Saint Thomas à Karl Barth (Paris 1964) 39. Vgl. die scharfsinnigen Überlegungen von E. Marcus aaO. 500–502.

[31] ebd.

[32] E. Marcus aaO. 501.

[33] Dies unterstreicht F. J. van Beeck, Towards an ecumenical Understanding of the Sacraments: Journ. Ecum. Stud. (1966) 57–112, vor allem 66–67.

[34] Wir haben diesen Punkt lange untersucht in: J. M. R. Tillard, Le «votum Eucharistiae»; l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens: Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Cardinale Giacomo Lercaro II (Roma 1967).

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-MARIE TILLARD

Geboren am 2. September 1927 auf den Inseln Saint Pierre et Miquelon, Dominikaner, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am Angelicum und in Saulchoir, ist Doktor der Philosophie (1952) und Magister der Theologie (1965). Er ist Dogmatikprofessor an der Theologischen Fakultät Saint Paul von Ottawa (Kanada) und am katechetischen Institut in Québec. Er arbeitet mit an: La Nouvelle Revue Théologique und Sciences Ecclésiastiques.

John Hughes

Neuere Studien über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen

Die Verurteilung der anglikanischen Weihen durch die päpstliche Bulle *Apostolicae curae* (1896) und mehr noch der ausgiebige Gebrauch, den eine gewisse Art volkstümlicher katholischer Apologetik in den englisch sprechenden Ländern während der vergangenen 70 Jahre von dieser Verurteilung gemacht hat, ließen bei den Anglikanern ein Gefühl von Ungerechtigkeit und Ressentiment aufkommen, das auch weiterhin bei der theologischen Diskussion zwischen Vertretern der beiden Kirchen als psychologischer Hemmschuh wirkt. Wenn man dieses Gefühl nicht von den Dächern schreit, dann ist dies der traditionellen Höflichkeit und Zurückhaltung der Anglikaner bei religiösen Kontroversen zuzuschreiben, die keinen Geringeren als Kardinal Heenan im Jahre 1963 zu der Aussage veranlaßte, daß es «in der Welt zweifellos keine höflichere Menschengruppe gibt als den Klerus der Kirche von England».[1] Aber das Gefühl der Ungerechtigkeit bleibt dennoch das gleiche, und es wäre töricht, es zu ignorieren. Die Erzbischöfe von Canterbury und York sagten im Jahre 1897 in ihrer gelehrten und würdevollen Erwiderung auf die Verurteilungsbulle, *Apostolicae curae* «zielte darauf hin, unsere ganze Stellung als Kirche umzustoßen».[2] In jüngerer Zeit nannte der weit und breit geachtete Bischof G. K. A. Bell von Chichester die Verurteilung von 1896 «eine der schärfsten und öffentlichsten Zurückweisungen, welche die Kirche von Rom jemals einer friedfertigen christlichen Gemeinschaft antun konnte».[3] Und im März 1966 leitete Dr. W. J. Bolt, der Vertreter des *Church of England Newspaper*, einem Organ extrem protestantischer Richtung, ein Interview mit Kardinal Heenan mit der Feststellung ein, daß die Verurteilung der anglikanischen Weihen «sowohl von der anglikanischen Low Church als auch von der anglikanischen High Church als ein Schandfleck betrachtet wurde». Die erste Frage Dr. Bolts war, ob *Apostolicae curae* «für immer als trennende Schranke zwischen dem engeren Zusammenschluß und der Einheit stehen solle», und ob der Kardinal nicht meine, daß «jeder Dialog in einer Atmosphäre von Unbehagen geführt würde, bevor Ihre Kirche nicht offiziell eine Neufassung oder sorgfältige Ausarbeitung dieses Dekrets anbietet?»[4]

Lauter Gründe also, weshalb diese Frage Gegenstand ernsthafter theologischer Studien und Forschungen sein müßte. Das Gefühl der Ungerechtigkeit, das bei den Anglikanern so weit verbreitet ist, wird ein Ende finden, wenn katholische Theologen zeigen, daß sie genauso eifrig wie die Anglikaner darum bemüht sind, sie ganze Wahrheit in dieser Sache zu finden, und bereit, wohlwollend all das anzuhören, was zugunsten der anglikanischen Sache vorgebracht werden kann. In diesem Zusammenhang müssen wir auf den unglücklichen Eindruck hinweisen, den die fortwährende Geheimpolitik in bezug auf die Berichte von den römischen Untersuchungen über die Weihen im Jahre 1896 hervorrief. Geht man zu weit, wenn man hofft, daß eine kleine Gruppe anglikanischer und katholischer Theologen und Historiker diese Dokumente, die jetzt in den Geheimarchiven der Glaubenskongregation schlummern, studieren kann? Hierbei müßte auf beiden Seiten feststehen, daß alle apologetischen Betrachtungen beiseite gelassen werden und daß anschließend ein umfassender Bericht der Entdeckungen herausgegeben wird, der der einmütigen Unterstützung aller Mitglieder der Gruppe bedarf. Eine solche unparteiische Studie ist gewiß das beste Mittel, um den weitverbreiteten Eindruck zu korrigieren, daß die Geheimuntersuchung von 1896, bei der den Anglikanern kein Gehör geschenkt wurde, unfair war und daß die darauffolgende Verurteilung es den Katholiken unmöglich gemacht hatte, die Sache unvoreingenommen zu betrachten.

Ein kleiner, aber bedeutsamer Schritt in dieser Richtung wurde jetzt vom Haupt der katholischen Hierarchie in England, Kardinal Heenan, getan, der in seinem obenerwähnten Interview vom März 1966 feststellte, daß er «in dieser Richtung sehr aufgeschlossen» sei und «völlig willens, eine aus Historikern zusammengesetzte Kommission zu haben, um das Problem erneut zu prüfen, und daß diese Historiker nicht ausschließlich aus den Reihen unserer eigenen Gemeinschaft stammen müssen».[5] Diese Feststellung ist ungemein bedeutungsvoll, wenn man bedenkt, daß ein früherer Erzbischof von Westminster, Kardinal Vaughan, in weitem Maße dafür verantwortlich war, daß die Anglikaner im Jahre 1896 von der Untersuchung über ihre Weihen ausgeschlossen wurden.[6] Und immer wieder hat seit der Verurteilung die englische katholische Hierar-

chie durch zahlreiche Sprecher betonen lassen, daß durch *Apostolicae curae* die Sache für die Katholiken ein für allemal erledigt und eine Wiederaufnahme der Frage unmöglich sei. Darüber hinaus stand die Feststellung von Kardinal Heenan von 1966, daß er den anglikanischen Weihen gegenüber sehr «aufgeschlossen sei», in klarem Gegensatz zu seinem ebenfalls weiter oben erwähnten Artikel von 1963, in dem er für die kontinentalen Leser erklärte, es sei für englische Katholiken unmöglich, einen offiziellen Vertreter zu dem Eucharistischen Requiem zu entsenden, das der Erzbischof von Canterbury für Papst Johannes XXIII. am 17. Juni 1963 zelebrierte, da dies die «Anerkennung einer Messe bedeutet hätte, die in Wahrheit keine Messe ist».[7]

In einer Hinsicht allerdings stellt *Apostolicae curae* einen eindeutigen Fortschritt dar, der seinerzeit selbst von Anglikanern anerkannt und begrüßt wurde. Durch das stillschweigende Übergehen der historischen Argumente, welche auf eine Unterbrechung in der anglikanischen bischöflichen Sukzession hinwiesen, die über drei Jahrhunderte lang eine bedeutende Rolle in der Kontroverse gespielt hatte, erkannte die Bulle stillschweigend den anglikanischen Anspruch auf ununterbrochene Sukzession auf die vorreformatorische Hierarchie an. Heute wird dieser Anspruch von allen zuständigen Stellen anerkannt. Die Verurteilung der Weihen im Jahr 1896 gründete nicht auf einer Unterbrechung in der historischen Sukzession, sondern auf angeblichen Form- und Intentionsmängeln im 16. Jahrhundert.

Gregory Dix

Obwohl die Literatur auf beiden Seiten dieser Kontroverse enorm ist, hat es keine stärkere Verteidigung der anglikanischen Weihen gegeben, bis 1944 der anglikanische Benediktiner Dom Gregory Dix als erster *The Question of Anglican Orders*[8] veröffentlichte. Dix verteidigte die anglikanische Form, wies auf Mängel in der Verurteilung von 1896 hin, weil im Falle des Presbyterats jeder Hinweis auf die Vollmacht fehlte, das eucharistische Opfer darzubringen, und im Falle des Episkopats der Hinweis auf das «Hohepriestertum». Hierbei führte er Beispiele alter Weiheformeln von unzweifelhafter Gültigkeit an, auf die ebenfalls nicht Bezug genommen worden war.[9] Auf das Argument eines Intentionsmangels bei den anglikanischen Weihen antwortete Dix, die theologischen Ansichten der Verfasser des Rituale und des einzelnen Bischofs, der davon Gebrauch machte, seien unwesentlich im Hinblick auf die Aussage des Vorworts, das zu gleicher Zeit wie das Rituale von 1550 herausgegeben wurde und in dem die anglikanische Kirche erklärte, die neuen Weiheformeln seien aufgestellt worden «in der Absicht», die Weihen von Bischöfen, Priestern und Diakonen, die in der Kirche «seit der Zeit der Apostel» bestanden, «weiterführen zu können... in dieser Kirche von England». Dix machte geltend, daß es «schwierig wäre, die katholische Weihe-‹Intention› kürzer, prägnanter und umfassender darzustellen, als es jene Formel tut»[10] und fügte hinzu, daß es «fast unglaublich» sei, daß diese Darlegung der Intention in *Apostolicae curae* überhaupt nicht erwähnt wurde. Es sei vorauszusetzen, so argumentierte Dix, daß die einzelnen Amtsträger den Ritus mit der Intention angewandt haben, die ihm von der anglikanischen Kirche gegeben wurde, und nicht in irgendeinem eigenen, privaten Sinn.

Francis Clark

Diese Argumente und ebenso eine Menge anderer fanden in der Person des englischen Jesuiten Fr. Francis Clark einen gefährlichen Gegner, der den älteren Standpunkt der englischen Katholiken vertrat, von dem Kardinal Heenan bei seinem Interview im März 1966 abgerückt war. Clark schrieb, die Entscheidung von *Apostolicae curae* sei «endgültig und für die Katholiken bindend»,[11] und richtete sein ganzes Bemühen darauf, die Bulle zu erklären und zu verteidigen. Auf diese Aufgabe verwandte er enormen Fleiß, umfangreiche Nachforschungen und ungemein große Gelehrsamkeit.

Clarks allgemeine Annäherung kann klar als neoscholastisch bezeichnet werden, und seine Werke weisen sowohl die Stärken als auch die Schwächen dieser Tradition auf: Klarheit logischer Analyse zusammen mit einer ungemein unhistorischen Annäherung an die Geschichte und die Entwicklung der Lehre, daneben Mangel an Verständnis für liturgische Formen, welche sich nicht hinreichend dadurch erklären lassen, daß man auf sie die Prinzipien formaler Logik anwendet, wie man es in den neuscholastischen Abhandlungen über Dogmatik und Moraltheologie tut. In seinem ersten Werk *Anglican Orders and Defect of Intention*[12] argumentierte Clark, daß die 1896 verurteilte Intention die «innere Intention des Spenders im streng theologischen Sinn war, insbesondere desjenigen (derjenigen), die im Jahre 1559 Erzbischof Parker weihten».[13] Clark räumt ein, daß jene Konsekratoren eine allgemeine Intention hatten, als Amtswalter

Christi zu wirken und das von ihm eingesetzte Amt weiterzugeben und daß dies ausreicht. Aber er behauptet, die Konsekratoren Parkers hätten eine zweite Intention gehabt, nämlich «die Gewalt der konsekrierenden und opfernden Priesterschaft» auszuschließen.[14] Diese Intention war unvereinbar mit der allgemeinen Intention, das von Christus gestiftete Amt weiterzugeben, und, so argumentiert Clark, diese beiden einander widersprechenden Intentionen heben sich gegenseitig auf durch das, was er das «Prinzip des positiven Ausschlusses» nennt. Dies, so behauptet er, war der in der Bulle erwähnte Intentionsmangel.

Diese Auslegung, die sich auf eine sehr reichhaltige gelehrte Forschung stützt, veranlaßte Dr. A. R. Vidler, einen der scharfsinnigsten Geister unter den zeitgenössischen anglikanischen Theologen, bei Durchsicht des Buches festzustellen, daß es Fr. Clark wahrscheinlich gelungen ist, sein Hauptanliegen herauszustellen, das heißt also, darzulegen, was die Bulle ausdrücken wollte, obwohl es unwahrscheinlich ist, daß Leo XIII. so viel über das, was er sagen wollte, wußte, wie Fr. Clark![15]

Diese Kritik offenbart einen zweiten Fehler im Buch Clarks, der durchweg voraussetzt, die Bulle sei vom Papst selbst verfaßt. Tatsächlich war sie das Werk des einunddreißigjährigen Mgr. Merry del Val,[16] und es liegt guter Grund zu der Annahme vor, daß der Beitrag des siebenundachtzigjährigen Papstes sich auf seine Unterschrift beschränkte. Selbst wenn wir mit Dr. Vidler einräumen, daß Clark den Gedankengang entdeckt hat, auf dem die Verurteilung der Intention in der Bulle aufbaute, so fragt man sich doch mit Recht, ob dieser Gedankengang tatsächlich gefunden wurde. «Das Prinzip des positiven Auschlusses», dem gemäß zwei zueinander in Widerspruch stehende Intentionen im Willen eines Sakramentenspenders sich gegenseitig automatisch ausschließen und das Sakrament ungültig machen, ohne überhaupt zu prüfen, welche Intention tatsächlich vorherrscht, ist an sich schon sehr fragwürdig. Und wenn man einen Teil der Theologen, die Clark zur Unterstützung seines Prinzips herangezogen hat, im richtigen Zusammenhang liest, dann widersprechen sie diesem Prinzip. Außerdem ist es nicht klar, daß Parkers Konsekratoren wirklich die zweite einschränkende Intention hatten, auf deren Vorhandensein nach der Auslegung von Clark das Argument von *Apostolicae curae* aufbaute. Clark selbst hat in seinem zweiten Buch, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*[17] keine Mühe gescheut, um den Beweis zu erbringen, daß die englischen Reformatoren der Meinung waren, daß die Vollmacht, das Meßopfer darzubringen, nirgendwo existierte und von niemanden verliehen werden könnte. Folglich erhebt sich die Frage, wie sie wohl durch einen freien Willensakt in ihrer Intention eine Vollmacht ausschließen konnten, die in ihren Augen unwirklich und nicht existent war.[18] Clark leistete einen wertvollen Beitrag, indem er dem Argument des Intentionsmangels die gründlichste und gelehrteste Definition gab, die ihm je zuteil wurde. Aber man geht vielleicht nicht fehl, wenn man annimmt, daß sich als Reinergebnis nach Ziehen der Schlußbilanz ergibt, daß dieser Abschnitt von *Apostolicae curae* mehr Schwierigkeiten aufwirft, als er löst, und daß das Argument der Intention, folgerichtig angewandt, letzten Endes nicht nur die anglikanischen Weihen, sondern sämtliche Weihen ungültig machen würde.

Die Verurteilung der in der anglikanischen Kirche von 1550 bis 1662[19] verwendeten Weiheformeln basiert auf dem Argument, daß die englischen Reformatoren diese Formeln vorsätzlich so abgefaßt haben, um ihre Leugnung des eucharistischen Opfers auszudrücken. Diese Formeln waren daher unfähig, so heißt es, das «heilige Priesteramt» zu übertragen, als das das Priesteramt der katholischen Kirche gilt, und folglich das einzig echte christliche Priestertum überhaupt. Anglikanische Apologeten waren daran gewohnt, auf dieses Argument damit zu antworten, daß in dem Maße, in dem die Reformatoren das Meßopfer leugneten, dieses Ableugnen verstanden werden müßte auf dem Hintergrund der «spätmittelalterlichen Irrtümer» in bezug auf das eucharistische Opfer, Irrtümer, die am Vorabend der Reformation angeblich weit verbreitet waren. Dieses Argument wurde von Clark in seinem Buch *Eucharistic Sacrifice and the Reformation* kritisch analysiert. Dieses Buch läuft auf eine massive Verteidigung des Formmangels hinaus, der, wie Clark bereits in seinem früheren Buch erwähnte, der Hauptgrund für die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen ist, da er überall vorhanden war, sobald der mangelhafte Ritus angewandt wurde. In einem Werk von mindestens 600 Seiten mit zahlreichen Fußnoten tut Clark dar, daß die angeführten «spätmittelalterlichen Irrtümer» in bezug auf das Opfer entweder auf Mißverständnissen beruhen oder auf ebenso unwesentlichen Begründungen. Tatsächlich, so argumentiert er, war die spätmittelalterliche Theologie des eucharistischen Opfers ruhig, konservativ und völlig orthodox. Die englischen Reformatoren zeigen an vielen Stellen ihrer Schriften, daß sie sehr wohl vertraut waren mit dieser orthodoxen

Tradition und daß sie eben diese ablehnten und nicht allein volkstümliche Mißbräuche. Das Ausmaß solcher Mißbräuche wurde in hohem Maße übertrieben, sagt Clark, und man kann ähnliche Erscheinungen in jedem Zeitalter finden. Die Fülle an Originalquellenmaterial in diesem Buch machte es zu einem eindrucksvollen gelehrsamen Werk und brachte seinem Verfasser das einstimmige Lob einer ganzen Schar von Rezensenten ein. Clarks Auslegung der von ihm zusammengetragenen Masse an Beweisen wurde jedoch nicht der gleiche Grad an Anerkennung zuteil.

Neue Studien

Einer der ersten, der eine abweichende Meinung bekundete, war Clarks Amtsbruder, der englische Jesuit Fr. Anthony A. Stephenson. Er äußerte im Jahr 1961 die Überzeugung, daß das in dem Buch enthaltene «interessante Material, weit davon entfernt, zu der Lösung zu führen, die der Autor aus ihm herausliest, in die diametral entgegengesetzte Richtung weist».[20] Diese Überzeugung wurde wiederholt aufgenommen in den Kritiken verschiedener anglikanischer Theologen, insbesondere von Dr. E. L. Mascall[21] und Bruder George Every. Die eindeutigste Zurückweisung von Clarks Auslegung der Reformationskontroverse über die Messe kam von dem österreichischen Jesuiten Fr. Hans Bernhard Meyer, der in einer umfassenden Buchbesprechung dem großen Werk seines englischen Kollegen Beifall zollte, soweit es sich auf seine engen, selbstgesetzten Grenzen bezog; dann wies er darauf hin, daß gerade an dem Punkt, an dem Clarks Untersuchungen aufhörten, die wirkliche Frage begann: Was löste damals den Protest der Reformatoren gegen das eucharistische Opfer aus, wenn die spätmittelalterliche Theologie vom Opfer wirklich so gut war, wie Clark behauptete? Meyer fügte hinzu, daß man sich nicht einfach nur an die Schultheologie des späten Mittelalters halten dürfe, man müsse auch das religiöse Leben des Volkes dieser Epoche untersuchen und insbesondere die Meßpraxis, der die Reformatoren gegenüberstanden, und ebenso die theologischen Ideen, die entwickelt wurden, um die große Zunahme von Messen und anderen religiösen Praktiken zur Sicherung des Heiles der einzelnen zu erklären und zu rechtfertigen. Eine solche Untersuchung, so regte Meyer an, würde zeigen, daß es im spätmittelalterlichen Katholizismus vieles gab, was den Protest der Reformatoren rechtfertigte.[23] Diese Meinung fand in der Folge Unterstützung bei einem ebenso behutsamen und traditionellen Kritiker, wie es Fr. J. A. Jungmann ist.[24]

Die Bilanz der Kontroverse dürfte heute so aussehen: Es war ein eindeutiger Dienst von Dr. Clark, unverantwortliche und zusammenhanglose Geschichten über «spätmittelalterliche Irrtümer» im Hinblick auf das eucharistische Opfer zu prüfen. Es bleiben aber noch genügend Beweise dafür, daß die Reformer, wenn sie zeitgenössische Vorstellungen vom Opfer angriffen, gegen wirkliche Verdrehungen der Frohbotschaft protestierten. Die Ausklammerung von Hinweisen auf das Opfer im anglikanischen Weiherituale, welche als das Grundmotiv für die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen herangezogen wird, kann lediglich auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Meßpraxis verstanden werden und der Theologie, welche ihr zugrunde lag. Als Kinder ihrer Zeit konnten die Reformatoren die Schultheologie des eucharistischen Opfers lediglich im Licht der Messen beurteilen, die bezahlt und in so großer Anzahl überall zelebriert wurden, und im Licht der Ideen, die man sich zurechtgelegt hatte, um diese Praxis zu rechtfertigen. Der holländische Theologe und frühere Anglikaner W. H. Van de Pol betonte, daß das Verdikt des *Apostolicae curae* nicht unwiderruflich ist und forderte mit Nachdruck, daß die Debatte über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen... auf einer so weiten ekklesiologischen Ebene wie nur irgend möglich geführt werden sollte. Es ist zwecklos und sinnlos, die Diskussion wiederaufzunehmen... solange keine Einigung besteht in bezug auf Wesen, Struktur, Funktion und Autorität der Kirche und im Hinblick auf Wesen und Praxis der Sakramente, insbesondere der heiligen Eucharistie.[25]

Dieses Urteil ist besonders angebracht im Hinblick auf die Tatsache, daß bisher alle Angriffe auf die Weihen und viele Rechtfertigungen von anglikanischer Seite eine enge Theologie der «opfernden Priesterschaft» widerspiegelten, eine Theologie, die vom Konzil bedeutende Richtigstellungen erfuhr[26] und die in steigendem Maße von katholischen Theologen abgelehnt wird.[27] Ein Versuch, die Gültigkeit der anglikanischen Weihen unter einem neuen Gesichtswinkel zu betrachten, wurde im Jahr 1966 von dem holländischen Jesuiten F. J. Van Beeck gemacht, der in einem langen und recht schwierigen Artikel argumentierte, daß ein positives Verdikt über die Gültigkeit anglikanischer und protestantischer post-baptismaler Sakramente einschließlich der heiligen Weihen erreicht werden müßte, indem man auf diese Sakramente die Prin-

zipien gültiger Spendung durch einen außerordentlichen Spender unter ungewöhnlichen Umständen ausdehnt.[28] Und der schweizerische Theologe H. Küng, der derzeit einen Lehrstuhl an der Universität Tübingen innehat, regte an, daß der traditionelle Begriff einer gültigen «Begierde»-Taufe auf die Sakramente der Priesterweihe in den Reformationskirchen ausgedehnt werde.[29] Diese beiden vorgeschlagenen Lösungen verdienen es, daß man sich weiter mit ihnen beschäftigt.

Trotz der reichhaltigen Literatur, die in den letzten 400 Jahren über die anglikanischen Weihen hervorgebracht wurde, warten wir immer noch auf eine Geschichte der Kontroverse und auch auf eine entsprechende Bibliographie des Problems. Clarks Liste von einigen 115 Titeln[30] ist die vollständigste derzeit gedruckte Bibliographie. Der Verfasser dieses Artikels war in der Lage, der Liste von Clark mehr als 350 weitere Werke hinzuzufügen, aber selbst diese ausgedehnte Bibliographie ist eindeutig unvollständig. Wir haben auch keine entsprechende moderne Studie über die Behandlung der anglikanischen Weihen während der Marianischen Restauration von 1553–58. Die Sprache der päpstlichen Dokumente aus dieser Periode ist doppeldeutig und die jüngste Nachforschung in englischen Diözesanregistern über diese Zeit wurde 1896 von Frere unternommen und zwar zugegebenermaßen übereilt und unvollständig.[31] Heute sind diese Dokumente weit besser geordnet und besser zugänglich als vor 70 Jahren. Und das *Legantine Register* von Kardinal Pole, gut erhalten und leicht lesbar, schlummert in den Regalen der Stadtbibliothek von Douai und wurde seit Estcourts Werk über die anglikanischen Weihen vor fast einem Jahrhundert nicht mehr benützt.[32] Die Veröffentlichung dieses wichtigen Dokumentes würde eine große Lücke in unseren Kenntnissen über die englische Reformationsgeschichte ausfüllen und könnte von Nutzen sein für eine endgültige Beurteilung der Behandlung anglikanischer Weihen in der Marianischen Periode.[33]

Die Schwäche der katholischen Apologetik in bezug auf das eucharistische Opfer vor dem Konzil von Trient, eine Schwäche, die vor allem der deutsche katholische Gelehrte Erwin Iserloh[34] aufgezeigt hat, enthält bedeutende Implikationen für unser Urteil über die Ablehnung des Opfers durch die englischen Reformatoren und infolgedessen für den erwähnten Formfehler bei den anglikanischen Weihen. Es wurde aber noch keine Studie über anglikanische Weihen veröffentlicht, die dieser Schwäche Rechnung trägt oder der Tatsache, daß es unmöglich ist, die Reformer einfach als böse Menschen und Zerstörer abzutun. Heute sind sich katholische Gelehrte darüber klar, daß die Reformatoren trotz ihrer Übertreibungen oft von christlichen (und daher katholischen) Belangen und Motiven angetrieben waren. Vorhandene katholische Werke über anglikanische Weihen spiegeln eine ältere Ansicht über das Werk der Reformatoren wider, die heutzutage nicht länger aufrechterhalten werden kann. Es gibt keine angemessene Studie über die veränderte Situation, die in den letzten Jahrzehnten dadurch hervorgerufen wurde, daß an anglikanischen Bischofsweihen Bischöfe teilnahmen, deren Weihen vom Heiligen Stuhl als sicher gültig anerkannt werden: die meisten anglikanischen Bischöfe in der Welt können jetzt ihre Weihen auf solche Quellen zurückführen.[35] Und der offenkundigste Mangel ist das Fehlen jedweder größeren Arbeit über anglikanische Weihen, einer Arbeit, welche der allgemeinen und andauernden Neu-Entdeckung der vollen Tradition der Kirche in bezug auf ihr Amt Rechnung trägt, wie sie aus den Konzilsdokumenten und den obenerwähnten modernen Studien hervorgeht.[36] In einer Arbeit, die den Titel trägt: *Stewards of the Lord: A Reappraisal of Anglican Orders*, hat der Verfasser des vorliegenden Artikels versucht, einige der aufgezeigten Lücken auszufüllen.[37] Eine einzige Arbeit kann aber nicht hoffen, Antwort auf alle offenen Fragen zu bringen. Kurz gesagt, trotz der umfangreichen Literatur, die in der Vergangenheit über diesen Gegenstand verfaßt wurde und die für den weitverbreiteten Eindruck verantwortlich ist, daß man das Thema zu Tode diskutiert hat, bleibt ein größeres Werk theologischer und historischer Untersuchungen über die anglikanischen Weihen noch zu schreiben.

[1] J. Heenan, Catholiques anglais et Anglicanisme: Lumière et Vie 64 (Aug.-Sept. 1963) 79–86, 86.

[2] Anglican Orders (London 1957) 23.

[3] G. Bell, Christian Unity: the Anglican Position (London 1948) 68.

[4] Church of England Newspaper (25. März 1966) 16. Das Interview wurde in der folgenden Woche auf dem Titelblatt des Londoner Catholic Herald wiedergegeben.

[5] Für eine weitere Analyse der Implikation und Bedeutung dieser Aussage vergl. J. Hughes, Two English Cardinals on Anglican Orders: Journ. Ecum. Stud. 4 (1967) 1–26, 19–23.

[6] Vgl. J. Hughes, The Papal Condemnation of Anglican Orders, 1896: Journ. Ecum. Stud. 4 (1967), 235–267.

[7] aaO. (Fußnote 1) 80.

[8] Neue, durchgesehene Ausgabe (London 1956), neuaufgelegt (1963) 95.

[9] Entsprechend der Definition, die Pius XII. im Jahre 1947 über Inhalt und Form der derzeitigen römischen Pontifikalriten gegeben hatte (vgl. DS 3857–61) dehnte sich Dix' Argumentation auch auf den Vergleich der Weiheformeln mit den wesentlichsten Pontifikalformeln aus. Vgl. J. Dart, Anglican Orders and the Papal Decree of 1948 (sic) on the Matter and Form of Holy Orders (London o.J.).

[10] Dix aaO. (Fußnote 8) 79.

[11] F. Clark, The Catholic Church and Anglican Orders (London 1962) 29. Im Anschluß an im Konzil vorgebrachte Anträge auf eine Neuaufnahme der Frage veröffentlichte Clark einen längeren Artikel, in dem er auseinandersetzte, daß jede neue Untersuchung der Weihen lediglich das frühere Verdikt einer relativen Ungültigkeit bestätigen könnte und daß dies eine «ökumenische Tragödie» wäre: F. Clark, Les ordinations anglicanes, problème œcuménique: Gregorianum 45 (1964) 60–93.

[12] F. Clark, Anglican Orders and Defect of Intention (London 1956) XX + 215 (vergriffen).

[13] aaO. 11. Zwei der Konsekratoren von Parker waren nach dem päpstlichen Ritus geweiht, zwei nach dem Weiheritus, der auch bei Parkers Weihe am 17. Dezember 1559 verwendet wurde.

[14] aaO. 161.

[15] Journ. Eccl. Hist. 8 (1957) 122. Dr. Vidler setzte hinzu, daß Fr. Clarks «Aufgabe leichter gewesen wäre, wenn es ihm seine Voraussetzungen gestattet hätten, zuzugeben, daß dem Heiligen Stuhl gelegentlich ein Irrtum unterlief».

[16] Vgl. aaO. (Fußnote 6) 239. Merry del Vals Verfasserschaft ist schlüssig bewiesen durch eigenhändige Briefe von ihm, die in Downside Abbay, England, bei den Papieren von Kardinal Gasquet aufbewahrt werden.

[17] F. Clark, Eucharistic Sacrifice and the Reformation (London und Westminster 1960) X + 582.

[18] Wegen einer kurzen Diskussion der Argumente Clarks in bezug auf die Intention vgl. J. Hughes, Ministerial Intention in the Administration of the Sacraments: Clergy Rev. 61 (1966) 763–76. Eine umfassendere Untersuchung muß einer späteren Veröffentlichung vorbehalten bleiben.

[19] Apostolicae curae vermeidet ein direktes Urteil über die Angemessenheit der erweiterten Formeln, die seit 1662 in Gebrauch sind.

[20] A. Stephenson, Two Views of the Mass: Medieval Linguistic Ambiguities: Theol. Stud. 22 (1961) 588–609, 604. Im Dezember 1966 trat Fr. Stephenson in die anglikanische Kirche ein und richtete Worte tiefster Dankbarkeit und Liebe an die römisch-katholische Kirche, «die mir Taufe und Weihe spendete» (Hamilton, Ont., Spectator, 6. Jan. 1967) 7f. Seitdem erkennt die anglikanische Kirche die römisch-katholischen Weihen als mit den ihren identisch an, Fr. Stephenson wurde als Priester aufgenommen.

[21] Vgl. E. Mascall, Corpus Christi (London [2]1965) 111–15.

[22] Vgl. Sobornost Ser. 4 No. 6 (1962) 337–9.

[23] Vgl. Zeitschrift f. kath. Theol. 83 (1961) 361–6.

[24] In seinem Vorwort zu H. Meyer, Luther und die Messe (Paderborn 1965) 7 schrieb Jungmann: «Die Schärfe der Kontroverse, die im 16. Jahrhundert nicht zuletzt um die Messe geführt wurde... erklärt sich zu einem guten Teil daraus, daß beide Seiten auf der Basis eines spätmittelalterlichen Meßverständnisses und einer Meßpraxis standen, worin wichtige Elemente verdunkelt, ja bis zur Unverständlichkeit verwischt waren. ... Es kann nicht überraschen, wenn aus der Untersuchung klar wird, daß der Reformator mehr als einmal echte Anliegen vertreten hat...»

[25] W. Van de Pol, Anglicanism in Ecumenical Perspective (Pittsburgh 1965) 58; in bezug auf Van de Pols Ansichten über die bindende Kraft von Apostolicae curae vgl. 59–60.

[26] Vgl. Const. on the Ch. 20–21 und 25–29; Dec. on the Ministry and Life of Presbyters, passim.

[27] Vgl. Y. Congar. Sacerdoce et Laïcat (Paris 1962) insbesondere 92–5 und 112–15; ders. Ministère et Laïcat dans la théologie catholique romaine: Verbum Caro 71–2 (1964) 145–8; J. Colson, Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile (Paris 1966); S. Ryan, Episcopal Consecration: the Legacy of the Schoolmen: Irish Theol. Quart. 33 (1966) 3–38, 35–38.

[28] Vgl. F. Van Beek, Proeve van een oecumenische Beschouwing over de Sacramenten: Bijdragen 26 (1965) 129–79.

[29] Vgl. H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962) 190; vgl. Die Kirche (Freiburg 1967).

[30] Vgl. Clark, Angl. Orders and Defect of Intention 203–10.

[31] Vgl. W. Frere, The Marian Reaction (London 1896).

[32] Vgl. The Question of Anglican Ordinations Discussed (London 1873).

[33] Gewißheit über die Behandlung anglikanischer Weihen in der Marianischen Periode würde die Frage der Gültigkeit der Weihen an sich nicht lösen; daher müßte man auch noch die Frage stellen, ob die in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts angewandte Politik tatsächlich richtig war.

[34] Vgl. E. Iserloh, Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck (Münster 1950); ders. Der Kampf um die Messe (Münster 1952); ders. und P. Meinhold, Abendmahl und Opfer (Stuttgart 1960).

[35] Vgl. aaO. (Fußnote 5) 23–6.

[36] Vgl. Fußnoten 26 und 27.

[37] Unveröffentlichte Doktorarbeit, im Mai 1957 der Fakultät für katholische Theologie zu Münster vorgelegt.

Übersetzt von Margaret Meixner

JOHN HUGHES

Geboren am 14. Mai 1928 in New York City, 1954 in der anglikanischen Kirche zum Priester geweiht, katholischer Seminarist. Er studierte an der Harvard Universität, in New York, Innsbruck und Münster, ist Bachelor of Arts und Bachelor in Theologie (1953) und arbeitet an der Dissertation: Stewards of the Lord: A Reappraisal of Anglican Orders.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Giuseppe d'Ercole

Forschungsnotizen zur Kollegialität der Bischöfe

Im Verlauf des letzten ökumenischen Konzils war viel von der Beziehung zwischen den bischöflichen Gewalten und der Weihe die Rede. In der Hoffnung, zu einer endgültigen Lösung der verschiedenen Probleme beizutragen, die dieser Frage zugrunde liegen, lege ich die folgenden Forschungsnotizen zu kritischer Stellungnahme und zum Studium vor.[1]

Die Bischofswahl

In einem Brief des hl. Cyprian finden wir die Beschreibung der Art und Weise, wie man «hierzulande und in fast allen Provinzen» bei der Bestellung eines Bischofs vorging. Teilnehmer waren alle Bischöfe der betreffenden Kirchenprovinz. Auch diejenigen Gläubigen, die mit allen Kandidaten vertraut waren, waren zugegen.[2]

Aus dem Bericht, der uns über die Wahl des Cornelius vorliegt, ergibt sich, daß diese Wahl ein Beispiel der Anwendung dieses Verfahrens ist: Cornelius wurde zum Bischof erhoben «von der überaus großen Zahl unserer Amtsgenossen, die damals in der Stadt Rom zugegen waren... auf Grund des Urteils Gottes und seines Gesalbten, auf Grund des Zeugnisses fast aller Kleriker, auf Grund der Abstimmung des damals anwesenden Volkes und der Zustimmung altbewährter Bischöfe und wackerer Männer».[3]

Die führende Rolle bei der Wahl spielten indes *die Nachbarbischöfe*. Selbst im Fall, daß die Gläubigen selbständig vorgingen, war die Zustimmung der Bischöfe erfordert. Da nach der Flucht des Narkissos aus Jerusalem niemand seinen Aufenthaltsort wußte, schien es den Leitern der Kirchen in der Umgebung angezeigt, einer andern Person die Hände zur Bischofsweihe aufzulegen. Als man es nach seiner Rückkehr in Rücksicht auf sein hohes Alter für das Beste hielt, dem Narkissos einen Koadjutor an die Seite zu geben, zwangen die Gläubigen Alexander, das Amt anzunehmen. Zuvor aber war es notwendig, die gemeinsame Zustimmung der Bischöfe der Nachbarkirchen zu erlangen.

Die Funktion, die die Nachbarbischöfe bei der Wahl ausüben, kommt Personen zu, die nicht zu der betreffenden Kirche gehören, der der erwählte Kandidat schließlich vorstehen wird. Infolgedessen üben die Wahlbischöfe in einem solchen Fall Gewalt aus in einem Territorium, worin sie mit Ausnahme dieser besonderen Funktion keine Exekutivgewalt ausüben können. Mit der Wahl wird der Bischof ein Glied dieser Körperschaft (coetus), dieses Standes (ordo) – Bischofskörperschaft, Bischofsstand. Es gibt sicherlich keine trefflichere Weise, jemanden in diese Körperschaft einzuführen, als eine Wahl, woran alle Nachbarbischöfe teilnehmen.

Das Zeugnis der Kleriker:[4] Was die Teilnahme des Klerus an der Wahl des Bischofs betrifft, so steht einfach die Tatsache dieser Beteiligung fest. Obwohl erwähnt wird, was für einen Anteil sie an der Ordination von Presbytern hatten, bieten uns die Quellen kein ausdrückliches Beispiel dafür, daß der Klerus bei der Wahl eines Bischofs eine vollziehende Tätigkeit ausübte.

Die Zustimmung des Volkes: Die Zustimmung des Volkes ist ein Element, das bei der Wahl stets vorhanden ist.[5] Die Argumente, die Cyprian zugunsten dieser Sitte vorbringt, stützen sich auf das Beispiel der Wahl der Priester im Alten Testament und auf die Wahl des Matthias und der Diakone.[6]

In bezug auf den Anteil, den der dem Bischof unterstehende Klerus an der Auswahl des Bischofs hatte, ist zu sagen, daß es hierbei vor allem darum ging, über den Charakter des Kandidaten Zeugnis abzulegen. Wie wir vermerkt haben, wurde Cornelius gewählt «auf Grund des Zeugnisses fast aller Kleriker». Zu diesem Zeugnis hinzu kam vielleicht eine aktive Beteiligung an der Wahl. Als der hl. Cyprian gewählt wurde, opponierte ein Teil des Klerus entschieden,[7] und im Fall des Papstes Cornelius widersetzten sich Hippolyt und Novatian der Wahl.[8]

Die Rolle der Gläubigen bei der Wahl

Schon in der Didache ist von der Beteiligung des Volkes an der Wahl von Bischöfen und Diakonen die Rede.[9]

Clemens von Rom spricht von einer Wahl, die «mit Zustimmung der ganzen Kirche»[10] erfolgt war, und Tertullian spricht von Amtsträgern, die ihr Amt «nicht durch Geld, sondern durch gutes Zeugnis erlangt haben».[11] Die Rolle, die die Gläu-

bigen bei einer Wahl spielten, dürfte schon hinlänglich klar sein.

Der Bischof wird «vom gesamten Volk einstimmig gewählt»,[12] sagt Cyprian. Und an einer andern Stelle schreibt er: «Der Bischof wird in Gegenwart des Volkes auserkoren, das das Leben des einzelnen vollständig kennt und den Charakter eines jeden im Verkehr mit ihm durchschaut hat.»[13]

Die Bischofsweihe

Berichte über den Ritus, wodurch der erwählte Bischof geweiht wurde, begegnen uns erst von der Weihe Cyprians oder bestenfalls Hippolyts an.

Der Ritus besteht in der *Handauflegung*. Der hl. Paulus erinnert Timotheus daran, wie die Presbyter und er selbst ihm die Hände aufgelegt haben (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Für gewöhnlich bezieht man dieses besondere Beispiel auf die Bischofsweihe des Timotheus. Ich habe oft über die Möglichkeit nachgedacht, daß sich die beiden Paulusstellen auf die Weihe beziehen. Es ist mir jedoch nie gelungen, um das Faktum herumzukommen, daß wir objektiv gesehen es mit einem genus proximum zu tun haben, das nicht näher spezifiziert ist. Angesichts dieser Unbestimmtheit sind wir nicht imstande, mit Sicherheit zu definieren, welchen genauen Sinn die Handauflegung in sich schließt. Das genus proximum weist darauf hin, daß eine Handauflegung vorhanden war, doch schlossen in der apostolischen Zeit verschiedene Riten eine solche in sich. Die Hand wird z. B. aufgelegt den sieben Diakonen (Apg 6,6) den Neubekehrten von Samaria (Apg 8,17); die Propheten und Lehrer der Kirche von Antiochien legen Paulus und Barnabas die Hände auf (Apg 13,3); den zu Ephesus Getauften werden die Hände aufgelegt (Apg 19,6); der hl. Paulus und die Ältesten legen Timotheus die Hände auf. Und schließlich warnt Paulus den Timotheus davor, jemandem voreilig die Hände aufzulegen (1 Tim 5,22).

Daß den zu Samaria und Ephesus Getauften die Hände aufgelegt wurden, hängt mit dem Taufritus zusammen, der in gewissem Sinn durch die Handauflegung vervollständigt wird. Welcher Sinn jedoch liegt darin, daß die Propheten und Lehrer der Kirche von Antiochien Paulus und Barnabas die Hände aufgelegt haben? Wir wissen es nicht. Aus einleuchtenden Gründen geht es dabei nicht um eine Ordination oder Konsekration im heutigen Sinn. In einer ähnlichen Lage befinden wir uns, wenn wir den Sinn der Handauflegung über Timotheus bestimmen sollen. Wenn wir über den ursprünglichen Ordinationsritus für christliche Amtsträger sprechen, dürfen wir uns nur mit Vorsicht auf diese Handauflegung über Timotheus beziehen. Man würde in den Text eine absolut ungerechtfertigte Bedeutung hineinlesen, wollte man ihn in einem bestimmten Sinn interpretieren.

Desgleichen sind wir nicht sicher über den Sinn der Warnung an Timotheus, niemandem voreilig die Hände aufzulegen. Es ist kaum ausgemacht, daß es sich hier um die Ordination von Amtsträgern handelt. Da der Grund für die Warnung der zu sein scheint, die Gefahr zu meiden, der Sünden anderer mitschuldig zu werden, bin ich im Gegenteil zu glauben geneigt, daß sich die Stelle auf die Handauflegung in den Bußriten bezieht. Der Ausdruck, dessen sich der hl. Paulus bedient, wird von Schriftstellern des dritten Jahrhunderts oft gebraucht, wenn sie über den Bußritus der Pax sprechen.

Auch wenn die Ausdrücke *ordinatio* und *ordinare* vorkommen, können wir nicht im klaren sein und zwar nicht einmal dann, wenn die Texte von der Weihe und Wahl eines Bischofs sprechen. Das Problem liegt darin, daß wir oft nicht imstande sind, den genauen Sinn der Ausdrücke zu bestimmen. Sie brauchen nicht unbedingt den Vollzug des heiligen Ritus zu besagen, der dann in der Folge durch den beständigen und eindeutigen Wortgebrauch als Ordination bekannt ist. Es kann damit ebensogut gemeint sein, daß jemand unter die Glieder einer gegebenen Klasse oder Gruppe eingereiht wird.

Beim hl. Cyprian finden sich zwei Stellen, worin, wie mir scheint, der Sinn ausdrücklich der einer Einreihung in einen gegebenen Stand oder Rang ist. Im Brief 67,6 lesen wir: «... unser Amtsgenosse Cornelius... hat entschieden, derartige Menschen könne man zwar zur Erfüllung ihrer Bußpflicht zulassen, von der Aufnahme in den Klerus jedoch und von der bischöflichen Würde müsse man sie ausschließen».[14] Aus dem Kontext erhellt, daß die betreffenden Kleriker Vergehen begangen haben und die Erlaubnis erhalten werden, die Bußriten auf sich zu nehmen; in der Zwischenzeit sollen sie von den klerikalen «ordines» ausgeschlossen sein. Offensichtlich ist die Frage nicht die, ob noch nicht zum Priester geweihte Kleriker auf die Weihen verzichten müssen. Sie haben die Weihen schon empfangen. Der Sinn ist eher der, daß sie, nachdem sie durch die Handauflegung in die Reihen des Klerus aufgenommen worden waren, ein Vergehen begangen, doch die Tat bereut haben und jetzt aus den Reihen der Kleriker – aus den klerikalen «or-

dines» – und aus den dem Priestertum zustehenden Ehren auszuschließen sind.

Im gleichen Brief gebraucht Cyprian, als er von der Ernennung eines Bischofs spricht, den Ausdruck: der Kandidat wird «ordiniert», und kurz darauf wechselt der Ausdruck mit dem Satz ab: «und der Bischof wird auserkoren».[15]

Die Ausdrücke «Ordination», «ordiniert» und «gewählt» stehen in Parallele, und deshalb möchte ich meinen, die Begriffe «ordiniert» und «gewählt» seien gleichbedeutend.

In der Folge spricht Cyprian von einer «Ordination», auf die eine «Handauflegung» folgt; die «Ordination» geschieht «auf Grund der Abstimmung der gesamten Gemeinde und des Urteils der Bischöfe, die sich persönlich eingefunden haben». Nachdem diese beiden Akte vollzogen waren, «wurde ihm das Bischofsamt übertragen und ihm ... die Hand aufgelegt».

Diese dritte Stelle dient meiner Meinung nach als Argument zugunsten dessen, was wir oben zu den beiden andern Stellen gesagt haben, und macht sie noch verständlicher.

In bezug auf die *Zahl der Konsekratoren* haben wir folgende Angaben:

Novatian war von drei Bischöfen hinterlistig konsekriert worden.[16]

Papst Cornelius war von sechzehn Bischöfen konsekriert worden, die damals in Rom anwesend waren – sofern die Stelle sich auf die Konsekration durch diese Bischöfe bezieht und nicht auf die Wahl, an der sie mitbeteiligt waren.[17]

Absolut genommen bedurfte es zur Weihe jedoch nur eines einzigen Bischofs. Origenes schreibt von der Konsekration eines Bischofs durch einen einzigen Bischof.[18] Angenommen jedoch, daß unter normalen Umständen drei oder mehr Bischöfe an der Konsekration beteiligt waren, war dann eine solche Weihe nicht *ein kollegialer Akt des «corpus episcoporum»?*

Die Apostel beteten zusammen und legten dem Matthias und den Sieben zusammen die Hände auf; die Propheten von Antiochia bildeten eine Gruppe, als sie über Paulus und Barnabas beteten und ihnen die Hände auflegten; eine Gruppe von Presbytern legte Timotheus die Hände auf. Wenn auch die Apostel und ebenso die Presbyter ein Kollegium bildeten, so können wir dennoch nicht sicher voraussetzen, daß dies auch bei den Propheten zu Antiochien der Fall war. Deshalb ist wohl anzunehmen, daß die Handauflegung der Apostel, Presbyter, Propheten und Bischöfe ein von mehreren Personen vollzogener Akt ist, aber deswegen nicht unbedingt auch ein kollegialer Akt zu sein braucht.

Es scheint daraus auch nicht zu folgen, daß eine durch mehr als einen Bischof vollzogene Konsekration die Aufnahme in das Bischofskollegium vermittels eines kollegialen Aktes bedeutet.

Es läßt sich durch kein einziges patristisches Zeugnis aus dieser Periode beweisen, daß eine Weihe, an der drei Bischöfe teilnehmen, ein Akt ist, der kraft eines impliziten Auftrags vom Bischofskollegium vollzogen wird.

Einige Väter sprechen vom «ordo», doch wie wir wissen, ist der «ordo» eher eine Kategorie – «kirchlicher ordo» – als ein Kollegium.[19] Die Konsekration erscheint auch nicht als ein Akt, der in Vertretung des ganzen Kollegiums vollzogen worden wäre. In solchen Begriffen sprechen heißt eine juridische Terminologie übernehmen, die zwangsläufig juridische Konsequenzen nach sich gezogen hätte. Bei den Kirchenvätern, von denen wir sprechen, ist keine Spur eines Denkens zu finden, das in diese Richtung gegangen wäre.

Offizielle Anerkennung der Wahl und Weihe

Auf die Erwählung folgte deren offizielle Anerkennung von seiten der andern Bischöfe. Aus den verschiedenen Angaben, die auf uns gekommen sind, können wir die Reihe der Akte rekonstruieren, die bei dieser Anerkennung erfolgten.

Im Bericht über die Begebenheiten anläßlich der Wahl des Papstes Cornelius finden sich verschiedene Elemente, die zu der Geschichte der zwischen den Bischöfen bestehenden «communio» gehören.

Zwei afrikanische Bischöfe, die bei der Konsekration zugegen waren, bezeugen, daß die Wahl auf absolut legitime Weise vor sich gegangen war. Ihr Zeugnis wird von zwei andern Bischöfen bestärkt, die persönlich die Vorgänge ganz genau beobachtet hatten.

Nachdem sie den Bericht ihrer vier Amtsbrüder zur Kenntnis genommen haben, erklären die afrikanischen Bischöfe die Wahl des Cornelius als legitim und lehnen die Gemeinschaft mit den Anhängern des Novatian ab, die nach Afrika gekommen waren und auf der Suche nach Anhängern «von Tür zu Tür» und «von Stadt zu Stadt» wanderten.[20] Das Ergebnis war, daß Cyprian selbst mit Cornelius in Kontakt trat.

In einem andern Brief setzt Cyprian Cornelius von Ereignissen in Kenntnis, die seine offizielle Anerkennung betrafen. Der Bischof von Rom hatte im Verein mit andern Bischöfen nach Kartha-

go geschrieben. Die Bischöfe Pompeius und Stephanus hatten beide zugunsten des Cornelius gesprochen. Die afrikanischen Bischöfe hatten ihr Schreiben an Cornelius gerichtet, «wie die Heiligkeit und Wahrheit der göttlichen Überlieferung und der kirchlichen Ordnung es forderten». Zudem hatte Cyprian die Bischöfe seiner Provinz informiert und von ihnen verlangt, Briefe und Legaten zu Cornelius zu senden.[21]

Cyprian las auch den Gläubigen die Briefe des Cornelius vor, die dessen Wahl mitteilten; um Ärgernis zu vermeiden, ließ er jedoch die von den Gegnern des Cornelius erhaltenen Briefe unerwähnt.[22]

Cyprian betonte gegenüber Cornelius, daß dies voll und ganz dem gewöhnlichen Vorgehen bei der Wahl eines Papstes entspreche.

Nachdem in der Kolonie von Hadrumetum in bezug auf die Anerkennung des neuerwählten Cornelius neue Schwierigkeiten entstanden waren, machte Cyprian dieser Kirche (da der Ortsbischof damals nicht anwesend war) ganz genau bekannt, wie er, seine Kirche und die andern Bischöfe bei der Anerkennung des neugewählten Bischofs von Rom vorgegangen waren. Die Presbyter und Diakone von Hadrumetum ließen sich schließlich von den Argumenten Cyprians und eines weitern Bischofs, Liberalis, überzeugen.

Von diesen beiden Bischöfen erhielten sie eine offizielle Anzeige und Anregungen hinsichtlich der einzuhaltenden Handlungsweise. Beide Bischöfe versicherten ihnen, «daß in den Kirchen dieses Landes in allen Punkten vollkommene Übereinstimmung» herrsche.[23]

Ferner hatte Cyprian durch andere Briefe die Kirchen von Numidien und Mauretanien in Kenntnis gesetzt. Er schreibt an Cornelius: «Unsere Amtsgenossen sollten insgesamt dich und deine Gemeinschaft... mit Entschiedenheit ein für allemal anerkennen. Wir freuen uns, daß dies durch göttliche Fügung auch wirklich eingetroffen ist und daß unser Beschluß dank der Vorsehung so guten Erfolg hatte.»[24]

Und er schließt mit den Worten: «Die Rechtmäßigkeit und zugleich die Würde deiner bischöflichen Stellung ist nunmehr derart ins hellste Licht gerückt und durch die zuverlässigste und sicherste Bestätigung so fest begründet, daß aus der Antwort unserer Amtsgenossen, die uns von dort (Rom) aus schrieben, sowie aus dem mündlichen Bericht und dem Zeugnis unserer Mitbischöfe Pompeius, Stephanus, Caldonius und Fortunatus nicht nur der einwandfreie Ursprung und die triftige Begründung deiner Amtseinsetzung, sondern auch deine ruhmvolle Unschuld allen offenbar wurde. Daß wir diesen Standpunkt zugleich mit unseren übrigen Amtsgenossen auch fest und unerschütterlich vertreten und mit der herzlichen Einmütigkeit der katholischen Kirche festhalten, das wird die göttliche Gnade bewirken...»[25]

In Brief 51 bestätigt Cyprian einen Brief des Cornelius über die Beseitigung eines Schismas und die Rückkehr des Presbyters Maximus, des Bekenners Urbanus und zweier anderer namens Sidonius und Macarius. Der Antwortbrief setzt Cornelius davon in Kenntnis, daß sein Brief mit der Nachricht von ihrer Rückkehr den Gläubigen vorgelesen worden sei und die ganze Kirche Cyprians mit Freude erfüllt habe.[26]

Dieser Brief Cyprians an Cornelius ist deshalb besonders wertvoll, weil er uns davon Kunde gibt, wie die «communio sanctorum» damals spielte.

Wie Cyprian erwähnt, hatte Cornelius ihm mitgeteilt, er habe einen gewissen Felicissimus aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Cyprian dankt Cornelius für die Nachricht, äußert aber sein Mißfallen darüber, daß Cornelius durch die Szenen, die ihm eine dem Felicissimus gewogene Partei gemacht hatte, unsicher geworden war. Die bischöfliche Gewalt und die «censura sacerdotalis» dürften nie erlahmen, nicht einmal Beleidigungen und Drohungen gegenüber.[27]

Zudem sollte Cornelius Einblick erhalten in die Frage um Fortunatus, einen irregulären Bischof, insbesondere seit er vor kurzem von Cyprian eine Liste rechtmäßiger Bischöfe erhalten hatte, von denen er sicher sein konnte, daß sie der Gemeinschaft angehörten. Anderseits sollte Cornelius über Privatus von Lambesis, Jovinus, Maximus und Repostus aus Suturnuca informiert werden, die für die Ernennung des Fortunatus zum Bischof verantwortlich waren.[28]

Ein anderes Beispiel liegt im Fall des Antonianus vor, der Cyprian ersucht, mit Cornelius in Gemeinschaft zu treten, und ihn darüber in Kenntnis setzt, daß er mit Novatian keine Gemeinschaft halte,[29] obwohl verschiedene Briefe, die er nachträglich erhalten hatte, ihn in Zweifel versetzt hatten, ob er weise gehandelt habe.[30]

Cyprian übersandte Papst Cornelius auch eine Liste derjenigen Bischöfe, die als unbescholtene und gesunde Glieder der katholischen Kirche den Brüdern vorstehen..., «um dich nebst unsern Amtsgenossen wissen zu lassen, wem ihr schreiben und von wem ihr umgekehrt Briefe annehmen sollt».[31]

Die Communio und der Brief des Papstes Cornelius an Fabius von Antiochien

Papst Cornelius schreibt an Fabius von Antiochien[32] und informiert ihn über die Maßnahmen, die in Italien, Afrika und den anstoßenden Gebieten gegen Novatian ergriffen worden waren. Insbesondere informiert er ihn über eine Synode von sechzig Bischöfen, die zu Rom abgehalten worden war und das Dekret erlassen hatte, die gefallenen Christen zu den Bußriten zuzulassen. Der Synode waren Diskussionen mit den Bischöfen aus verschiedenen Kirchenprovinzen vorausgegangen: «Daher versammelte sich in Rom eine mächtige Synode von sechzig Bischöfen und einer noch größeren Zahl von Priestern und Diakonen, und berieten sich in den Provinzen die Bischöfe der verschiedenen Gegenden in besonderen Versammlungen über das, was zu tun wäre.»[33] Zum Schluß des Briefes erwähnt Cornelius außer den Bischöfen, die zugegen waren, die, die an der Synode nicht teilnahmen, aber den Beschlüssen zustimmten.[34]

Als eine Anzahl Bischöfe zu Antiochien zusammenkam, um Paulus von Samosata, den Bischof von Antiochien, abzusetzen und den Domnus an seiner Stelle zu ernennen, schrieben sie an die andern Bischöfe der christlichen Welt, um sie davon in Kenntnis zu setzen, daß Domnus ihnen den Gemeinschaftsbrief senden werde, und sie zu ersuchen, dem Domnus ihre Gemeinschaftsbriefe zu senden.[35]

Die *Gemeinschaftsbriefe*, die der Neugewählte oder seine Wähler den andern Bischöfen übersandten, damit diese an dem Ereignis teilnähmen, sowie die Briefe, die diese als Antwort zurücksandten, zeigen, daß zwischen dem Neugewählten und den andern Bischöfen, um mit Tertullian zu sprechen, ein «Recht auf Brüderlichkeit, Gemeinschaft, Gebet und edles Tun» bestand. Sie dienten (um wiederum Tertullian zu zitieren) zur «Mitteilung des Glaubens, zum Ausdruck der Brüderschaft und Bezeugung der Gastfreundschaft».

War die Übersendung dieser Briefe ein kollegialer Akt des Episkopates als solchen oder eine bloß individuelle Geste? Die Quellen geben uns über diese Frage keine einhellige Auskunft. Zuweilen bildet die Übersendung der Briefe einen persönlichen Akt einzelner Bischöfe. In andern Fällen werden sie von einer zu einer Synode versammelten Gruppe von Bischöfen gesandt, die die Gelegenheit wahrnehmen, den einzelnen Bischöfen einer Kirchenprovinz oder zuweilen jedem einzelnen Bischof der christlichen Welt einen kollektiven Brief zu senden. Das häufigste Motiv zu einem solchen Schreiben lag im Ersuchen um Gemeinschaftsbriefe für einen neuernannten Bischof.

Aufs Ganze besehen scheint, alles in allem genommen, die Gewährung dieser Briefe die Aufnahme des Erwählten in die Gemeinschaft der Bischöfe in sich zu schließen. Die Briefe selber können entweder von den einzelnen oder von einer Gemeinschaft von kollegial zu einer Synode versammelten Bischöfen ausgestellt werden.

Im Fall des Marcianus von Arelate (Arles) ersucht der hl. Cyprian Papst Stephanus, den Bischöfen Galliens Briefe in dieser Angelegenheit zu übersenden,[36] wobei er hinzufügt: «An die Provinz und die Gemeinde von Arelate mußt du ein Schreiben richten, damit Marcianus ausgeschlossen und ein anderer an seine Stelle gesetzt wird.»[37]

Auf welcher Grundlage erfolgte von seiten des hl. Cyprian dieses Gesuch? Handelt es sich hier um ein spezielles Privileg des Bischofs von Rom? Cyprian scheint die Erwartung aussprechen zu wollen, daß Stephanus dafür sorge, daß Marcianus auf dem Bischofsstuhl von Arelate durch einen andern ersetzt werde. Ein zweites Zitat bestätigt dies offenbar: «Teile uns genau mit, wer in Arelate an die Stelle des Marcianus gesetzt worden ist, damit wir wissen, an wen wir unsere Brüder verweisen müssen und wem wir zu schreiben haben!»[38]

Wieso bittet der hl. Cyprian Stephanus, ihn zu benachrichtigen, welcher Bischof an die Stelle Marcians treten werde? Hätte er nicht die gleiche Bitte an die Bischöfe in den Nachbargebieten von Arelate oder dann an den Klerus von Arelate richten können? Weist die Tatsache, daß er Papst Stephanus darum ersucht, vielleicht darauf hin, daß der Bischof von Rom selbst in diesem Gebiete bei der Ernennung eines Bischofs mitzubestimmen hatte?

In einer etwas andern Situation, im Fall von drei Bischöfen, die von Novatian geweiht worden waren, setzt Papst Cornelius sie ab und ernennt drei andere an ihrer Stelle.[39] Auch hier wieder könnten wir uns fragen, weshalb der Bischof von Rom auf diese Weise eingriff.

Sind diese Begebenheiten nicht vielleicht ein Hinweis auf eine *besondere Gewalt, die dem Bischof von Rom zukommt* und innerhalb der Grenzen der Communio ausgeübt wird?

In dieser Periode greift der Bischof von Rom weder direkt noch indirekt – explicite vel implicite – in die Ernennung der Bischöfe einzelner Kirchen

ein, und die Natur des Primates scheint auch nicht eine solche Intervention zu verlangen. Der Bischof von Rom interveniert nur im Fall der Ernennung von Bischöfen in Italien. In anderen Fällen geschieht sein Eingreifen im Namen der Communio und gleicht dem anderer Bischöfe, die um die Anerkennung der Wahl ersucht werden. Trotzdem ist, selbst was die Communio angeht, die Anerkennung von seiten des Bischofs von Rom von besonderer Bedeutung.

Es ist, wie ich glaube, bemerkenswert, daß jeder von uns zugeben würde, daß das Wesen des Primates des Petrus und seiner Nachfolger als Bischöfe von Rom nicht immer eine positive und kontinuierliche Tätigkeit in der legislativen, exekutiven oder richterlichen Sphäre erfordert. Scheint die Natur des Primats nicht eher zu verlangen, daß der Stellvertreter des Guten Hirten die höchste Prärogative besitzt, Normen, Weisungen und ähnliche Regelungen zugunsten des allgemeinen Wohls seiner Herde zu treffen, wenn er dies für notwendig oder für angezeigt hält? Sicherlich ist es für den obersten Hirten nicht notwendig, unablässig einzugreifen, wenn er von der Hürde der Herde aus auf die fetten Weiden des Tals hinabschaut und sieht, wie die Hirten die ihnen unterstellten Teile der Herde leiten und aufmerksam über sie wachen. Doch wenn gewisse Situationen entstehen sollten oder wenn er sich plötzlich in die Notwendigkeit versetzt sähe, durch sein Dazwischentreten für das allgemeine Wohl der Herde zu sorgen, würde er sicherlich intervenieren, und niemand würde ihm dieses Recht oder «munus» bestreiten.

Schlußfolgerungen

Welche Beziehung besteht also zwischen Weihe und bischöflichen Gewalten? Die einen halten dafür, daß die Bischofsweihe die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt verleihe, die jedoch ihrer Natur nach nur in Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium und seinem Haupt ausgeübt werden könne. Andere hingegen sind der Ansicht, aus der Bischofsweihe ergebe sich die Weihegewalt, während die Jurisdiktionsgewalt vom Papst verliehen werde. Für mich jedoch heißt dies, Thesen, abstrakte Ideen und Theorien formulieren.

Wenn jemand es für möglich hält, als Folgerungen, die aus gewissen geschichtlichen Situationen zu ziehen seien, solche Theorien aufzustellen, läuft er Gefahr, die wirklichen objektiven Gegebenheiten, über die er verfügt, nicht zu beachten. Die Tatsachen sind sicherlich komplexer, als solche Konklusionen glauben machen wollen, und die Schlüsse selber sind zu starr und nicht genau genug. In gewissem Sinn stellte sich diese Frage schon in der Urkirche.

Wenn Papst Cornelius an den hl. Cyprian und Fabius von Antiochien über die Gültigkeit seiner Erwählung und Weihe zum Bischof von Rom und die sich daraus ergebende Ungültigkeit der Erwählung und Weihe des Novatian schreibt, so faßt er Wahl und Weihe nicht getrennt in den Blick. Er behauptet, daß er der rechtmäßige Bischof von Rom ist, weil er rechtmäßig gewählt und rechtmäßig geweiht ist. Damit diese Legitimität anerkannt werde, sendet er an Fabius von Antiochien einen Gemeinschaftsbrief und erwartet dessen Antwort. In der ganzen Angelegenheit ist nicht bloß die Weihe von Bedeutung, sondern auch das, was ihr vorausgeht und auf sie folgt, namentlich seine Wahl und die Gemeinschaftsbriefe.

Die kollektive Bewertung der Wirkungen einer Bischofswahl und -weihe und der Gemeinschaft mit andern Bischöfen wird schwerlich von der Praxis und der in etwa ungenauen Lehre des hl. Cyprian bestätigt.

Cyprian betrachtet die schismatische Erwählung des Bischofs Fortunatus, der von einer Gruppe von Schismatikern gewählt wurde, um ihn auf dem Bischofssitz von Karthago zu ersetzen, als ungültig. Er betrachtet ebenfalls die Wahl und Weihe des Novatian als ungültig, der zu Rom von einer Gruppe von Schismatikern erwählt wurde, um an die Stelle des Cornelius zu treten. Für ihn ist Novatian ein «Episcopus nullus» oder «pseudoepiscopus», da er für einen Bischofsstuhl erwählt wurde, der schon rechtmäßig besetzt war. Infolgedessen kann es nicht in Frage kommen, daß er ein zweiter Bischof sei, zusammen mit dem gegenwärtig im Amt stehenden Bischof. Er ist überhaupt kein Bischof: «Iam non secundus ille sed nullus est.» Er wurde nicht innerhalb der Gemeinschaft zum Bischof bestellt, sondern ist eher auszuschließen. Deshalb ist er ein «extraneus», «adulter episcopus», «pseudoepiscopus».

An diesem Punkt könnten wir uns fragen, ob Cyprian die Bischofsweihe des Novatian als ungültig oder bloß seine Erwählung als unstatthaft ansah. An einer andern Stelle schreibt Cyprian: Selbst wenn Novatian von legitimen Bischöfen legitim gewählt worden wäre (und unter dieser Voraussetzung wäre die Weihe gültig gewesen), so würde er doch nicht die Gewalt und Ehre der Bischofswürde besitzen, da er selbst ein Schismatiker ist. Mit andern Worten: Da der Kandidat

unwürdig ist, ist nicht bloß seine Wahl, sondern auch seine Weihe ungültig.

Gewiß erscheinen diese Grundsätze des hl. Cyprian als unannehmbar, wenn man sie im allgemeinen Rahmen seiner anderen Ideen über die Ungültigkeit der Übertragung heiliger Weihen, der Wahl zu einem kirchlichen Amt und der Ungültigkeit von Handlungen sieht, die von fehlerhaften und unwürdigen Amtsdienern vollzogen werden.

Es ist uns jedoch nicht darum zu tun, in diesem besonderen Punkt die gesamte Lehre Cyprians zu bewerten oder zu bestimmen. Um was es uns geht, ist die Tatsache, daß er nicht nur bei der Bestimmung der Legitimität eines Bischofs (zusammen mit Papst Cornelius) die Frage der Wahl nicht von der Frage der Weihe trennt, sondern sogar so weit geht, daß er die beiden Elemente mit einem dritten verschmilzt, mit der Gemeinschaft zwischen den Bischöfen und den Ortskirchen. Cornelius erklärt die Wahl des Novatian für unerlaubt, weil dieser sowohl unerlaubt gewählt als auch unter schwerem Amtsmißbrauch von drei Bischöfen geweiht wurde, die mit der Situation völlig unvertraut und über sie nicht im Bilde waren.

Aus all dem Vorausgehenden ziehe ich den Schluß: In den drei ersten Jahrhunderten des Wachstums der Kirche herrschte offensichtlich die Auffassung, daß die Bischöfe mit den rechtmäßigen Gewalten betraut sind, wenn folgende Elemente miteinander vorhanden sind: Wahl, Weihe und Teilnahme an der innerkirchlichen Gemeinschaft. Im Fall daß eines dieser drei Elemente fehlte, wurden die bischöflichen Gewalten nicht anerkannt.

Da wir gerade bei diesem Thema sind, möchte ich auch betonen, daß das juridische und theologische Problem der bischöflichen Gewalten sehr vielschichtig und umfangreich ist. Deshalb ist auch seine Geschichte lang und noch nicht völlig erhellt. Fachleute für die verschiedenen Perioden bemerken, daß sie ihre Forschungen noch zu vervollständigen haben, da noch viele Dokumente vorlägen, die nicht im einzelnen studiert seien. Zudem fehlen für gewisse Perioden Parallelstudien von seiten der Fachleute für die Geschichte der Theologie, des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte.

[1] Vgl. G. d'Ercole, Communio, collegialità prima (Roma 1965.)

[2] Vgl. Cyprianus, ep. 67,5: CSEL 3,2,739. Die Briefe des hl. Cyprian werden hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: Bibliothek der Kirchenväter (= BKV) 60 (München 1928). Darin findet sich diese Stelle S. 295 f.

Vgl. auch ep. 48,2–4: CSEL 3,2,606–608; ep. 59,6; CSEL 3,2,673 bis 674; ep. 66,1: CSEL 3,2,726–727; ep. 59,4–6: CSEL 3,2,670 bis 674.

[3] Cyprianus, ep. 55,8,4: CSEL 3,2,629, zit. nach BKV 60, 176.

[4] Tertullianus, De bapt. 17: CSEL 20,214–215.

[5] Vgl. Cyprianus, ep. 59,4–9: CSEL 3,2,670–674.

[6] Cyprianus, ep. 59,4–9: CSEL 3,2,670–674.

[7] ep. 43,1.

[8] ep. 68, d; ep. 79.

[9] Did. 15,1: Funk PA 1,32–35.

[10] 1 Clem. 44,3: Funk PA 1,156–157.

[11] Tertullianus, Apol. 39 OE 130, zit. nach BKV 24,142.

[12] Cyprianus, ep. 59,6: CSEL 3,2,672–673, zit. nach BKV 60,224.

[13] ep. 67,5: CSEL 3,2,739, zit. nach BKV 60,295.

[14] Cyprianus, ep. 67,6: CSEL 3,2,741, zit. nach BKV 60,297.

[15] ep. 67,5: CSEL 3,2,740, zit. nach BKV 60,295. Zu «ordinatio» vgl. Forcellini: Thesaurus Linguae Latinae.

[16] Eusebius, Historia Ecclesiae 6,43,8: MG 20,619–620; CB 9,618.

[17] Cyprianus, ep. 55,24: CSEL 3,2,642.

[18] Eusebius, Historia Ecclesiae 7,32,21: MG 20,729–730; CB 9, 726.

[19] Cyprianus, ep. 18,1: CSEL 3,2,523–524.

[20] ep. 44,3: CSEL 3,2,598.

[21] ep. 45,1: CSEL 3,2,600–601, zit. nach BKV 60,146.

[22] ep. 45,2: CSEL 3,2,600–601.

[23] ep. 48,2: CSEL 3,2,607, zit. nach BKV 60,153.

[24] ep. 48,3: CSEL 3,2,607, zit. nach BKV 60,153.

[25] ep. 48,4: CSEL 3,2,607–608, zit. nach 60,153 f.

[26] ep. 51: CSEL 3,2,607–608.

[27] ep. 59,1–2: CSEL 3,2,666–667.

[28] ep. 59,10: CSEL 3,2,676–677.

[29] ep. 55,1: CSEL 3,2,624.

[30] ep. 55,2: CSEL 3,2,624.

[31] ep. 59,9: CSEL 3,2,676–677, zit. nach BKV 60,227.

[32] Eusebius, Historia Ecclesiae 6,43: MG 20,616–629; CB 9, 612–624.

[33] ebd. 6,43,2: MG 20,615–616; CB 612, zit. nach BKV, 2. R., Bd. 1,311.

[34] ebd.

[35] ebd. 7,30,17: MG 20,717–720: CB 9,713.

[36] Cyprianus, ep. 68,2: CSEL 3,2,744.

[37] ep. 68,3: CSEL 3,2,745, zit. nach BKV 60,302.

[38] ep. 68,5: CSEL 3,2, 748–749, zit. nach BKV 60,305.

[39] Eusebius, Historia Ecclesiae 6,43,10: MG 20,621–622; CB 9, 168.

Übersetzt von Dr. August Berz

GIUSEPPE D'ERCOLE

Geboren am 16. April 1906 in Guarcino (Italien), 1929 zum Priester geweiht. Ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie und beider Rechte (1938), dozierte Geschichte des kanonischen Rechtes am Institutum Utriusque Iuris in Rom und veröffentlichte größere Arbeiten zur Rechtsgeschichte der frühen Christenheit.

Vorwort

Eine Reform der bisherigen Begräbnisliturgie wird von der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils verlangt. Wie sollen die neuen liturgischen Ordnungen gestaltet sein, die eine christliche Gemeinschaft verwendet, wenn sie von einem ihrer Mitglieder irdischen Abschied nimmt? Für diese gottesdienstlichen Versammlungen gelten zunächst alle allgemeinen Prinzipien der liturgischen Erneuerung: die tätige Teilnahme, die reichere Verwendung der Bibel, die Deutlichkeit der Zeichen usw. Die Konstitution des Konzils gibt darüber hinaus für eine erneuerte Begräbnisliturgie noch eine spezielle Anweisung; nach Art. 81 soll der «*Ritus exsequiarum* deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken».

Auf der Basis des konziliaren Dokumentes hat die Arbeitsgruppe 23 des «Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution» einen Entwurf für das Begräbnis eines Erwachsenen fertiggestellt, der seit Sommer 1966 an zahlreichen Orten in der ganzen Welt erprobt werden kann. Nach dem Ende der Erprobungszeit und der Verarbeitung der – in vieler Hinsicht guten – Erfahrungen aus der Praxis wird er der Modell-Ritus des Rituale Romanum sein. Modellritus bedeutet, daß er die Grundlage bildet für die Begräbnisriten der Partikular-Rituali en, die von den Bischofskonferenzen geschaffen werden sollen (vgl. Liturgiekonstitution Art. 63 b).

Mit dem Abschluß der Arbeit am Modellritus des Erwachsenenbegräbnisses für das Rituale Romanum ist die Reform der Begräbnisliturgie also nicht beendet; sie tritt vielmehr in eine neue Phase, nämlich der – unter Leitung der Bischofskonferenzen – erfolgenden Anpassung des Modellritus an die regionalen Voraussetzungen und Verhältnisse. Diese Adaptation wird gewiß nicht nur in der Übersetzung der Texte aus dem Rituale Romanum in die Muttersprachen bestehen. Sie wird sich auch nicht nur in einer Auswahl aus den im Modellritus vorgesehenen Variationsmöglichkeiten erschöpfen können. Es wäre eine Überforderung, vom Modellritus zu erwarten, daß er für alle vorkommenden Bedürfnisse bereits Vorlagen anbieten könnte.

Demnach stellen sich bei der Ausarbeitung der Begräbnisliturgien für die Partikular-Ritualien innerhalb des Gebietes der Bischofskonferenzen – auch der Sprachgebiete – zahlreiche Fragen, von denen das vorliegende Heft einige aufgreift.

Wenn die Begräbnisliturgie den österlichen Sinn des christlichen Sterbens in Wort und Zeichen verkünden soll, ist eine Reflexion über die anthropologischen Voraussetzungen einer solchen Verkündigung unerläßlich. Wie denkt der heutige Mensch – oder genauer: wie denken die Menschen eines bestimmten Kulturbereichs – vom Tod? Ansatzpunkte einer solchen reflexiven Vergewisserung über die Situation des Hörers der Verkündigung können Analysen der vorherrschenden philosophischen Strömungen, der Literatur, der bildenden Künste, der soziologischen und psychologischen Fakten sein. Welche Auffassung vom Tod drückt sich in den konkreten Formen des Begräbnisses außerhalb der christlichen Gemeinschaften aus, und was könnte sich daraus für die Bestattung der Christen ergeben?

Notwendige Grundlage einer neuen Liturgie des Begräbnisses ist weiter eine Besinnung auf die theologischen Inhalte der christlichen Verkündigung über Sterben, Tod und insgesamt «die letzten Dinge». Ist z. B. die Beschreibung des Todes als «Trennung von Leib und Seele» ausreichend oder heute eher irreführend? Darf diese Redeweise in den Gebeten vorkommen? Wie sollen in den liturgischen Texten Glaubenswirklichkeiten wie Fegefeuer, Himmel, Hölle, Jüngstes Gericht, Auferstehung, Gottesschau, Neuer Himmel, Neue Erde u. ä. ausgedrückt werden? Nicht nur in einer Weise, die dem Menschen unserer Zeit verständlich ist und seinen Vorbehalten Rechnung trägt, sondern so, daß diese Glaubenswirklichkeiten ihm als das erscheinen, was sie sind: unerwartete Erfüllung seiner geheimen Sehnsucht und gottgeschenkte Überbietung seines ahnenden Wissens. Man wird von den Begräbnisgebeten der liturgischen Textbücher des frühen Mittelalters nicht erwarten können, daß sie den Schöpfungs- und Weltbezug eines Christen von heute aussprechen. Daher können Texte aus alten Quellen allein keine erneuerte Liturgie ergeben. Die Tatsache, daß es Glaubenswahrheiten zum Thema «Sterben, Tod und Auferstehung» gibt, für die viele Menschen heute kein – oder nur ein sehr geringes – Verständnis aufbringen, verpflichtet dazu, ihnen nicht schon durch unwesentliche Ausdrucksformen der Offenbarungswahrheit den Zugang zur christlichen Botschaft zu erschweren.

Eine neue Liturgie für Begräbnisse muß in ihren einzelnen Riten und in der Kombination zu einem Gesamtritus einen so großen Spielraum bieten, daß

nicht fixe Formen den unterschiedlichen Situationen des Begräbnisses aufgestülpt werden, sondern Ritus und Begräbnisakte eine organische Einheit bilden. Darum müssen die gottesdienstlichen Ordnungen schon die Verschiedenheit der Art und Weisen der Beisetzung beachten, wie beispielsweise: Aufbahrung des Toten in der Wohnung; in einem öffentlichen Totenhaus oder an anderer Stelle; Begräbnis durch Erdbestattung, durch Verbrennung, auf See. Eine Differenzierung der liturgischen Ordnungen ergibt sich auch aus der unterschiedlichen Zusammensetzung der Versammlungsteilnehmer: Eine kleine Gruppe, die aus Familienangehörigen besteht; Teilnahme von überwiegend nichtchristlichen Trauergästen; Beteiligung einer ganzen Sippe oder Dorfgemeinschaft; Staatsbegräbnis mit zahlreichen Gästen usw. Eine solche Unterscheidung der Versammlungen hat beispielsweise für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines gemeinsamen Gesangs große Bedeutung. Es wäre verfehlt, eine liturgische Begräbnisordnung so auf Gesang aufzubauen, daß bei Ausfall des Singens nur ein Torso (etwa in der Form der Rezitation der Gesangstexte) übrigbliebe. Schließlich wird die liturgische Ordnung auch beeinflußt von der Verschiedenheit des Leiters des Gottesdienstes, ob ein Bischof, Priester, Diakon oder Laie der Versammlung vorsteht.

Einzubeziehen in die Reformüberlegungen ist die Eucharistiefeier bei einem Begräbnis. Wie ist sie in den Gesamtverlauf der Begräbnisfeiern einzuordnen? Vorher, nachher, in zeitlichem Abstand vom Begräbnis? Welche Gestalt soll diese eucharistische Versammlung anläßlich des Todes eines Christen haben? Die Reformbedürftigkeit der Texte und Riten des «Requiem» liegt auf der Hand. Besteht eine Aussicht, bei einer kleinen Gruppe von Teilnehmern die Messe statt in einer großen leeren Kirche im Familienkreis halten zu dürfen?

Hilfreich für die Erneuerung der Begräbnisliturgie der römischen Kirche ist ohne Zweifel eine Untersuchung anderer christlicher Riten und Kirchen: nichtrömische lateinische Liturgien, die Totengottesdienste der östlichen Kirchen, die Trauerfeiern der reformatorischen Kirchen und anderen christlichen Konfessionen. Der Umfang eines Heftes erlaubt nur, beispielartig auf diese Aufgabe hinzuweisen.

Daß das Sterben des Christen Teilhabe am österlichen Todes- und Auferstehungsmysterium des Herrn ist, müßte seinen Niederschlag in allem finden, was mit dem Begräbnis in Verbindung steht. Aus der Fülle der Bräuche und Ausdrucksformen greift das Heft einige Fragen zur Ruhestätte der verstorbenen Christen heraus. Die Zeit des mittelalterlichen, rund um das Gotteshaus liegenden «Gottesackers» ist weithin vorbei. Der konfessionelle Friedhof wird zur Ausnahme: Wenn es die lebenden Christen zur Einheit drängt, warum die toten trennen! Der inmitten der menschlichen Schicksalsgemeinschaft unter Nichtglaubenden lebende Christ findet sein Grab zwischen ihnen. Warum sollte dieses Grab – wie sein ganzes Leben – nicht seinen Glauben bezeugen!

HEINRICH RENNINGS

Beiträge

Wilhelm Breuning

Tod und Auferstehung in der Verkündigung

«Concilium» brachte im Jahrgang 3 (1967) 506–516 eine Dokumentation «Tod und Leben». Darin kam zum Ausdruck, daß in der allgemeinen Ratlosigkeit den Fragen der Eschatologie gegenüber bei einigem Suchen mehr in Erscheinung tritt, als man auf den ersten Blick hin vermuten würde. Wir weisen auf diesen Artikel deshalb hin, weil wir ihn für die kommenden Überlegungen ausdrücklich als Fundament ansehen. Er enthebt uns der Aufgabe, über das gegenwärtige Schrifttum erst zu informieren. Die darin gebotene Information eignet sich für unsere Aufgabe um so besser als Fundament, insofern die einzelnen Versuche anschaulich in drei Typen eingeordnet erscheinen: Apokalyptische Lösungsversuche, teleologische Zukunftserwartung und prophetische Betrachtungsweisen. Es geht im folgenden nicht darum, die Grundtypen miteinander zu konfrontieren, sondern zu fragen, welche Möglichkeiten die verschiedenartigen Ansätze miteinander genommen bieten, wenn der Verkünder heute aufgerufen ist, etwas über den Inhalt *der* Hoffnung auszusagen, die nicht nur das christliche Leben erst sinnvoll macht, sondern auch eine glaubwürdige Theodizee darstellen muß. Um der Vielfalt dieser Aufgabe gerecht zu werden, können wir den Stoff nicht bis ins Detail ausführen, sondern jeweils nur Linien andeuten, gelegentlich mehr thesenartig zusammengefaßt. Auch die Literaturhinweise, wo man weiteres zu den einzelnen Fragen finden kann, möge man der erwähnten Dokumentation entnehmen.

1. *Theologische Struktur der eschatologischen Aussagen*

Es herrscht ein allgemeiner Konsensus darüber, daß die Schwierigkeit der Glaubensaussage in der Eschatologie besonders groß sei. Die Gründe dafür werden durchweg darin gesehen, daß in der Eschatologie das Gefälle zwischen dem eigentlich intendierten Gehalt und der Ausdrucksmöglichkeit eine so starke Strömung entstehen läßt, daß sozusagen alles ins Schwimmen gerate. Ausgerechnet aber in diesem Feld vielfältiger Spannungen stünden die verwendeten Begriffe im Schatten von besonders ungeeigneten Vorstellungen, nämlich des naiven, wissenschaftlich längst überwundenen Weltbildes, das die Eigentümlichkeit der jeweiligen Zustände an die qualitative Beschaffenheit des jeweiligen Stockwerkes bindet, in dem sie sich abspielen.

Soweit es sich hier um die Feststellung eines Tatbestandes handelt, ist sie so allgemein, daß sie nicht näher erläutert werden muß. Aber es ist doch wohl nötig, sich Gedanken über den Wert dieses Tatbestandes zu machen. Täuschen wir uns, wenn wir meinen, die «Unklarheiten» würden überwiegend negativ empfunden? Sie machen es heute besonders schwer, etwas über Tod und Auferstehung zu sagen. Demgegenüber möchten wir fragen: Liegen in beiden von uns angeführten Momenten nicht eher Chancen für unsere Verkündigung? Ein starkes Gefälle zwischen dem eigentlich Gemeinten und der Ausdrucksmöglichkeit ist grundsätzlich ein Zeichen, daß theologisches Denken auf dem rechten Weg ist. Und der kritische Maßstab, den wir an unsere Vorstellungen herantragen, ist im Grund doch eine Hilfe für die Herstellung dieses Gefälles. Theologie hat doch nicht die Aufgabe, dieses Gefälle zu vermindern, sondern umgekehrt es in Gang zu halten. Das muß nun noch auf unser Thema hin konkretisiert werden.

a) In unserer theologischen Fachsprache drükken wir dieses Gefälle in der Erkenntnis aus, daß unsere theologischen Aussagen analog zu interpretieren sind. Darin liegt kein geringerer Anspruch als die Überzeugung, daß Gott selbst wirklich in die Aussage eingegangen ist: Er ist als Realität in unserer Aussage und gerade deshalb als Geheimnis. Freilich geht Gottes Realität nicht in einen Satz ein, wenn wir ihn abstrakt als Satz nehmen. Aber jeder Satz hat ja ohnehin nur Sinn in der vom Menschen gesprochenen Sprache. Über das Heilsmysterium Gottes läßt sich nur in der Sprache des Glaubens reden. Die Sprache des Glaubens macht nun jede erfüllte Aussage *über* Gott zu einem Wort, das unmittelbar *an* Gott gerichtet ist. Nur dann trifft das «über Gott» das Richtige. Das Wort an Gott in jeder Glaubensaussage ist die Hingabe des Menschen an den Deus semper maior, dessen Größe gerade deshalb als gegenwärtig erfahren wird, weil sie dem Menschen den Weg in das ständig größere Geheimnis eröffnet. Analoge Gottesaussage meint also: Wenn über Gott mit menschlichen Begriffen eine die Wirklichkeit wesentlich

treffende Aussage gemacht werden soll, kann es nur in einer Sprache geschehen, deren Verständnisprinzip Glaube, Hoffnung und Liebe ist. Wenn man das im Auge behält, «versteht» jede Glaubensaussage Gott wirklich: daß er sich nämlich als das unendlich liebende *Geheimnis* in gerade dieser seiner je größeren Größe *mitteilen* will. Nur in diesem Kontext erhalten die Glaubensaussagen ihren Sinn. Er wahrt die Theozentrik, indem der Mensch von sich weg auf dieses Geheimnis zugeht. Er wahrt aber auch die «Anthropozentrik» Gottes, der in all seinem Geheimnis auf den Menschen zukommt. Die eschatologischen Aussagen stellen sozusagen den klassischen Fall dieser Analogie dar, die wir im übrigen im gesamten Bereich der Offenbarungstheologie finden. Sie können einen Sinn nur in diesem personalen Bezugsfeld haben. Von seiten Gottes haben sie die Endgültigkeit seines liebenden Engagements für den Menschen zum Inhalt. Von seiten des Menschen schließen sie immer ein, daß der vollendete Mensch diese Endgültigkeit Gottes für ihn «verstanden» hat. Wenn er jetzt darüber etwas aussagt, tut er es immer im Vorgriff. Aber dieser Vorgriff ist nicht primär auf das Schicksal des Menschen gerichtet, sondern es ist der Vorgriff, wie er ihn grundsätzlich üben muß, wenn und wo immer er glaubend Gott begegnet. Mit anderen Worten: Die eschatologische Aussage hat dieselbe Sicherheit, Intensität und Konkretion wie die Gottesaussage überhaupt. Sie hat aber auch denselben Grad von Offenheit, die in das sich noch eröffnende Größere hinausweist. Sie trägt aber nicht den den Menschen abweisenden Charakter von Unverfügbarkeit, wie er Bestandteil rein innerweltlicher Zukunft ist, weil sie die Selbstverfügung Gottes zugunsten des Menschen zum Inhalt hat.

b) Eine kritische Einstellung gehört unter diesen Aspekten notwendig zum Gehalt der eschatologischen Aussagen selbst. Sie hat ihre Grundlage in den Aussagen der Offenbarung und ist bewußt reflex von der sogenannten «theologia negativa» angewandt worden. Wer sich freilich dafür ereifern würde, die eschatologischen Aussagen seien von den naiven Weltbildvorstellungen zu reinigen, würde offene Türen einrennen und dabei womöglich noch übersehen, daß eben die Aussagen der Offenbarung und ihr Niederschlag in der Schrift im Grunde die Türen schon in einer viel grundsätzlicheren Weise geöffnet haben, als es durch die Konfrontation des wissenschaftlichen mit dem naiven Weltbild geschehen ist. Damit ist nicht gesagt, daß diese «positiv»-kritische Tendenz einfachhin in allen Schriftaussagen in gleicher Tiefe anzutreffen ist. Sie ist ja auch nicht eine bloße Gegebenheit, sondern der Reflex der Berührung mit der Realität des eschatologischen Mysteriums selbst. Aber wenn wir einmal als Beispiel – wirklich nur ein Beispiel unter vielen möglichen – Apk 21 nehmen, dann wird hier deutlich, wie die eschatologische «Qualität» gerade nicht von dem Raum Himmel her kommt, sondern wie umgekehrt dieser «Raum» von Gott her qualifiziert wird. (Man sehe daraufhin besonders einmal nach, was in V. 22–24 über Gott und Lamm als Tempel und Leuchte der eschatologischen Heilsstadt gesagt ist.) Nicht zuletzt wird man sich, wenn man eine Druckausgabe hat, in der AT-Stellen durch anderen Satz kenntlich sind, wundern, wie sehr gerade wesentliche Qualifizierungen auf das AT zurückweisen, in denen es letztlich um die Präsenz Gottes geht. Über der nicht sonderlich verwunderlichen und darum auch nicht beunruhigenden Erkenntnis, daß die biblischen Verkünder das vorwissenschaftliche Weltbild teilten, sollte man doch das Staunen nicht über die viel tiefergehende Kritik vergessen, die hier Platz griff: Die Erkenntnis, daß die eschatologische Wirklichkeit ihre Qualität nicht von weltlichen Voraussetzungen her empfängt, sondern von Gott her. Freilich so, daß die weltliche Wirklichkeit vor Gott nicht schwindet, sondern als sein Geschöpf von Gott her qualifiziert wird. Deshalb gehört es zum Wesen der eschatologischen Aussage, daß die geschöpfliche Wirklichkeit in Relation zu Gott gesetzt werden muß, aber so, daß der Ausdruck dieser Relation stets das Gefälle zwischen der Hoffnung, deren Unendlichkeit aus der Erkenntnis des stets größeren Gottes kommt, und der Unmöglichkeit, diese Unendlichkeit anders als in *Richtung* auf die Hoffnung hin auszusagen, kritisch beachtet. Wenn man diesen notwendigen kritischen Grundzug aller negativen Theologie als Voraussetzung nimmt, ist es nicht verwunderlich, daß eben dieses Gefälle oft durch Bilder präziser als durch Begriffe sichtbar wird. Bibel und Totenliturgie bieten da im Grund einen unerschöpflichen Schatz, der nicht erst entmythologisiert werden muß, weil er der wissenschaftsnaiven Kritik bereits durch die Höhenlage einer am Mysterium Gottes ausgerichteten theologia negativa überlegen ist. Aber während die heute so vielfach angetroffene kritische Einstellung nur zu der Überlegung zu führen scheint, was man eigentlich nicht mehr sagen könne und was auch nicht mehr ganz stimme und wo man also Abstriche machen müsse – wobei der Eindruck entsteht, wir

würden immer weniger sagen und müßten die kritisch-rationale Einstellung mit einer unvermeidlichen Schrumpfung unseres Glaubensinhaltes bezahlen –, macht die der Offenbarung immanente Kritik der theologia negativa umgekehrt sogar beredt, wie eben nur die Hoffnung auf den Deus semper maior beredt machen kann.

Das Ergebnis dieser ersten Überlegung läßt sich also etwa so zusammenfassen: Sosehr es in der Eschatologie um das Heil und Unheil des Menschen geht, so ist doch die erste Grundvoraussetzung, daß die den Menschen betreffenden Aussagen ihrerseits theozentrisch sind. Im Grund handelt es sich um die Explikation dessen, was in jeder Aussage über Gott enthalten ist: Jede richtige Gottesaussage bleibt dem Menschen gegenüber nie neutral. Die eschatologische Aussage enthüllt eine besondere Intensität und Dringlichkeit dieser Implikation.

2. *Das Gesicht des unerlösten Todes*

Dieser personal-theistische Kontext gilt nicht nur für die sogenannten Endzustände, sondern auch für das Sterben des Menschen.

a) Das Sterben wird so zunächst einmal zu einem Vorgang, der nicht nur den Leib des Menschen betrifft, sondern es ist der Mensch, dem der Tod widerfährt. Diese Betrachtungsweise wird dem heutigen Menschen nicht schwerfallen. Der idealistischen Vorstellung, daß die unsterbliche Seele den Vorgang des Sterbens ungemindert überstehe, ja sich vielleicht jetzt erst zu ihrer reinen Geistigkeit aufschwinge, begegnet der heutige Mensch mit Ablehnung. Wenn man ihm angesichts seines Todes oder des Todes eines geliebten Menschen mit der «Unsterblichkeit» der Seele Trost zusprechen wollte, würde man sein Mißtrauen provozieren. Sich mit der Definition des Todes als Trennung von Leib und Seele zufriedenzugeben, setzt im Grunde eine gewisse idealisierende Sicht der Seele voraus: Das Für-sich-allein-Weiterexistieren ist für die Seele selbstverständlich. Der Tod mag dann eine sehr unangenehme, leidvolle Phase des Übergangs sein, man mag ihm auch mit verständlicher Angst entgegensehen, wirklich in Frage stellt er das Eigentliche der Person nicht.

Wenn in die christliche Sicht des Todes idealisierende Züge einflossen, so war doch das mit dem Tod verbundene Motiv des *Gerichtes* bestimmender. Hier handelt es sich nämlich um den Zug, der den ganzen Menschen in Frage stellt. Die spiritualisierende Gefahr äußerte sich dann aber eher so, daß Trennung von Leib und Seele einerseits und Gericht anderseits nicht innerlich aufeinander bezogen schienen.

Demgegenüber bedroht im Raum der Offenbarung der Tod den Menschen in seiner gesamten Existenz. Er erfährt diese Bedrohung nicht nur als unbestimmtes, ungewisses Dunkel, sondern er sieht, daß der tiefste Grund der Bedrohung in seiner Existenz vor Gott liegt. Je mehr der Mensch im Angesicht Gottes lebt, um so tiefer erfährt er sogar diese Bedrohung.

b) Dieser ganzheitlichen Sicht des Todes kommt man nicht dadurch näher, daß man sich einfachhin von der Lehre der «Unsterblichkeit» der Seele trennen würde. Man mag sich zu Recht darüber streiten, ob das Gemeinte sehr glücklich mit dem Ausdruck «Unsterblichkeit» ausgedrückt wird. Man mag dabei zwei Bedenken im Auge haben: Einmal das schon dargelegte Mißverständnis, die Seele werde vom Tod nicht betroffen. Dann aber auch das Mißverständnis, Unsterblichkeit sei so etwas wie eine «chemische» Eigenschaft des Geistes. Das eigentlich Gemeinte könnte man nicht mehr mißdeuten, wenn man aus dem Ewigkeitsbezug des Geistes so etwas wie eine sachliche Eigenschaft machen würde. Aber diese berechtigte Kritik an einer zu dinghaften Metaphysik darf nicht übersehen, daß dem personalen Geist vor Gott eine Unwiderruflichkeit zukommt, die sich durch den Tod nicht einfachhin in Nichts auflöst. Eben diese Unwiderruflichkeit macht es aber unmöglich, in der Trennung von Leib und Seele und in der Aufbewahrung der Seele das Verständnis des Todes zu suchen. Wir sehen uns vielmehr wieder in den Kontext verwiesen, auch die Aussage über den Tod vom Personsein Gottes und des Menschen her zu konzipieren.

c) Dieser Kontext macht uns nun aber deutlich, daß die Aussage von der Unwiderruflichkeit der Person vor Gott keine Sicherung vor dem Tod darstellt, sondern vielmehr umgekehrt den bedrohlichsten Aspekt des Todes erst in seinem ganzen Ausmaß sichtbar macht. Es gehört zur allgemein-menschlichen Erfahrung, daß angesichts des Todes niemand seines Lebens sicher ist. Darin liegt noch mehr als die bloße Feststellung, daß der Tod ganz plötzlich von einem zum anderen Augenblick kommen kann. Den bitteren Satz im Geschmack der Jederzeitigkeit des Todes bildet vielmehr das Wissen um die mangelnde Gültigkeit jedes menschlichen Lebens auf dem tiefen Hintergrund der unstillbaren Sehnsucht nach Gültigkeit der eigenen Person und aller geliebten Menschen.

Es ist gar nicht nötig, daß für diese Grundstimmung ein ganzes Leben verfahren sein muß. Es genügt sogar schon der Rest von Fragwürdigkeit, der ja selbst allen unseren guten Taten anhaftet, um diese Lebensbedrohung verspüren zu lassen. Im Raum der Offenbarung wird diese Erfahrung zur Gewißheit und zum Schmerz, daß kein Mensch vor Gott «Bestand» hat. (Wir brauchen hier nicht die ganze Lehre von der Sünde einzufügen, die freilich die theologische Einzelanalyse dieses Nicht-Bestand-Habens darstellen würde.) Im Raum der Offenbarung erhält die sich im Tod manifestierende Nichtigkeit des Menschen ihre besondere Schärfe durch die Erkenntnis, daß diese Nichtgültigkeit des Menschen beim und im Tod perenniert wird. Der Tod schließt menschlich gesehen nicht die Möglichkeit ein, sich endlich auf die eine oder andere Weise zu entrinnen, sondern wirft ihn ohne Gott unwiderruflich auf sein nun vom Leben abgeschnittenes Fragment zurück. Es wäre zu überlegen, ob die frühe alttestamentliche Überzeugung von der Schattenexistenz des hingeschiedenen Menschen für die Erhellung dieser Zusammenhänge nicht noch einen wichtigen Dienst zu leisten hätte, insofern sie das genaue und wahrheitsgetreuere Gegenbild des idealistischen Scheins darstellt, der im Tod die Befreiung in irgendeiner Weise sieht.

d) Angesichts des Ernstes, der sich im Reden der Schrift über den Tod als das Fleisch gewordene Unheil zeigt, muß man auch feststellen, daß der Tod menschlich gesehen keine Tat des Menschen darstellen kann. Er perenniert im Tod ja gerade seine Unfähigkeit, liebend über sich verfügen zu können. Tod im Zustand des Unheils hat den Charakter eines vom Menschen her nicht wiedergutzumachenden Versagens.

3. Der Tod des Erlösers

Die illusionslose Schärfe der Einsicht in den negativen Charakter des Todes kommt im Bereich der christlichen Botschaft allerdings nicht innerhalb einer isolierten Unheilstheologie zum Ausdruck, sondern erst von der Erkenntnis des Todes Christi als Heilstod her. Diese Erkenntnis stellt nun nicht nur eine Variante in der Wertung des Todes dar, sondern sie ist das Zentrum der christlichen Heilsbotschaft überhaupt. Die positive Wertung des Todes Christi als Heilstod setzt aber die Einsicht in den negativen Charakter des Todes voraus. Christus ist den Sündentod gestorben (vgl. etwa Röm 8,3). Die Vertiefung der eschatologischen Aussage über den Tod setzt hier vor allem eine Vertiefung der Soteriologie voraus. Christus übernimmt nicht nur den biologischen Vorgang der Auflösung des Sinnenleibes in einer besonders qualvollen Form als Strafleiden, sondern er teilt unsere Todessituation. Derjenige, dessen Leben reine Hingabe für die anderen sein wollte und konnte, steht unausweichlich vor dem Ende seines Lebens, ehe seine hingebende Liebe zum Ziel, und damit zur Vollendung, gekommen war. Der Zwang, an dem alle anderen Menschen in dieser oder jener Form zerbrechen, wird hier jedoch zum Gefäß einer in all ihrer Zartheit doch unverwundeten Liebe, die eben aus der Todeswunde dieses Lebens hervorquoll. Man würde aber auch nur wieder das Hohelied menschlicher Selbstüberwindung des Todes mit dieser Liebe singen, wenn man übersähe, daß die Fruchtbarkeit dieses Hingabetodes letztlich in einem personalen Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater gründet. Diese Begegnung ist ein zweiseitiges Geschehen. Von Jesus aus gesehen ist es anbetende Hingabe an das Geheimnis des Vaters. Vom Vater her gesehen ist es endgültige und die ganze Gottesherrlichkeit einschließende Selbstmitteilung in diese liebende Selbstentäußerung seines Sohnes hinein. (Daß hier im menschlichen Leben Christi das trinitarische Verhältnis sich realisiert, sei eigens hervorgehoben, wenn es auch nicht weiter ausgeführt werden kann.)

4. Die Auferstehung als Christusgeschehen

Gerade diese personale Betrachtung des Todes Christi zwingt zu einer weiteren Konsequenz: nämlich Tod und Auferstehung Jesu viel enger ineinander zu sehen, als es noch immer weithin geschieht. Die Theologie der Liturgie hat hier allerdings wohl einen ganz wesentlichen Anteil daran, daß die Einheit des Paschale Mysterium wiederentdeckt werden konnte. Aber es käme sehr viel darauf an, daß diese Einheit nicht als nachträglich an das Geschehen herangetragene Interpretation aufgefaßt wird, sondern als der gläubige Einblick in das Mysterium selbst. Hier würden nicht nur Lösungen für eine zu seichte Auferstehungsapologetik sichtbar, sondern hier erhalten wir wohl den alle Türen öffnenden Schlüssel für unsere gesamte Eschatologie.[1]

a) Auch Auferstehung ist zuerst ein personales Geschehen zwischen Christus und dem Vater. Nur in diesem Beziehungsfeld ist es sinnvoll, von Auferstehung zu sprechen.

b) Auferstehung macht den Tod nicht rückgän-

gig, sondern ist die Antwort Gottes auf den von ihm nicht gewollten Sündentod[2] des Menschen. Sosehr diese Antwort schöpferische Tat Gottes und deshalb ihm allein möglich ist, schafft sie die zu überwindende negative Macht des Todes von innen her neu: Unter der letzten Gnade Gottes wird selbst der Tod zum Werkzeug der Anbetung und des Lebens für die Vielen. So kann der Tod hier werden, was er ohne den Sohn der Liebe nie war und nie geworden wäre: Durchgang. Nicht das Leben verschließende Ende einer fragmentarischen Existenz. Was dieser Durchgang freigibt, ist aber nicht ein Raum, der sich als anderes Zimmer an den Raum irdischer Existenz anschließt, sondern es ist die Fülle des Geheimnisses Gottes, das seinerseits dem Pilger auf dem Weg vor dem Durchgang immer wieder die Füße flink machte. Wenn für Christus der Tod also Durchgang ist, heißt das, daß er absolut angekommen ist – beim Vater.

c) Für das Denken der Offenbarung ist es unfaßbar, daß Gott nur einen Teil des von ihm geliebten Menschen Jesus aus dem Tod erretten sollte. Gott führt den ganzen Menschen durch den Durchgang des Todes. Die Unmöglichkeit, zu erforschen, wie das geschieht, beugt sich hier vor der unumstößlichen Gewißheit, daß Gott den ganzen, den lebendigen Menschen liebt, und der daraus resultierenden Gewißheit, daß Gott aber auch nichts von diesem Menschen verlorengeht.

Gerade ein personales Verständnis auch der Auferstehung des Leibes wird uns vor ungenügenden Vorstellungen kritisch bewahren und zugleich ein tieferes Verständnis für die Realität des Leibes vermitteln. Gott liebt mehr als die Moleküle, die sich im Augenblick des Todes im Leib befinden. Er liebt einen Leib, der gezeichnet ist von der ganzen Mühsal, aber auch der rastlosen Sehnsucht einer Pilgerschaft, der im Lauf dieser Pilgerschaft viele Spuren in einer Welt hinterlassen hat, die durch diese Spuren menschlich geworden ist; einen Leib, der sich mit der Fülle dieser Welt immer wieder vollgesogen hat, damit der Mensch nicht kraftlos und spurlos in dieser Welt bliebe; einen Leib, der sich an der mangelnden Schmiegsamkeit dieser Welt wundgestoßen und viele Narben davon zurückgehalten hat und der sich doch immer wieder zärtlichkeitsbedürftig dieser Welt entgegengestreckt hat. Auferweckung des Leibes heißt, daß von all dem Gott nichts verlorengegangen ist, weil er den Menschen liebt. Alle Tränen hat er gesammelt, und kein Lächeln ist ihm weggehuscht. Auferweckung des Leibes heißt, daß der Mensch bei Gott nicht nur seinen letzten Augenblick wiederfindet, sondern seine Geschichte. Nicht umsonst lassen einige Erscheinungsberichte den Auferstandenen die Wundmale tragen, der Hebräerbrief den Hohenpriester mit seinem Blut ins Allerheiligste eingehen (9,12) und die Apokalypse das geschlachtete Lamm vor dem Throne Gottes leben (5,6).

d) Das Bekenntnis zur Auferweckung des Leibes sagt dann aber auch etwas über den personalen Sinn der Welt. Leiblichkeit ist sinnvoll immer nur in der polaren Beziehung von Mensch und Welt. Der Leib ist die Brücke, die an beiden teilnimmt. Sie ist der Mensch, der mit seinem ganzen, auch Gott und dem Mitmenschen zugewandten Wesen in der Welt steht und der so Welt selbst in die Sphäre des Personalen hebt. Mit der Entscheidung Gottes für die Auferweckung des Menschen hat er sich auch für die seiner Leiblichkeit zugeordnete Welt entschieden. Aber auch da kommt es darauf an, daß es eine sinnerfüllte Welt ist, also eine humanisierte, wie sie von dem Menschen, den Gott liebt, geprägt wurde.

e) Das Wie dieser Leiblichkeit ist für uns noch undurchschaubar. Das ist keine billige Ausflucht. Es ist auch kein blinder Sprung ins Absurde. Viele Einwände gegen die Auferstehung Christi und die Auferstehung überhaupt beziehen ihre teils eingestandene, häufiger vielleicht sogar ihre uneingestandene Nahrung daher, daß man sich Auferstehung als ein Zurückspulen des Lebensfadens vor die Zeit des Todes vorstellt und dann nicht weiß, was das Ganze eigentlich für einen Sinn haben soll: Man hat einen Leib, von dem man nicht so recht weiß, wofür man ihn braucht. Aber eben dieser Leib wird dann durch eine Dauer-Wunderaktion in einer Art spiritualisiertem Schlaraffenland gehalten. Wir haben versucht zu zeigen, daß Auferstehung vom personal liebenden Gott her nicht nur sinnvoll, sondern eine schlichte Folge seiner ernsthaften Liebe ist. Sosehr die Liebe Gottes das Allergewisseste unseres Glaubens ist (vgl. Röm 8, 31–39), so stehen wir ihr gegenüber zugleich in der Beziehung der Hoffnung auf das noch nicht Durchsichtige (vgl. Hebr 11,1). Sowenig also die Hoffnung eine Form der Abschwächung unseres Glaubens an die Liebe Gottes darstellt, sowenig ist es dann eine Abschwächung, wenn wir unsere Unfähigkeit eingestehen, das Wie des Auferstehungsleibes in Kategorien darzustellen, die die Erfüllung schon voraussetzen würden. Wenn wir auf der einen Seite betont haben, daß dem liebenden Gott von uns nichts verlorengeht, dann stoßen wir

da schon an die Unmöglichkeit, zu sagen, worin denn unsere vor Gott gültige Ganzheit besteht. Auf der anderen Seite ist es nicht sehr schwer einzusehen, daß die Leiblichkeit nach dem Tod – also hinter dem in Gottes Geheimnis sich lichtenden Durchgang –, gerade wenn es sich um uns selbst handeln wird, so etwas wie einen neuen Aggregatzustand erhalten wird. Diesen theologisch-kritisch geschärften Denkansatz finden wir im übrigen schon in 1 Kor 15,35–58. Dieser neue Aggregatzustand hat im übrigen nichts mit der schon erwähnten Schlaraffenlandmentalität zu tun, sondern mit der schon am Anfang getroffenen Beobachtung, daß es Gott selbst ist, der von seinem Geheimnis her die Qualität der eschatologischen Eigentümlichkeiten bestimmt. Wenn wir dabei in unserer Vorstellung doch gelegentlich ein Opfer unserer Märchenlandvorstellung werden sollten, ist die Verholzung unserer Pneuma-Theologie daran schuld. Auferstehung – und zwar zunächst die Auferstehung Jesu – geschieht nämlich, weil sie zu allererst ein personaler Vorgang zwischen Vater und Sohn ist, im Geist, der Vater und Sohn als personale Einheit, als Gemeinschaft also, leben läßt. In der Auferweckung Christi ist er es, der als Liebe das menschliche Geheimnis Jesu darin bewahrt, daß er es mit dem Geheimnis des Vaters durchglüht und es eins sein läßt mit dem ewigen Zum-Vater-Hin des Sohnes. Wer ein wenig pneumatologische Phantasie besitzt, dem wird der Gedanke vertraut sein, daß der Geist bewahrt, indem er verwandelt, daß er nicht zuläßt, daß der Mensch sich entfremdet wird, wenn er ihn mit Gott füllt. Die Schrift jedenfalls sieht in der Auferstehung einen trinitarischen Vorgang und betont darin den Geist als Prinzip nicht nur des punktuellen Aktes der Auferweckung, sondern des Lebendigseins der Auferweckung in Gott (vgl. etwa Röm 8, 10f).[3]

5. Christi Tod und Auferstehung und unser Sterben und Leben

Wenn wir unsere eigene Auferstehung schon so stark mit der Auferweckung Christi verbunden haben, sind wir bereits vorausgeeilt. Um unser eigenes eschatologisches Los verstehen zu können, müssen wir noch vieles nachtragen über unsere Gemeinschaft mit dem Tod Christi. Wir haben zwar die Auferstehung Christi in Einheit mit seinem Tod gesehen. Aber gerade aus diesem Grund bleibt uns nun zu überlegen, wie sein Tod unseren Tod verändert.

a) Wir gehen davon aus, daß der Tod Christi die Negativität unseres allgemeinen menschlichen Todes wandeln kann. Es ist aber gar nicht so leicht, diese Wandlung so zu umschreiben, daß die Stellung Christi deutlich genug herauskommt. Manche Theorien gehen heute in die Richtung: Es kommt nicht darauf an, *an* Jesus zu glauben, sondern zu glauben, *wie* Jesus glaubte. Ohne den zweiten Gedanken leugnen zu wollen, würde ich aber überhaupt die Möglichkeit zu glauben, wie Jesus glaubte, vom Glauben an Jesus abhängig machen. In ähnlicher Weise sind manche vielleicht schon landläufige Vorstellungen über den Tod des Gläubigen zu kurzschlüssig. Es sieht darin so aus, als ob Jesus nur vorzumachen brauchte, wie man aus der Enge des Todes dadurch herauskomme, daß man den Tod zu einer Tat mache. Christus wäre dann doch nur der Entdecker eines neuen Heils-«gesetzes», dessen Struktur es sich anzueignen gelte. Es soll gewiß nicht geleugnet werden, daß der Christ so sterben soll, wie Jesus starb. Aber diese Tat besteht – zunächst zumindest – nicht darin, daß er sich seinen eigenen Tod als Tat zu eigen macht, sondern darin, daß er sich Jesu Tod zu eigen macht. Jede positive Verwandlung des Todes darf nicht von der Voraussetzung abgehen, daß der Tod zunächst einmal das Gegenteil von Tat im Sinn einer letztgültigen Selbstverfügung des Menschen über sich ist. Genau das ist ja der Unheilscharakter des Todes, daß er die Unmöglichkeit einer vor Gott Bestand habenden Selbstverfügung offenlegt. Nur ein einziger Tod ist diesem «Gesetz» entronnen – und zwar, indem, wie wir sahen, von innen her der Tod überwunden wurde durch personale Tat. Damit hat Christus aber keinen Weg gewiesen, den jeder nun in einem «wie Jesus» nachgehen könne, ohne diese neue Möglichkeit in einer personalen Inklusion in Jesus zu begründen. Die Verwandlung des Todes geschieht also nicht, indem Jesus zeigt, wie man gegen allen Anschein doch noch etwas Positives aus dem Tod machen könne, sondern im schlichten Bekenntnis, daß allein in der Todeshingabe Jesu auch Hoffnung für unseren Tod besteht. Das «Für uns» des Todes Jesu übersteht durchaus die Entmythologisierung primitiver Opfer- und Vergeltungsvorstellungen – es bedarf ihrer sogar. Es wurzelt in der Überzeugung, daß Jesus in der Zueignung seines Todes an uns nicht einem rührenden, aber letztlich machtlosen altruistischen Impuls Raum gegeben hat, sondern daß er liebend die Todesenge aller Menschen in sich hineingenommen hat und daß diese Liebe nicht hilflos und bloß gutgemeint war, sondern daß sie auch

wirklich dorthin vorgedrungen ist, wo alle Menschen in dieser heillosen Weise mit sich allein waren und wo in dieser Zurückgeworfenheit auf das eigene Nicht-(mehr-)Liebenkönnen das Unheil lag. Gewiß besteht das Heil und die Überwindung des Todes im Wieder-Lieben-Können. Aber dieses Wieder-Lieben-Können ist dann zuerst eine Beziehung zu Christus. Erst indem ich liebend anerkenne, was *er* für mich getan hat, wird mein eigenes Leben wieder sinnvoll. Nur darin, daß er so gestorben ist, liegt für mich die Möglichkeit, daß am Ende, bei meinem Tod, um seinetwillen doch aus mir etwas vor Gott Liebenswertes geworden ist. Meine Tat, mein Leben und Sterben, wird so nicht primär auf mich bezogen, sondern auf ihn hin. Das mag sich dann so äußern, wie wir es in einer der möglichen Perikopen der Totenliturgie hören: «Denn keiner von uns lebt sich selbst und keiner stirbt sich selbst; denn leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; ob wir nun leben, ob wir nun sterben, wir sind des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, daß er Herr sei sowohl über Tote wie Lebende» (Röm 14,7–9). – In diesem Sinn müßte die Spiritualität des christlichen Sterbens in noch viel betonterem Maß Jesus-Frömmigkeit sein, als es gemeinhin zutage tritt. Vielleicht gibt es in der protestantischen Spiritualität manche Ansätze dazu. Es könnte so auch ein Zug der Martyrertheologie allgemein auf das christliche Sterben ausgeweitet werden, den wir am Fest des Protomartyrers so ausgedrückt finden: «Den Tod, den für uns zu erleiden sich unser Heiland herabließ, schenkte er dem Heiland als erster zurück.» Zeugnis für Christus ist so nämlich immer das persönliche Bekenntnis, daß ich alles Liebenswerte in mir nur ihm verdanke. Und eben in diesem Sinn sollte ja das Leben und Sterben jedes Gläubigen prophetisch sein. Man sollte vor dieser Spiritualität, die sich trotz der Dürftigkeit der Soteriologie so christozentrisch in der Tradition vielfältig erhalten hat, heute um so weniger reserviert gegenüberstehen, als sie im Grund eine sehr anspruchsvolle Form trinitarisch-christologischer Theologie einschließt. Sie kommt in der am deutlichsten in johanneischer Theologie hervortretenden Proportionsgleichung zum Ausdruck: Wie Christus sich zum Vater verhält, so verhalten wir uns Christus gegenüber. Auch unser Tod erfolgt nicht einfach einem undifferenziert gesehenen Gott gegenüber. Christi Tod dem Vater gegenüber als die allein erlösende Tat ermöglicht uns, in persönlich-liebender Begegnung mit Christus für ihn zu leben und zu sterben und so – wieder auf personale Weise – vom Sohn selbst zum Vater mitgenommen zu werden. Gerade die eschatologische Extremsituation läßt uns wissen, daß die Heilsgeschichte nicht in Strukturen und Gesetzen zu fassen ist, sondern als personale Begegnung mit dem dreipersönlichen Gott.

b) Vielleicht dürfte man von da aus auch die Hypothese richtig einordnen, die mit dem Tod eine letzte, alles entscheidende Verfügung des Menschen annimmt. Man würde wohl dem von der Offenbarung verkündeten Wesen des Todes nicht gerecht, wenn man ihn anthropologisch als letzte Verfügung des Menschen über sich deuten würde. Aber vom Tod Christi her steht er als letzter Grenzaugenblick des Erbarmens noch offen. Als Grenzaugenblick wirkt er aber überhaupt schon in das Leben hinein und kann dort schon, ohne daß der Mensch sich selbst darüber Rechenschaft geben könnte, zur entscheidenden Annahme des Todes Jesu als einziger Erlösung führen. Aber er bleibt als Grenzaugenblick auch dort, wo es noch nicht dazu gekommen ist, offen; auch dort, wo bisher eine gute Vorbereitung noch nicht geschehen schien, hat der Tod Jesu diesen Augenblick offengehalten.

c) Da Christus jede menschliche Lebens- und Todessituation in seinem Tod unterfangen hat, ist es auch für den nicht zum expliziten Glauben an ihn Gekommenen doch möglich, in seinem Leben und Sterben in ein positives Verhältnis zu diesem einzig erlösenden Tod zu kommen. Es ist hier nicht der Platz, das im einzelnen auszuführen. Wenn Christus den Menschen dort sucht, wo er sich wirklich befindet, ist es sinnvoll, daß sein Geist auch dann, wenn im Menschen Glaube und Unglaube noch miteinander ringen, eine gerade beginnende nach außen unartikulierte Bejahung des Geheimnisses, daß Gott doch Liebe ist, zu einem Ende führt, dem Gottes Gnadengericht die Vollendung in Christus nicht versagt.[4]

6. Auferstehung und Gericht

Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch ein Wort zu sagen über den Gott, der als Richter zugleich Vollender ist. Die richtige Integration Gottes als Richter in eine Gesamteschatologie gehört mit zu den schwierigsten Aufgaben. Es ist gewiß nicht alles falsch, was mittelalterliche Spiritualität in die Furcht vor dem Gericht getrieben hat. Es wäre schade, wenn Töne wie das «Dies irae» und das «Libera» gar kein Daseinsrecht mehr hätten.

Es ist gut für mich, wenn ich mich einem Gott gegenüber weiß, der nicht auf meine schönen Augen, sondern – eben ohne Ansehen der «Person» – auf das Herz sieht. Wem alles die Gerichtsdrohung gilt, weiß ich nicht. Mit Sicherheit weiß ich aber, daß sie mir gilt. Die Gerichtsfrömmigkeit ist nicht schon da falsch, wo sie dem Menschen Furcht einflößt, sondern erst dann, wenn sie in einer falschen, unpersönlichen Weise Gott zum Garanten eines pharisäerhaften ethischen Gerechtigkeitsbedürfnisses des Menschen macht, der nicht mehr Menschen, sondern sachliche «Leistungen» beurteilt. Jedenfalls bliebe ohne die Verkündigung des Richters das eschatologische Bild unvollständig. Denn gerade der Aspekt des Richters gibt die Möglichkeit, zu individualistische Entwürfe der Eschatologie im heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen und Tod und Auferstehung sinnvoll miteinander zu verknüpfen.

a) Dem Gericht Gottes geht es darum, daß Christus Recht behält. Wenn es nach Ostern noch einmal den Erlösungstag des Gerichtes geben kann, dann deshalb, weil jede menschliche Einzelgeschichte in das Paschale Mysterium integriert werden muß, das in Christus schon geschehen ist. Wir sprachen von dem wesentlichen Kernstück dieser Integration schon, als wir von der leiblichen Auferstehung sprachen. Es geht Gott um den ganzen und lebendigen Menschen. Deshalb auch um seinen Leib, deshalb aber auch um das, was den Leib erst sinnvoll macht: das geschichtliche Dasein des Menschen in einer «leibhaften» Welt. Vom Standpunkt des vollendenden Richters aus handelt es sich dabei um Integration. Integration gibt es aber nur innerhalb des Mysteriums Christi. Nur in ihm baut sich die ewige Existenz des Menschen auf.

In der bisherigen Eschatologie hat man den Vorgang der Auferstehung des Leibes unreflektiert in einen einzigen Augenblick hinein verlegt. (Gewiß nicht aus Gedankenlosigkeit, sondern im Anschluß an Stellen wie 1 Kor 15,52.) Demgegenüber hat die schon seit einiger Zeit unbehindert vorgetragene Auffassung, daß es bei der Auferstehung nicht auf Moleküle und Atome ankomme, die einmal im Körper beim Tod vorhanden waren, sondern darauf, daß die Seele aus «geeigneter» Materie ihren Leib wieder erbaue, den Weg zur reflexeren Frage nach dem Sinn des Vorgangs freigegeben. Gesät werden nicht Atome für den Auferstehungsleib, sondern der Erde anvertraut wird die Leiblichkeit als die in der Welt Geschichte gewordene Gestalt des Menschen. Auf der anderen Seite wurde mit Recht herausgearbeitet, daß nach dem Tode nicht eine völlig weltfreie, leibindifferente Seele übrigbleibe. (In etwa hat das sogar die Scholastik schon im Ansatz gelehrt.) Karl Rahner spricht von einem allkosmischen Bezug der geschiedenen Seele.[5] Heißt das nicht, wenn man beide Gesichtspunkte zusammennimmt, daß die Auferstehung mit dem Ende der irdischen Existenzweise zumindest schon beginnt? Muß die Auferstehung in einem zeitlichen Sinn in all ihren Einzelbezügen in den einen Augenblick am Ende verlegt werden, oder würde man diesem letzten großen *Augenblick* Christi auch gerecht, wenn man ihn als die Vollendung und Offenbarung zugleich der Integration aller in das Mysterium Christi auffassen würde? Der Integration, die auch für die schon Gestorbenen noch eine Geschichte hat, nämlich die Geschichte der Integration der Welt, der sie angehören, in das Mysterium Paschale? Die persönliche Geschichte des Menschen ist zwar mit dem Tod entschieden – ob er zu Christus gehört oder nicht. Aber wie sich seine eigene Gestalt ganz in die kommende und bleibende Welt integriert, wäre erst von der Vollendung aller in Christus her deutlich. Mit dem, was er ist, würde er schon aktiv und für andere bestimmend an dieser Endzeit teilnehmen. Er bedürfte aber zur vollen Integration auch seiner Bruchstücke erst noch der Vollzahl seiner Brüder. Es gäbe dann natürlich auch ein Gefälle in dieser Aktivität. In Christus wäre sie schon reine und vollendete Aktivität – und in einem abgeleiteten Sinn auch schon in der voll mit Leib und Seele in den Himmel Aufgenommenen. Muß noch hervorgehoben werden, daß es in all dem nicht darum geht, die Leibhaftigkeit der Auferstehung zu verdünnen und aufzulösen? Wenn aber das «Wie» der Auferstehung nur in der Wirklichkeit des Geistes Gottes erfaßt werden kann, heißt das also: wenn sie im gegenwärtigen Pilgerstand nur liebend geglaubt werden kann, dann ist es doch notwendig, sie in einen Raum der *Liebe*, somit des Pneumas, hineinzuverlegen, in dem sie allein sinnvoll sein kann: eben das pneumatische Mysterium Paschale Christi.

b) Könnten sich in dieser Sicht nicht auch zwei Linien begegnen, die beide im heilsgeschichtlichen Denken ihren Niederschlag gefunden haben und doch zunächst von verschiedenen Konzeptionen ausgehen, beide aber auch schon einen Niederschlag in der Schrift gefunden haben: die apokalyptische und die evolutive? Gott bleibt gerade in seinem göttlichen Geheimnis der Integrator dieser Geschichte und so ihr Vollender, aber die Integration wächst *in* der Geschichte. Das eine ist die

Geschichte, wie der Vater der Welt den Sohn seiner Liebe schenkt, gipfelnd in der Auferweckung seines Sohnes. Das andere ist die Geschichte, wie der in der Welt als Mensch lebende Sohn zum Vater zurückgegangen ist. Die Eschatologie ist der Versuch, unseren endgültigen, vom Pneuma ermöglichten und gewirkten Platz in diesen Bewegungen zu bestimmen.

[1] Das Folgende gilt zunächst einmal für die Auferstehung Christi. Aber es sind zum großen Teil dieselben Gesichtspunkte, die für das Verständnis unserer eigenen Auferstehung wichtig sind.

[2] Mit dieser Bezeichnung meinen wir den oben beschriebenen Charakter des Todes.

[3] Es ist gewiß auch zu überlegen, ob eine «ökonomische», von der Pneumatheologie geformte Theologie der Visio beatifica nicht manche ihrer konstitutionellen Schwächen heilen würde. Es geht ja nicht so sehr darum, bewundernd Gottes Wesen zu schauen, das hier wohl doch sehr stark als «Einheits»wesen gesehen ist, sondern mit dem, der auch die Tiefen Gottes erforscht (1 Kor 2,10), in diese Tiefe hineingenommen zu werden. Es bleibt dann übrigens auch immer der Geist, der uns aus dem verherrlichten Leibe Jesu zufließt.

[4] Zu fragen wäre noch, ob es in dieser erlösten Ordnung nicht auch so etwas gebe, wie eine Wiederherstellung des Todes im Sinne einer zur ursprünglichen Klarheit zurückgekehrten Geschöpflichkeit: der Bruder Tod des Sonnengesangs. Es wäre nicht der Tod, der nach 1 Kor 15,26 als letzter Feind vernichtet wird, sondern der Tod, der verhindert, daß das Leben der Menschen zum sterilen Vegetieren in einer Welt wird, die nach Gottes Willen vorübergehen soll und dem Abfallen der reifen Frucht vergleichbar ist.

[5] Vgl. Zur Theologie des Todes = Quaest. disput. 2 (Freiburg 1958) 20.

WILHELM BREUNING

Geboren am 15. Mai 1920 in Sobernheim, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte in Trier und Bonn, ist Doktor der Theologie (1954), habilitierte sich 1958 für Dogmatik und ist seit 1960 Dogmatikprofessor in Trier. Er veröffentlichte: Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona (1962), redigierte die 3. Auflage von Scheebens Handbuch der katholischen Dogmatik (1961) und arbeitet mit an der Trierer Theologischen Zeitschrift.

George Pinell

Theologie des Lebens und des Todes im spanischen Ritus

Der Tod ist für den Christen der letzte und höchste Akt der Gottesverehrung auf Erden. In vielen Gesängen der Begräbnisriten ruft die Kirche im Namen des Verstorbenen den Herrn an. Dies läßt sich von allen Riten sagen, namentlich aber gilt dies für den alten spanischen Ritus. Das Gebet des Christen, der durch die Todesstunde schreitet, und das Gebet der Kirche, die sich um das ewige Schicksal aller ihrer Kinder sorgt, wechseln miteinander ab und durchdringen sich gegenseitig so sehr, daß sie einen einzigen Akt bilden. Der Christ, der in die Ewigkeit hinübergeht, betet in der Kirche weiter, und die Kirche betrachtet diese letzte Unterwerfung unter den Plan Gottes, die sich in der unsterblichen Seele bei ihrem Scheiden vom Leib vollziehen soll, als ihre eigene Haltung.

Die Liturgie, die die transzendenten Wirklichkeiten vermittels sichtbarer Zeichen ausdrückt, bringt deswegen dem Leib des Verstorbenen Ehrfurcht entgegen, umgibt ihn mit zärtlichen Gesten und macht ihn zu einem Gegenstand der Verehrung. Im entseelten Leib sieht die Kirche vor allem die Erinnerung an ein Leben. Sie verschließt die Augen nicht vor der demütigenden Auflösung, die er durchmachen muß. Sie weiß jedoch die Notwendigkeit dieser Auflösung des Leibes zu erklären: durch sie hindurch wird der neue Leib zu einem neuen Leben erstehen.

So enthalten die zahlreichen tiefgründigen spanischen Begräbnistexte eine Theologie des Todes, die unzertrennlich mit einer Theologie des Lebens zusammenhängt. Und andererseits hätte man nicht zu einer so optimistischen und zugleich in Gründen des Glaubens und der Hoffnung so solid verankerten Lehre über den Tod gelangen können, wenn diese Liturgie nicht immer wieder beharrlich und klar eine Auffassung des Jenseits vorlegen würde, die auf die Formulierung jener Lehre vorbereitet.

Die Eigenart des spanischen Ritus

In diesem Punkt verdient die spanische Liturgie in der Tat unter den übrigen Riten ganz besondere Beachtung. Die eschatologischen Themen stellen ein beständiges Motiv der Betrachtung und des Gebetes dar, vor allem im Stundengebet, und sie entfalten sich in eine solche Überfülle von Bildern und treffenden theologischen Aussagen, daß sie bei allen, die an dieser Liturgie teilnahmen, sich zwangsläufig stark auf ihre Auffassung vom Tode auswirkten. Wir müssen uns vor Augen halten, daß für gewöhnlich auch das Volk am kirchlichen Offizium teilnahm.

Eine Untersuchung wie die vorliegende kann

bei ihrer Kürze sich nicht vornehmen, eine vollständige Synthese der Lehre über den Tod vorzulegen, wie sie in den spanischen Begräbnisriten enthalten ist. Anderseits ist diese Synthese schon grundgelegt in einer vor kurzem veröffentlichten ausgezeichneten Arbeit.[1] Die technische Präzision dieses Aufsatzes von J. Llopis wird es ermöglichen, die Elemente zu der Synthese je nach Wunsch verschieden zu entwickeln und anzuordnen. Seine Darstellung der Thematik geht davon aus, welchen Gebrauch man in den spanischen Begräbnisriten von der Heiligen Schrift macht und läßt so selbstverständlich Lehraussagen, die sich nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift ergeben, beiseite. Sie ist jedoch dazu dienlich, sich in jeder Untersuchung über den Inhalt der Formulare nach dem unanfechtbaren Prinzip zu richten: Die Totenliturgie des spanischen Ritus leitet ihre ganze Theologie des Todes von der Heiligen Schrift ab.

Wir halten es indes in unserem Fall für besser, einen andern Aspekt des Themas vorzulegen. Die Totenliturgie dient nicht bloß dazu, die in der Welt Zurückgebliebenen zu trösten oder sie anzuregen, vertrauensvoll für den Verstorbenen zu beten. Sie will auch nicht bloß denen, die noch am Leben sind, zur entfernten Vorbereitung auf den Tod dienen, sondern die Feier der Begräbnisriten hat eigentlich den Christen, der ans Ende seines irdischen Lebens gelangt ist, zum unmittelbaren Gegenstand.

Die Forderung der Echtheit, die für die Liturgiereform unserer Zeit wegleitend sein muß, verpflichtet uns, das, was die Totenliturgie über den Tod sagt, zu revidieren und zudem zu prüfen, was die Liturgie dem Christen während seines ganzen Lebens gibt, damit er im Zeitpunkt seines Hinüberschreitens in die Ewigkeit fähig sei, sich mit der vertrauensvollen Haltung, die die Begräbnisriten voraussetzen oder voraussetzen sollten, sich auf den Weg zu Gott zu begeben. Eine solche Revision müßte sich in der Auswahl und Zusammenstellung der Texte geltend machen und auch in der Erarbeitung einiger homiletischer Prinzipien, die notwendig sind, damit die Liturgie ihre volle Wirkung erreiche.

Theologie in der Auswahl der Texte

Wenigstens was die Auswahl und Zusammenstellung der Texte anbelangt, treffen wir in der alten spanischen Liturgie ein herrliches Beispiel an. Dieses beweist uns einmal mehr, wie eine echt pastorale Einstellung in einer tiefen, zusammenhängenden theologischen Schau des christlichen Menschen gründen muß. Zudem wird man auch ersehen, wie sehr die Liturgie ein Mittel zur Bildung des christlichen Gewissens ist, nicht nur weil in ihr gepredigt wird, sondern auch deshalb, weil die Liturgie das Gebet des Menschen, der sich als Gegenstand der Erlösung entdeckt, in sich aufnimmt und so von selbst die Tendenz hat, sein ganzes Leben zu bilden, indem sie es mit dem Mysterium Christi durchdringt.

Dem gehaltvollsten und eigenwüchsigsten Teil der spanischen Texte, die in engem Zusammenhang mit der Lobliturgie eine Lehre über die Eschatologie vorlegen, begegnen wir in einer Reihe von Psalmkollekten, die unserer Ansicht nach dem hl. Leander von Sevilla zuzuschreiben sind.[2] Man behielt diese Orationen im gewöhnlichen Ferialoffizium bei und sprach sie vor allem im Morgengebet. Sie folgten auf den Gesang der entsprechenden Psalmen und ihrer Antiphonen. Als sie verfaßt wurden, waren sie zweifellos ebenfalls für die Sonntage und die Feste des liturgischen Jahres bestimmt, doch auch noch nach ihrer Beschränkung auf das Ferialoffizium waren sie bei der Einfachheit des spanischen Kalendariums Texte, die die Gläubigen außergewöhnlich oft rezitieren hörten.

Diese Orationen beschreiben das ewige Leben als Erquickung, Ruhe, Frieden und Freiheit und betonen den Kontrast zu den gegensätzlichen Realitäten, die man in diesem Leben erfährt. Doch die dominierenden Begriffe zur Bezeichnung des ewigen Lebens sind die der Freude und der Glückseligkeit. Wenn, wie wir gesagt haben, Ruhe, Friede, Freiheit und Freude im Gegensatz zu den Mühsalen des jetzigen Lebens stehen, so weist man anderseits deutlich darauf hin, daß die ewigen Güter nur eine Verlängerung und Fülle der Freude an Gott sind, die schon im jetzigen Leben zu erlangen ist.

Ob man Gott besitzt und sich seiner erfreut, hängt von der Erkenntnis der Wahrheit Gottes, vom Glauben ab, der wie ein Licht die Seele durchdringt und sie in tiefer Lauterkeit des Geistes zur Demut führt. Daraus ergeben sich der Wunsch und die Hoffnung, als lebendige Glieder des Leibes Christi stets in der Kirche zu verbleiben und die Gnade anzunehmen und zu lieben, die sich in den Christen auswirkt in der Verherrlichung Gottes, eben in der Lobliturgie, aber auch in gerechtem Verhalten, in der Bruderliebe, im eifrigen Einsatz für das Wohl der Mitmenschen.

Beispiele

Als eines unter vielen Beispielen beachte man den folgenden Text:

«Herr und Gebieter Jesus Christus, der du von Meer zu Meer herrschest, verleihe uns, in der Einheit deiner Herrschaft zu verbleiben und von der Wonne der heiligen Lehre getrieben zum Endziel unseres Glaubens zu gelangen. Binde unser Fleisch so mit den Fesseln des Gesetzes, daß du unsern Geist vermittels Gerechtigkeit und Frieden schützest. Der Friede, den die Berge empfangen haben, versöhne die Demütigen mit dir, und die Gerechtigkeit, die die Hügel zu sehen verdienten, trete stets für die Flehenden ein, und so seien im eifrigen Streben nach der Heiligkeit diese beiden Tugenden unter den Völkern stark; Gerechtigkeit erziehe zur Frömmigkeit und Friede verknüpfe die Bande der Liebe, damit die Gerechtigkeit beschütze in diesem Leben und Friede mit Christus vereine im ewigen Leben.»[3]

Wie in dem angeführten Text tritt das eschatologische Thema immer erst im letzten Satz der Oration auf. Es wird aber eingeleitet durch eine ganze Reihe von Erwägungen und Bitten und bildet den krönenden Abschluß jeder Sehnsucht und Hoffnung. Wir müßten noch viel mehr Beispiele anführen, um die reiche Vielfalt dieser kurzen Hinweise auf das eschatologische Thema aufzuzeigen. Wie wir im folgenden sehen werden, fehlt es nicht an Texten, worin das gleiche Thema sich reicher ausfaltet, so daß es den Hauptgegenstand der Oration bildet. In bezug auf die andern Gebete, die das Thema bloß antönen, ist noch darauf hinzuweisen, daß sie wohl dadurch am meisten zu einer zuversichtlichen Haltung der Christen gegenüber dem Tod beitrugen, weil sie betonten, daß das ewige Leben Befreiung ist und Ausgleich für die Mühsale dieser Welt und daß es zugleich die Fülle der Geistesfreuden darstellt, die wir schon in dieser Zeit genießen können.

Man beachte nun eine andere Oration:

«Unser Erbanteil, Herr und Gott, besteht in deinem ewigen Sein. Deshalb bitten wir dich, Herr: Bewahre in gewohnter Güte dein Erbe und gewähre ihm als Heilmittel stets den Kelch der Passion, den du für es getrunken. So herrlich die Gaben der Erlösung sind, so zahlreich mögest du dir Erlöste erwerben. Wir sind durch dein Kreuz erlöst und seien deshalb ewig dein Erbe, so daß du unsere Seele nicht in der Unterwelt läßt, sondern sie, von Verwesung befreit, zu dir nimmst, damit sie stets mit dir lebe.»[4]

Diese Reihe von Orationen übte in vielen Hinsichten einen großen Einfluß auf die ganze spanische Euchologie aus, insbesondere auf die des Offiziums. Wir brauchen uns deshalb nicht darüber zu wundern, daß eine ansehnliche Zahl von Orationen und Segensformeln des Festoffiziums ebenfalls mit dem eschatologischen Gedanken schließen. Wir greifen gleichsam aufs Geratewohl eine Oration der Osterzeit heraus, die mit den Worten schließt: «... damit wir zu den von dir verheißenen Gütern gelangen und dich, unsern Herrn, an dessen Auferstehung wir in Festigkeit glauben, dereinst in der ewigen herrlichen Majestät zu sehen verdienen.»[5]

In der Zweiten Vesper des Weihnachtsfestes beginnt die Oration mit den Worten: «Wir haben deine Herrlichkeit gesehen, Herr, deine Herrlichkeit wie die des Eingeborenen vom Vater» und schließt: «... du warst uns auf Erden schon gnädig, so laß uns deines Reiches teilhaftig werden; du bist zu uns als Erlöser gekommen, so sei unsere künftige Belohnung...»[6]

Eine der Hauptorationen des Epiphaniefestes schließt mit den Worten: «Entzünde uns auch, wir bitten dich, mit der heilbringenden Glut deiner Liebe. Wir haben dich schon durch die Gabe deiner Erleuchtung erkannt, so mögen wir auch verdienen, in der Glut deiner Liebe brennend auf ewig mit dir verbunden zu sein.»[7]

Das ganze asketische Bemühen der Fastenzeit strebt als sein Endziel an: «Nachdem du uns von der Verstrickung in die böse Gewohnheit befreit hast, geselle uns den Scharen der Heiligen bei, um mit ihnen gekrönt zu werden.»[8]

Und das ganze Harren des Advents mündet in die gleiche Hoffnung: «In demütigem Verlangen harren wir auf dich, damit du uns bei deinem Kommen für immer deines Schicksals teilhaftig werden läßt.»[9]

Die gleichen Gedanken treten in den Meßtexten während des ganzen Kirchenjahres wieder auf.

In den spanischen Begräbnisriten bittet man inständig um die Läuterung der Seele des Verstorbenen; man gesteht, daß er schwach war und gesündigt hat. Die Kirche stellt ihn dem höchsten Richter vor und denkt dabei vor allem an das, was Gott für ihn getan hat: er hat ihn erschaffen, erlöst, ihm den Glauben, die Verheißung des ewigen Lebens und die Sakramente geschenkt. Sie tritt für den verstorbenen Christen ein, indem sie den Herrn an den Glauben und die Hoffnung erinnert, womit er die Gaben Gottes annahm: «Er möge sich freuen, das erlangt zu haben, woran er in diesem Leben treu geglaubt hat.»[10]

In unverblümtem Realismus sagt man vom entseelten Leib: «Es ist zwar verwegen, Herr, daß ein Mensch einen Menschen, ein Sterblicher einen Sterblichen und Asche dir, unserem Herrgott, Asche zu empfehlen wagt»,[11] doch bittet man nicht um das Heil der Seele ohne an die notwendige Umwandlung und Verherrlichung auch des Leichnams zu denken: «... Wenn der große Tag der Erkenntnis und Vergeltung kommt und du alle wieder erweckst, so mögest du ihn mit deinen heiligen Patriarchen und Propheten und Blutzeugen mit der himmlischen Herrlichkeit krönen, mit dem Leib wieder vereinen und von Licht verklärt sein lassen.»[12]

Wie bereits gesagt, sprechen viele Gesänge im Namen des Verstorbenen selber. Dabei legt man ihm manchmal dramatische Sätze in den Mund, die dem Buch Job entnommen sind. Doch überwiegen die Äußerungen des Vertrauens und der Sehnsucht nach Gott: «Ich habe schon den Weg betreten, den alles Fleisch gehen muß, so daß ich mit meinen Vätern entschlafe und fürderhin nicht mehr sein werde. Gedenke meiner, Herr, von deinem Reiche aus.»[13] «Führe meine Seele, Herr, aus dem Kerker heraus, um deinen Namen zu preisen; die Gerechten harren auf mich, bis du mir Huld erwiesen.»[14] «Ich glaube, daß mein Erlöser mich erwecken wird und in meinem Fleisch werde ich meinen Gott sehen.»[15] «Steige ich zum Himmel hinauf, so bist du dort; sinke ich zur Unterwelt hinab, siehe, auch da bist du. Strecke deine Hand aus, Herr; befreie mich aus der tiefsten Unterwelt.»[16] «Entferne dich nicht von mir, Herr, mein Gott, schreite nicht weg von mir.»[17]

Die Kirche wendet sich in ihren Gesängen auch an den Verstorbenen: sie nennt ihn «Erde», lädt ihn aber ein, die Stimme des Herrn zu vernehmen, der ihn wieder auferwecken wird: «Erde, Erde, höre die Stimme des Herrn. Die Engel Gottes mögen dich aufnehmen.»[18] «Der Herr öffne dir die Pforte des Paradieses, damit du zu jenem Vaterland zurückkehren kannst, wo es den Tod nicht gibt, wo süße Freude ist ohne Ende.»[19]

Unter den Bußgebeten, die die Überführung des Leichnams in den Friedhof begleiten, finden sich Bitten um Sündenvergebung. Sie erinnern an die Bitte um Verzeihung, die einen der eindrücklichsten Teile der Karfreitagsliturgie bildet. Auf diese Weise wird der Tod des Christen auch rituell auf den Tod Christi bezogen.

So stellen die spanischen Bestattungsriten, aufs ganze besehen, den Tod des Christen als einen krönenden Abschluß des sakramentalen Lebens dar – «Als er noch hier lebte, ist er mit dem Zeichen der Dreifaltigkeit bezeichnet worden»[20] –, als einen Tod, der nur Übergang von der Kirche auf Erden zur Kirche des Himmels ist: «Wie hier der wahre Glaube ihn der Schar der Gläubigen beigesellte, so vereinige ihn dort dein Erbarmen mit den Chören der Engel.»[21]

[1] J. Llopis, La Sagrada Escritura fuente de inspiración de la liturgia de difuntos del antiguo rito hispánico: Misc. Férotin (Consejo Sup. de Investigaciones Científicas, Inst. E. Flórez) (Hispania Sacra, Madrid-Barcelona 1966) 349–391. Vgl. auch: J. Llopis, Influencia del salterio en la oración litúrgica. Testimonio de la liturgia funeraria del antiguo rito hispánico: Phase 3 (1963) 201–205.

[2] Diese wertvolle Sammlung, die unter verschiedene spanische Quellen verstreut ist, umfaßt mehr als 200 Orationen, die sowohl dem Inhalt wie der Form und dem Stil nach sehr charakteristisch sind. Wir hoffen, der Kritik bald unsere Argumente vorlegen zu können, die für die Verfasserschaft des hl. Leander sprechen. Zu den Quellen der spanischen Liturgie im allgemeinen vgl. J. Pinell, Los textos de la antigua liturgia hispánica. Fuentes para su estudio: Estudios sobre la liturgia mozárabe (Publicaciones del Inst. Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo 1965) 109–164; J. M. Mora, Bibliografía general. Ediciones de textos, trabajos y repertorios ebd. 165–187. Einen historischen Überblick über den gleichen Ritus bietet: J. Pinell, Mozarabische Liturgie: Liturgisch Woordenboek 6 (Nijmegen 1966) 1796–1825. Eine Bibliographie und eine geschichtlich-thematische Untersuchung aus neuester Zeit ist: J. Pinell, De liturgiis occidentalibus, cum speciali tractatione de liturgia hispanica (Pontificium Institutum Liturgicum Anselmianum) pro manuscripto, 2 Bde. (Romae 1967).

[3] Dominator Domine Iesu Christe, qui dominaris a mari usque ad mare: concede nobis in tuae dominationis unitate consistere, et doctrinae sanctae dulcedine cursum fidei nostrae perficere; ac sic carnem nostram legalibus frenis adstringas, ut mentem nostram iustitiae et pacis ope defendas; pax igitur, quam susceperunt montes, ipsa tibi reconciliet humiles; et iustitia, quam videre meruerunt colles, iugiter exoret pro supplicibus; ac sic utraque virtus zelo sanctitatis in populis vigeat, ut iustitia informet ad pietatem, et pax vinculis caritatis innectat; ut iustitia defendat in saeculo, et pax coniungat Christo in regno perpetuo. J. P. Gilson, The Mozarabic Psalter (H. Bradshaw Soc. 30, London 1905) 51; revidierter Text in: J. Pinell, Collectae Psalmorum (Pontificium Institutum Liturgicum Anselmianum) pro manuscripto (Romae 1966) Nr. 244.

[4] Pars hereditatis nostrae, Domine Deus, in tua consistit aeternitate; unde precamur te, Domine, pietate solita hereditatem tuam conserva; et calicem passionis, quem potasti pro ea, semper ei pro remedio praesta; ut sicut redemptionis praeclara sunt munera, ita redemptorum sit adquisitio copiosa; quique redempti sumus cruce tua, simus perpetim hereditas tua; ut nec in inferno animam nostram relinquas, sed incorruptam tecum semper victuram adtollas. F. de Lorenzana, Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori (Matriti 1776), von neuem veröffentlicht in: Patr. Lat. 86, 275; revidierter Text in: J. Pinell, Collectae Psalmorum: aaO. Nr. 43.

[5] ... qualiter ad tua venientes promissa te, dominum nostrum, quem nunc resurrexisse certa credimus fide, post in aeterna te videre mereamur gloriae maiestate. J. Vives/J. Claveras, Oracional Visigótico = Monumenta Hispaniae Sacra 1 (Barcelona 1946) Nr. 904.

[6] Vidimus gloriam tuam, Domine, gloriam quasi unigeniti a patre... largire igitur, tuo fieri participes regno, quibus es propitiatus in mundo; quibusque pius advenisti redemptor, exsiste in futuro munerator: ebd. Nr. 314.

[7] ... accende nos etiam, precamur, salutifero tui amoris ardore; ut qui te iam dono tuae inluminationis agnovimus, tuae quoque dilectionis ardore flagrantes, tibi adhaerere in perpetuum mereamur: ebd. Nr. 416.

[8] ... quatenus, dum nos malae consuetudinis ligamine reddideris absolutos, sanctorum catervis in futuro consocies laureandos: ebd. Nr. 568.

[9] ... et ideo expectemus te desiderio humiles, ut quum veneris, efficias nos tibi sine fine consortes: ebd. Nr. 67.

[10] Gaudeat se percepisse quod in hac vita fideliter credidit. M. Férotin, Le Liber Ordinum (Monumenta Ecclesiae Liturgica 5, Paris 1904) 134.

[11] Temeritatis quidem est, Domine, ut homo hominem, mortalis mortalem, cinis cinerem tibi Domino Deo nostro audeat commendare: ebd. 125.

[12] ... ut cum dies ille magnus agnitionis ac remunerationis advenerit, quando resuscitaturus es omnes, ibi inveniatur cum sanctis tuis patriarchis, et prophetis, ac martyribus tuis gloria caelesti coronatus, corporeque reddito, facias eum in lumine decoratum: ebd. 134.

[13] Ecce ego viam universae carnis ingressus sum, ut dormiam cum patribus meis, et amplius iam non ero. Memento mei, Domine, de regno tuo: ebd. 110.

[14] Educ, Domine, de carcere animam meam, ad confitendum nomini tuo; me expectant iusti donec retribuas mihi: ebd. 117.

[15] Credo quia Redemptor meus resuscitabit me, et in carne mea videbo Dominum meum: ebd. 121.

[16] Si ascendero in caelum, Domine, tu ibi es, et si descendero in infernum, ades. Mitte manum tuam, Domine; libera me ex inferno inferiori: ebd. 122.

[17] Ne elonges a me, Domine Deus meus, ne discedas a me: ebd. 126.

[18] Terra, terra, audi verbum Domini. Suscipiant te angeli Dei: ebd. 125.

[19] Aperiat tibi Dominus paradisi ianuam, ut ad illam patriam revertaris ubi mors non est, ubi dulce gaudium perseverat: ebd. 123.

[20] ... qui dum hic adviveret signatus est signaculo Trinitatis: ebd. 400.

[21] ... ut sicut hic eum vera fides iunxit fidelibus turmis, ita eum illuc tua miseratio consociet angelicis choris: ebd. 401.

Übersetzt von Dr. August Berz

GEORGE PINELL

Geboren am 17. Mai 1921 in Barcelona, Benediktiner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, an der Gregoriana und am Sant'Anselmo in Rom und doktorierte 1966 in Theologie. Er ist Liturgieprofessor am Sant'Anselmo, Konsultor des Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution und veröffentlicht liturgiewissenschaftliche Arbeiten in spanischer Sprache.

William Macomber

Die Totenliturgie in der chaldäischen Kirche

Der Chaldäische Ritus unterscheidet sich von den übrigen Riten des Christentums durch seine archaischen Formen. Das gilt in besonderer Weise für seine Totenliturgie, und zwar nicht allein im Hinblick auf den Aufbau der Zeremonien, sondern auch im Hinblick auf die in ihren Hymnen zum Ausdruck kommende Theologie von Tod und Auferstehung, sowie im Hinblick auf die grundlegende Einsicht in das christliche Verständnis des Todes, das dem Ganzen Sinn und Einheit gibt. Folglich besitzt eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dieser Liturgie einen Wert für alle, die mit der Erneuerung der Totenliturgie zu tun haben, denn durch die chaldäische Liturgie werden sie, trotz der Fremdheit ihrer Sprache, in die Lage versetzt, sozusagen die Quelle ihrer eigenen Liturgie, die sie erneuern wollen, zu erreichen.

Die Totenliturgie, der unser Beitrag gewidmet ist, ist in erster Linie die für den christlichen Laien. Tatsächlich unterscheiden sich in allen orientalischen Liturgien die für Geistlichkeit und Ordensleute gefeierten Riten beträchtlich von denen für die Laien. Verschiedene dieser Unterschiede sollten jedoch, wie es die Gelegenheit ergibt, ebenfalls erwähnt werden.

Die hier dargestellten Riten entsprechen den in handgeschriebenen Ritualen und gedruckten Texten der Orthodoxie enthaltenen.[1] Tatsächlich besteht eine auffallende Einheitlichkeit in der handschriftlichen Tradition von den ältesten Zeugnissen aus dem 12. Jahrhundert bis zu denen aus dem 19., und diese Tradition ist getreulich, mit nur geringen Abweichungen in der jüngsten Ausgabe der Orthodoxen wiedergegeben. Auch in der letzten katholischen Ausgabe[2] sind die Abweichungen kaum größer. Die gegenwärtige Praxis jedoch, namentlich bei den Katholiken, hat recht wesentliche Abwandlungen gebracht, die ihrerseits aber sehr interessant sind unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erneuerung, insofern sie die Probleme anschaulich machen, die sich bei der Anpassung des alten liturgischen Systems an die Gegebenheiten des modernen Lebens einstellen.

In ihrem traditionellen Aufbau besteht die chaldäische Totenliturgie aus vier Teilen: der rituellen Waschung des Leichnams, der Vigilfeier in Form eines Gebetsgottesdienstes im Hause des Verstorbenen, einer feierlichen Prozession, die unter liturgischen Gesängen vom Hause des Toten zum Friedhof geht, und der eigentlichen Beisetzung. Dieser Aufbau stammt aus sehr alter Zeit. Die Wa-

schung des Toten vor der Beisetzung ist bereits im Neuen Testament beim Tode der Tabitha erwähnt;[3] von der Gebets-Vigil berichtet Gregor von Nyssa im 4. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Beerdigung seiner Schwester Makrina;[4] die Begräbnisprozession war ein von der Kirche verchristlichter heidnischer Brauch, der ebenfalls von Gregor von Nyssa erwähnt ist, aber auch von anderen Autoren des 4. Jahrhunderts;[5] und die eigentliche Beisetzung des Toten war ein Brauch, den die Kirche von den Juden übernommen hat.

1. Das Ritual der Waschung des Leichnams

Das moderne Ritual der Orthodoxen gibt noch bis ins Einzelne gehende Anweisungen für die Waschung des Leichnams. Diese Anweisungen haben in sich selbst nur insofern Bedeutung, als sie die traditionelle Ehrfurcht erkennen lassen, mit denen die Leiber der verstorbenen Christen behandelt werden sollten. Wesentlich bedeutungsvoller ist die folgende Vorschrift: «Und sie kleiden ihn in weiße Gewänder wie am Tag seiner Hochzeit.»[6] Diese Vorschrift gibt den Grundton für die gesamte chaldäische Totenliturgie an. Für den Christen ist der Tod der Übergang von dieser Welt des Leides und der Sünde zum wahren Leben der Sündlosigkeit und Unzerstörbarkeit in der Auferstehung. Daher werden Christen, wie ein ungenannter Kommentator der chaldäischen Liturgie aus dem 9. Jahrhundert bemerkt, nicht zu Grab getragen unter Trauer und Klagen, wie bei den Heiden, die keine Hoffnung haben, sondern unter Freudengesängen, als ginge es zu einem Festmahl.[7]

2. Der Gebetsgottesdienst zur Vigilfeier

Die Vigilfeier besteht aus drei Kathismata (weitgehend den lateinischen Nokturnen entsprechend), die aus Psalmengesang, Hymnen und Schriftlesungen zusammengesetzt sind. Bemerkenswert ist der volkstümliche Charakter dieses Gottesdienstes. Der Psalmengesang des einzelnen Kathisma besteht aus nur zwei passenden Psalmenstücken mit einer einzigen, kurzen und unveränderlichen Antiphon: «Du, der den Toten Leben gibt, verherrlicht werde dein Name!» Hymnen gibt es in zwei verschiedenen Arten: die eine ist ein meditativer Gesang, der in einer Reihe rhythmischer Strophen, von denen jede durch einen passenden Psalmvers eingeleitet wird, die theologische Lehre vom Tod und von der Auferstehung zum Ausdruck bringt. Die andere ist mehr eine volkstümliche Form der Trauer; dabei werden zwei oder drei Stanzen langsam und im Ton der Trauer von einem Vorsänger angestimmt; darauf antwortet der Chor in einem Kehrvers, der häufig die menschliche Tragödie des Todes zum Ausdruck bringt und der bisher verhaltenen Trauer der Hinterbliebenen freien Lauf läßt. Doch zwischen Psalmen und Hymnen sind kurze Gebete des Priesters eingeschaltet, die den Orationen des römischen Ritus sehr ähnlich sind, nur daß ihr Thema fast ausschließlich die Verherrlichung Gottes ist, das bedeutet, daß wir fähig sein können, ihn zu allen Zeiten zu verherrlichen, besonders angesichts des Todes.

Die Schriftlesungen werden nicht aus den Episteln und Evangelien genommen wie bei allen anderen Riten, sondern nur aus dem Alten Testament oder der Apostelgeschichte. Diese Besonderheit hängt vermutlich damit zusammen, daß der Gottesdienst im Haus des Verstorbenen stattfindet, da der verstorbene Laie nicht in die Kirche gebracht wird, sondern unmittelbar zum Friedhof. Es gibt verschiedene Lesungen, je nachdem ob es sich bei dem Verstorbenen um einen Mann, eine Frau oder ein Kind handelt; die meisten von ihnen enthalten auf diese oder jene Weise eine Lehre über die Auferstehung, zum Beispiel die Danksagung des Ezechias nach seiner wunderbaren Heilung von einer tödlichen Krankheit und das Gesicht des Propheten Ezechiel von der Belebung der verdorrten Gebeine. Das gedruckte Ritual der Orthodoxen enthält eine zusätzliche Sammlung passender Lesungen, welche an die Stelle der Standardlesung treten können im Falle, daß der Verstorbene besonders betagt, wohlhabend, unverheiratet, ein Fremder, eine Jungfrau usw. war, – ganz im Sinne der Forderung des Vatikanischen Konzils nach einer größeren und reichhaltigeren Auswahl von Schriftlesungen. Auf die Schriftlesungen folgt dann ein weiterer kurzer Abschnitt aus den Psalmen, der in Verbindung mit der gleichen unveränderlichen Antiphon wie vorher gesungen wird.

3. Unterschiede in der Totenliturgie für Laien und Geistliche

Der Hauptunterschied zwischen der Totenliturgie für Laien und für Geistliche liegt darin, daß der verstorbene Geistliche in die Kirche gebracht wird. Natürlich wird für den verstorbenen Laien ebensogut die Messe gefeiert wie für den verstorbenen Priester oder Ordensmann; doch für den Laien

geschieht dies der Tradition nach nicht am Tag der Beerdigung, der für gewöhnlich der Tag seines Todes ist, sondern an dem günstigsten darauffolgenden Tag, sehr häufig an einem Sonntag. Der Hauptgrund jedoch, weshalb der Laie vor der Beerdigung nicht in die Kirche gebracht wird, liegt darin, daß die Totenliturgie als ein Abschied von dieser Welt und ein Aufbruch zum wahren Leben der künftigen Welt verstanden wird. Dementsprechend wird der Geistliche, dessen ganzes Leben dem Dienst der Kirche gewidmet war, in die Kirche gebracht. Dort nimmt er seinen Abschied, außerhalb des Dorfes, in dem er gelebt hat. Der Laie dagegen, dessen Leben sich in der Welt abgespielt hat, verabschiedet sich von ihr, indem er aus seinem Haus oder seinem Dorf weggeht, wo er gelebt hat.

4. Die Begräbnisprozession

Der Kern der chaldäischen Totenliturgie, der dem Ganzen seine besondere Bedeutung aufprägt, ist die Prozession zum Friedhof, die eine sinnenfällige Darstellung der Reise des Christen aus dieser Welt ins Paradies gibt. In alten Zeiten wurde der Verstorbene unter Psalmengesang zum Friedhof geleitet.[8] Die chaldäische Kirche aber hat statt dessen eine Reihe von elf Prozessionsgesängen eingeführt, von der Art, wie wir sie bereits bei der Vigilfeier gefunden haben; jede ihrer Strophen wird von einem passenden Psalmvers eingeleitet, der dem Ganzen eine meditative Note verleiht. Diese Gesänge sind zweifellos sehr alt, denn sie finden sich gleichfalls in einer jakobitischen Sammlung von 823 und sind dort dem hl. Ephräm zugeschrieben.[9] Sie drücken auf verschiedene Arten den Gedanken aus, daß der Verstorbene nicht auf dem Weg zur Vernichtung des Grabes ist, sondern zur Herrlichkeit und Freude der Auferstehung; das hat Christus bereits für uns durch seine Auferstehung bewirkt, die das Vorbild und Unterpfand unserer eigenen Auferstehung ist.

Unter diesen Prozessionsgesängen sind der erste und der letzte besonders wichtig. Der erste bringt den Abschied des Verstorbenen von dieser Welt zum Ausdruck: «Leb wohl, du irdische Wohnung, die du den nicht retten kannst, der dich besitzt; denn ich gehe, um den Ort des Lichtes zu sehen, an dem die Gerechten nach ihrer irdischen Mühsal ihre Wohnstatt haben.» Bei der Beerdigung von Priestern oder Ordensleuten wird dieser Gesang angestimmt, wenn die Prozession das Dorf verläßt, während er bei der Beerdigung eines Laien meistens beim Verlassen seines Hauses gesungen wird. Während dieses Gesanges und der folgenden Gesänge ziehen die beiden Chöre, welche die Strophen abwechselnd singen, und die übrigen Teilnehmer an der Prozession vor dem Sarg des Verstorbenen her. Sobald die Prozession am Friedhof angelangt ist, wird die Bahre abgesetzt und der letzte Gesang angestimmt. Er singt von der bevorstehenden Auferstehung und beginnt mit den Worten: «Unser Herr kommt und weckt den Verstorbenen auf; er bringt allen Verschiedenen Hoffnung.» Nach der dritten Strophe wird die Bahre wieder aufgenommen und bis zum Grab gebracht, doch nun an der Spitze der Prozession und nicht mehr an ihrem Ende.[10]

Obwohl die Prozession zum Friedhof der Kern des gesamten Begräbnisritus ist und dem Ganzen seine Bedeutung gibt, ist sie auch der verwundbarste Teil und läßt sich am schwierigsten den Bedingungen des modernen Lebens anpassen. Das wird bei anderen orientalischen Riten sichtbar, welche die Prozessionsgesänge auf einen einzigen Hymnus reduziert oder sie sogar, wie die koptische Kirche, alle gestrichen haben. Schon in den chaldäischen Manuskripten des 18. Jahrhunderts zeigt sich die Praxis, die Mehrzahl der Prozessionsgesänge im Hause des Verstorbenen zu antizipieren; doch sind darin zumindest der wichtige erste und letzte Gesang in ihrer ursprünglichen Stellung und Funktion beibehalten. Heute, wo die Leiche auf einem Auto transportiert wird und der Großstadtverkehr die Straßen beherrscht, ist eine Prozession vom Hause des Verstorbenen zum Friedhof nicht mehr möglich. Die Orthodoxen singen das erste Prozessionslied jedoch immer noch, wenn sie das Haus des Verstorbenen verlassen, nachdem sie die übrigen im Hause selbst antizipiert haben. Die Katholiken in den Städten dagegen verlegen die Vigilfeier in die Kirche und lassen die meisten der Prozessionsgesänge vollkommen fallen. An Stelle des ersten Abschiedsgesanges singen sie beim Einzug in die Kirche drei oder vier Strophen.[11] Auf dem Friedhof jedoch wird eine richtige Prozession formiert, soweit die örtlichen Umstände dies zulassen, und hier singen Katholiken wie Orthodoxe noch den traditionellen letzten Gesang: «Unser Herr kommt...», der so schön das Bevorstehen des wahren Lebens der Auferstehung zum Ausdruck bringt, zu dem der Verstorbene aufgebrochen ist.

5. Am Grab

Die Zeremonien am Grab werden von der Hoffnung auf die glorreiche Auferstehung beherrscht.

Zu Anfang richtet der Diakon eine Aufforderung an die Anwesenden, für die Verstorbenen zu beten, daß «Gott, der ... ihn im wahren Glauben bewahrt hat, ihn zum Ziel aller Gerechten bringe; und wenn er alle, die im Staube schlafen, auferweckt, und allen, die fromm und gerecht gewesen sind, ein gutes Ende schenkt, möge er ihn rufen und ihm einen Platz zu seiner Rechten geben; ihn in das Buch des Lebens eintragen; ihn zur Schar der Auserwählten zählen und ihn den Heerscharen derer beigesellen, die ihn verherrlichen...» Ähnliche Gedanken sind in der folgenden Oration enthalten. Ein zweites Gebet des Priesters bereitet dann auf die Beisetzung des Verstorbenen im Grabe vor: «Gesegnet sei das mächtige Gebot deiner Majestät, das zum Tode führt und zum Leben wiederherstellt, zur Unterwelt fahren und wieder auferstehen läßt, und unsere Leiber in der Auferstehung mit der Herrlichkeit umkleidet...»

Heute wird der Sarg ins Grab hinabgelassen, wenn die gesungene Homilie, die für gewöhnlich aus den metrischen Homilien Narsais, des größten Lehrers der chaldäischen Kirche,[12] genommen ist, ihre Mitte erreicht hat. Diese Homilien sprechen, von der Schrift ausgehend, die Hoffnung auf die Auferstehung aus und geben eine lebendige Beschreibung der Parusie und der Trennung der Verdammten von den Gerechten. Sie sind nach Art einer Meditation am offenen Grab verfaßt, und es wird vermutet, daß dahinter ein Brauch aus dem Mönchsleben steht.

Dann nimmt der Zelebrant ein wenig Erde in die rechte Hand und spricht, zu dem Verstorbenen gewandt, den folgenden letzten Segen: «Möge Gott, der Herr aller Dinge, der auch für dich bestimmt hat, daß ‹du Staub bist und wieder zu Staub werden sollst›, dich rufen und dich zu seiner Rechten setzen, strahlend in der Herrlichkeit der Auferstehung; und mögen die heiligen Mysterien, die du empfangen hast, für dich sprechen und dir vor dem Richterstuhl Verzeihung erlangen. Amen.» Bei Abschluß des Gebetes wirft er die Erde ins Grab, und die Umstehenden tun dasselbe. Während sie den Verstorbenen mit Erde bedecken, singen sie einen Schlußgesang, der auf verschiedene Weise Hoffnung und Bitte um eine glorreiche Auferstehung anklingen läßt. Danach betonen zwei Orationen noch einmal diesen Gedanken, der abschließend ein letztes Mal im Segen über das Grab und die Umstehenden zum Ausdruck kommt.

So zieht sich das Thema der Auferstehung durch die gesamte Totenliturgie. Dabei richtet sich der Blick vor allem auf die allgemeine Auferstehung am Jüngsten Tag, zu der der Verstorbene aufgebrochen ist; doch ebenso klar und wiederholt zum Ausdruck gebracht ist die Beziehung der Herrlichkeit dieser Auferstehung zu der der Auferstehung Christi und seines Kreuzestodes. Im Gegensatz dazu wird dem Zustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Das persönliche Gericht und der Reinigungsort sind impliziert, aber nur in sehr mittelbarer Weise. Die Lehren, die der Tod gibt: die Nichtigkeit dieser Welt und der Gedanke an das Gericht – werden nicht übersehen, doch gestattet man ihnen nicht, den beherrschenden Zug der christlichen Hoffnung, ja der Freude, in den Hintergrund zu drängen.

Leider jedoch sind die geistlichen Schätze der chaldäischen Totenliturgie in die altsyrische Sprache eingeschlossen, die dem Volk weithin unverständlich bleibt. Die Schriftlesungen werden allerdings schon in der Muttersprache gehalten, und die Gebete bieten kein echtes Problem für eine eventuelle Übersetzung. Doch die herrlichen Begräbnishymnen, die den größten theologischen Gehalt haben, lassen sich nicht leicht in eine andere Sprache übersetzen, die eine andere prosodische Struktur hat, mit anderen religiösen Gesängen assoziiert und in gewissem Umfang Ausdruck einer anderen Mentalität ist. Nichtsdestoweniger besteht die Hoffnung, daß die Kirche sich durch diese nicht unbeträchtlichen Schwierigkeiten nicht von dem Bemühen abbringen läßt, diese Schätze ihren Kindern in Christus zu erschließen.

[1] Ktaba d-kurrasta d-'annide bnay 'alma (Trichur 1954). Teile des Ritus für Priester sind ins Englische übersetzt worden von G.P. Badger, The Nestorians and their Rituals II (London 1852) 282 bis 321.

[2] Taksa d'annide ak 'yada d-'etta quaddišta d-Suryaye Madnhaye d-hennon Kaldaye (Mossul 1907).

[3] Apg 9, 36–37.

[4] PG XLVI, 992–993.

[5] Vgl. M. Righetti, Manuale di storia liturgica II (Mailand 1946) 340–343.

[6] Ktaba d-kurrasta 2.

[7] R. H. Connolly (Hrsg.), Anonymi auctoris Expositio officiorum Ecclesiae II = C.S.C.O. 76 (Rom 1915) 123–125.

[8] Vgl. Righetti aaO.

[9] Die Mehrzahl dieser Gesänge ist mit einer lateinischen Übersetzung herausgegeben worden von S.E. Assemanus, Sancti Patris Nostri Ephraem Syri opera omnia III (Rom 1743) 333–359.

[10] Ktaba d-kurrasta 113. Die Syrer und Maroniten haben denselben Gesang im Augenblick der Beisetzung.

[11] So ist der Abschiedsgesang in völlig unzutreffender Weise in

ein Einzugslied verwandelt worden. Diese Anpassung mag jedoch in einem gewissen Umfang gerechtfertigt sein, wenn die Kirche als Typus des Himmels betrachtet wird; beim Betreten der Kirche nimmt dann der Verstorbene symbolisch Abschied von dieser Welt.

12 Die drei, die in den meisten Ritualen zu finden sind, sind in Verbindung mit einer deutschen Übersetzung herausgegeben worden von M. Wolff, Drei Begräbnisgesänge Narsais: OrChr 12 (1922) 1–29.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

WILLIAM MACOMBER

Geboren am 27. Juli 1921 in Duxbury (Mass./USA), Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am Harvard und am Weston College und am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, ist Master of Arts, Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Doktor der Orientalischen Wissenschaften und seit 1964 Professor für Orientalische Liturgie am Päpstlichen Orientalischen Institut. Er veröffentlichte Aufsätze in: Orientalia Christiana Periodica.

Damien Sicard

Die Begräbnismesse

Die Messe für die Verstorbenen ist eine in den Zeugnissen aus den ersten Jahrhunderten ebenso weit verbreitete katholische Tradition wie die der Spendung der Kommunion als Wegzehrung und die Herrichtung des Leichnams.

Doch ist vor dem 7. Jahrhundert in keinem der bekannten Zeugnisse für das eucharistische Opfer ausdrücklich von einer Messe die Rede, die während der Beisetzungsfeierlichkeiten oder in Anwesenheit des Toten zelebriert würde. Man kann sich fragen, in welchem Umfang, in welcher Form und von welcher Zeit an zu den Beisetzungsfeierlichkeiten die Zelebration der Messe gehört. Die Pastoral kann von den Ergebnissen einer historischen Untersuchung dieser Frage nur profitieren.

1. Die römische Begräbnisliturgie

Die Praxis der römischen Liturgie in der Begräbniseuchologie ist uns durch die ordines romani, das heißt die in Rom in Gebrauch befindlichen «Ordinarien» bekannt. Bis in die letzten Jahre hinein besaßen wir jedoch nur einen einzigen derartigen Text. Er war von M. Andrieu in seinem zu klassischer Bedeutung gelangten Werk ediert.[1] Doch seitdem sind weitere «Ordinarien» entdeckt worden.

Wenn man sie aufmerksam durcharbeitet, sieht man sich zu dem Schluß genötigt, daß man in Rom im Rahmen der Begräbnisliturgie keine eucharistische Feier kannte. Das responsoria missam, das in den von M. Andrieu edierten Texten auftaucht,[2] hat im Ordinarium von Limoges eine Entsprechung, die responsoria mixta lautet, im Ordinarium von Köln responsoria permixtos, in dem von Rheinau und allen späteren Ritualen responsoria permixti. – Übrigens könnte man sich, falls das «missam» kein Abschreibfehler ist, immerhin auch noch fragen, ob es nicht eher eine Gebetseinheit bezeichnet als die eucharistische Feier.[3]

Auf der anderen Seite aber gibt uns das Zeugnis der Theodorianischen Pönitentialsammlungen einige Aufklärungen über die römische Begräbnispraxis. Sie erwähnen eine Messe am Tag der Beerdigung selbst nur für Mönche oder Ordensleute. Für verstorbene Laien wurde die Totenmesse später zelebriert: für die «guten Christen» am dritten Tag; für die «Pönitenten» am 30. Tag oder am 7. Tag nach einem siebentägigen Fasten, das von ihren Angehörigen gefordert wurde.[4]

Das Zeugnis weiterer römischer Ordinarien gestattet uns, den Zusammenhang der späteren liturgischen Tradition festzustellen. So liest man darin über die Verstorbenen: «In der Messe für sie entfällt der Gesang des Gloria und des Alleluja.»[5] Wie sollte man diese Streichung erklären, wenn es sich um eine besondere Messe für die Verstorbenen handelte?

Wenn in die Anordnungen der römischen Rubriken, wo sie im nichtrömischen Raum wiedergegeben werden, eingefügt ist:

«Der Leichnam selbst soll in der Kirche bleiben, bis Messen gelesen sind für seine Seele»[6] – so ist damit betont, daß mit einer Messe gerechnet wird, ohne daß jedoch gesagt ist, ob es sich um eine Sondermesse nach Art einer Eigenmesse für die Verstorbenen handelt.

2. Die gallikanische Begräbnisliturgie

Vom 9. Jahrhundert an trifft man auf Spuren von Anordnungen gallikanischer Rubriken. Dabei bemerkt man, daß hier die Begräbnismesse feste Gewohnheit war.[7] Diese Tradition, die von einer großen Zahl von Sakramentaren französischen oder deutschen Ursprungs aus der Zeit vom 9. bis 12. Jahrhundert wiedergegeben ist, geht im 13. Jahrhundert in das Pontifikale der römischen Kurie über[8] und wird von da an allgemeine Praxis.

Eine Nachforschung, die nur von den Ordinarien ausgeht, würde jedoch nicht genügen, um auf

die Frage zu antworten, die wir uns stellen, man müßte auch in den frühen Sakramentaren eine Bestandsaufnahme machen, um festzustellen, ob sie keine Formulare enthielten, die für Totenmessen zusammengestellt waren.

3. Die ersten Sondermessen für die Verstorbenen

Die Rubriken, von denen wir bisher gehört haben, erwähnen keine Messe im Rahmen der Begräbnisfeiern oder präzisieren nicht, um welche Messe es sich gegebenenfalls handelt. Ihre Angaben lassen sich ebensogut, ja noch besser, auf die Messe des betreffenden Tages anwenden als auf eine besondere Messe im Zusammenhang mit den Exequien. Doch im Ordinarium XV (Andrieu) findet sich eine Anmerkung, die zugunsten einer Sondermesse zu sprechen scheint, ohne daß indessen daraus hervorginge, ob es sich um eine Messe handelt, die während der Beisetzungsfeierlichkeiten im eigentlichen Sinne zelebriert wird: «Für das Totenritual lautet die Einzugs-Antiphon: Donet vobis dominus requiem sempiternam (der Herr gebe euch die ewige Ruhe) mit dem Psalm Te decet (Dir gebührt...); für die Kommunion lautet die Antiphon in Verbindung mit demselben Psalm Te decet: Du hast uns aus Erde gebildet – oder wenn es sich nur um einen Verstorbenen handelt: Du hast mich gebildet. Das ist die Tradition nach dem Ordinarium oder der Gewohnheit des Heiligen Stuhles der römischen Kirche.»[9] Der Text besagt jedoch nicht, ob es sich speziell um eine Begräbnisfeier handelt oder um eine Meßfeier für die Verstorbenen. Der Einschub: «Wenn es sich um einen einzigen handelt» (si de uno), scheint auf einen allgemeineren Gottesdienst für einen oder mehrere Verstorbene hinzudeuten. Der Zusammenhang gibt jedenfalls die Tage an, an denen Begräbnisse und Messen gefeiert werden können.

Aber ohne sie in unmittelbare Beziehung zu den Begräbniszeremonien zu setzen, sprechen mehrere römische Gewährsleute von Sondermessen für die Verstorbenen. Es sind dies zunächst die Messen im Oktober aus dem Sakramentar von Verona, dem sogenannten Sacramentarium Leonianum (L). Ein einziges Stück aus diesem Sakramentar (1161) könnte strenggenommen für den Tag des Begräbnisses des hl. Silvester geschaffen sein. Das Missale von Bobbio aus dem 8. Jahrhundert bringt eine «Messe für einen verstorbenen Priester», aus der zwei Stücke in enger Beziehung zu L stehen, während sich ein drittes unter den gallikanischen Zusätzen des Sacramentarium gelasianum vetus oder Altgelasianum (V) zum Begräbnisritual findet. Dieser letzte Text enthält vierzehn Meßformulare (die Abschnitte 92–105 im dritten Teil). Zehn von ihnen befanden sich schon – zumindest teilweise – in L. Es kann nicht unsere Absicht sein, diese Stücke hier im einzelnen zu untersuchen. Professor Chavasse hat die römischen Elemente hervorgehoben, die in diesen Messen enthalten waren, sowie die redaktionelle Einheit von dreien unter ihnen, die er auf das 7. Jahrhundert datiert.[10] Wir wollen uns mit dem Hinweis begnügen, daß nur vier Stücke von den 68, die in V enthalten sind, für den Tag des Begräbnisses (dies depositionis) gelten; bei zweien davon handelt es sich ganz offensichtlich um eine recht wenig geschickte Interpolation.[11] Keine einzige der Messen aus V läßt sich als Sondermesse der frühen römischen Begräbnisfeiern ansehen.

Das Sacramentarium Hadrians enthält unter dem Titel «Oration über einen verstorbenen Bischof» ein Formular von sechs Stücken, die das Alkuinsche Supplement und das Sakramentarium von Epternach im 11. Jahrhundert erneut bringen.[12] Allein das Hanc igitur dieser Messe gibt einen Hinweis auf den Tag ihrer Feier «zum Gedächtnis der Beisetzung der Seele dieses Bischofs, deines Dieners und Priesters»;[13] es handelt sich also um die Kommemoration des Begräbnisses selbst.

Diese kurzgefaßten Feststellungen bestärken die, welche uns zur Lektüre der Ordinarien veranlaßten. Ganz gewiß gab es in Rom anfangs keine Sondermesse zur Beerdigung.

4. Die Formulare der gallikanischen Zeugen

Die Mehrzahl der gelasianischen Sakramentare des 8. Jahrhunderts, das «Alkuinsche Supplement» zum Hadrianum (Alk) und viele andere Zeugen aus dem 10. und 11. Jahrhundert bringen in mehr oder weniger freier Wiedergabe die Messen 92–105 des dritten Teiles des Altgelasianum (V) nach der Version, die man in diesem Sakramentar selbst oder im «Alkuinschen Supplement» liest. Zwei gelasianische Sakramentare des 8. Jahrhunderts müssen unterschieden werden, denn sie haben als einzige ein Meßformular im Rahmen ihres Begräbnisrituals. Es handelt sich um die Sakramentare von Gellone und Berlin. Das Sakramentar von Gellone (G) bringt unter der Überschrift «Orationen für die Messe vor der Beisetzung des Toten» vier euchologische Stücke, von denen das erste und letzte (nach der Überschrift «desgleichen eine an-

dere Oration nach der Kommunion») nichts anderes sind als zwei von den Stücken des Rituals von V. Das einzige dieser Stücke, das sich als Sondermesse zum Begräbnis darstellt, die Sekret «Wir bitten dich, Herr...», ist in Wirklichkeit eine Wiedergabe der Messe 106 von (Alk): «Messe zum Jahresgedächtnis eines Verstorbenen»,[14] die mehreren Formeln von V sehr nahe kommt. Das fünfte Stück, das 104, 2 (Nr. 1686 der Ausgabe Möhlberg) von V recht ähnlich ist und ebenso dem ersten Stück des hadrianischen Sterberituals, verdient eine wörtliche Zitierung: «Neige, Herr, das Ohr deiner Güte unseren Gebeten und gewähre der Seele deines Dieners N. die Vergebung aller ihrer Sünden, ... damit sie in der Wonne deines Lichtes ruht bis zum Tag der Auferstehung. Durch Jesus Christus unsern Herrn...»[15] In der Erwartung des Tages der Auferstehung läßt diese Oration für den Verstorbenen die Ruhe in der Wonne des Lichtes erbitten; damit bezeugt sie eine eschatologische Idee, die bedeutend weiter entwickelt ist als die, welche der allgemeinen Euchologie dieser Zeit zugrunde liegt. Auf jeden Fall aber läßt sich nicht mit Gewißheit sagen, ob diese frühsten galloromanischen Zeugen eine eigene Begräbnismesse besitzen.

Dasselbe gilt für einige gallikanische Einzelzeugen, die wir im folgenden erwähnen möchten. So bringt die Messe für einen Verstorbenen von Saint-Denis (D), die allgemein auf den Anfang des 8. Jahrhunderts angesetzt wird,[16] die Oration Deus cui proprium est..., eine Sekret und eine lange Präfation mit Formeln, die denen des Sacramentarium gelasianum nahekommen (Nrn. 1610–1612 der Ausgabe von Möhlberg). Der Entwurf des Pontifikale von Sankt Alban in Mainz aus dem 10. Jahrhundert enthält eine Sekret und zwei Schlußgebete, die dem Formular 99 von V (2 und 4) entnommen sind und dem hadrianischen Sterberitual (Annue nobis). Das Missale von Robert de Jumièges (11. Jahrhundert) fügt in den Ablauf seines gallikanischen Ordinariums eine Messe ein, deren drei Oratorien V entnommen sind. Auch der Messe 105 von V entnimmt eine Reihe von Zeugen die Orationen ihrer Messe für den Tag des Begräbnisses, die auf den Begräbnisritus folgt oder in dieses Ritual eingebaut ist – so die Sakramentare von Amiens und St. Gereon in Köln (9.–10. Jahrhundert), von Nevers, von Tyrus, von Hamburg sowie das des Bischofs Prudentius von Troyes (11. Jahrhundert) und schließlich das Sakramentar von Jerusalem (12. Jahrhundert).[17] Das Pontifikale von Paris aus dem 13. Jahrhundert und das von Toulouse aus dem 14. verwenden eine Messe, in der sich zwei von den drei Stücken des hadrianischen Sterberituals wiederfinden.

Die «Meßorationen», die das Sakramentar von Saint-Denis von Paris im Jahre 875 bringt, entnehmen nur ein einziges Stück, das Schlußgebet Prosit Domine quaesumus, der Sammlung der Messen für die Verstorbenen in V, jedoch nicht ohne tiefgreifende Veränderungen. Die beiden anderen Stücke haben unter den römischen Zeugen keine genaue Parallele. Wenn man sie liest, entdeckt man, welche Bedeutung im nichtrömischen Raum dem Ruf nach Erbarmen und heilbringender Verzeihung beigemessen wurde:

«Wir bitten dich, Herr, in deiner Güte: Hab Erbarmen mit der Seele deines Dieners N., und nachdem sie den tödlichen Ansteckungen entrissen ist, gewähre ihr Anteil am ewigen Heil. Durch...»[18]

«Gabengebet: Möge diese Opfergabe, Herr, die Seele deines Dieners N. von allen Lastern und Sünden der menschlichen Verfassung befreien, da sie durch ihre Darbringung die Sünde der ganzen Welt hinwegnimmt. Durch...»[19]

Die Mehrzahl der Sakramentare gallikanischen Ursprunges vom 9.–12. Jahrhundert übernimmt die «Meßorationen» des Sakramentars von Saint-Denis von Paris oder eine andere Art von Formular, der wir bereits im 9. Jahrhundert im Pontifikale von Aurillac begegnen; hier ist zu der Oration Deus cui proprium est..., die uns schon aus der gallikanischen Messe von Saint-Denis bekannt ist, eine Sekret und ein Schlußgebet hinzugefügt, die beide unter den römischen Zeugnissen keine bekannte Parallele besitzen.

Wir können hier nicht sämtliche euchologischen Stücke aus den handschriftlichen Zeugnissen zu den Totenmessen bringen; sie sind außerordentlich reichhaltig. Und doch dürfte die abschließende Feststellung von Nutzen sein, daß es auf Grund der Textgeschichte keineswegs als bewiesen gelten kann, daß die Begräbnisliturgie ursprünglich mit einer eigenen eucharistischen Feier verbunden gewesen ist. Historisch gesehen scheint es, als sei nach alter Auffassung weniger das Begräbnis des Christen als sein Tod selbst mit einer eigenen eucharistischen Feier verbunden gewesen. Der Wortgottesdienst dieser Sterbemesse war aus Lesungen aus der Passion zusammengesetzt, die den Bericht vom Tod des Herrn selbst vergegenwärtigten. Seine Oration war die alte römische Totenoration, die auf die Evangelienberichte vom armen Lazarus und vom guten Schächer am Kreuz (Lk 16 und

23) Bezug nimmt. Den Abschluß bildete normalerweise die Kommunion unter beiden Gestalten als Wegzehrung.

Könnte diese alte römische Oration, die den Sterbenden der Barmherzigkeit Gottes empfiehlt, nicht heute wie früher unserem Beten die Richtung weisen?

«Gott, bei dem alles Sterbliche lebt und für den unsere Leiber, wenn sie sterben, nicht vergehen, sondern in einen besseren Zustand verwandelt werden: wir bitten dich inständig, nimm die Seele deines Dieners auf. Möge sie von den Händen der heiligen Engel in den Schoß seines Freundes, des Patriarchen Abraham, getragen werden; möge sie auferstehen am Jüngsten Tage des großen Gerichtes. In deiner Milde wasche verzeihend ab, was sie auf Anstiften Satans dir Mißfallendes getan haben mag während ihres Aufenthaltes im Bereich der Sterblichkeit. Durch Jesus Christus unseren Herrn...»[20]

[1] M. Andrieu, Les Ordines Romani (Löwen 1931–1961). Es handelt sich um den Ottobonianus latinus 312, der im Band 4 (1956) unter der Nummer XLIX herausgegeben wurde.

[2] In dem Text heißt es: Psallant psalmos vel responsoria missam vel lectiones de Job.

[3] Vgl. Ch. Mohrmann, Missa: Vigiliae christianae XII/2 (1958) 67–92. Wie soll man im übrigen psallant... missam interpretieren, falls es sich um eine eucharistische Feier handeln würde?

[4] Vgl. A.Chavasse, Le Sacramentaire Gélasien (Paris-Tournai 1958) 67–70.

[5] Vgl. Ordines Romani XVI und XVII (nach Andrieus Klassifikation): In (Ad) missas eorum, Gloria in excelsis Deo nec Alleluia non cantatur: Bei (zu) ihren Messen wird weder das Gloria noch das Alleluja gesungen.

[6] Vgl. Ordines von Köln, Limoges, Rheinau (9.–10. Jahrhundert): Et ipsum corpus in ecclesia debet esse usque dum pro ipso anima misse celebrentur: Und der Leichnam selbst soll in der Kirche bleiben, bis für die Seele Messen gefeiert sind.

[7] Vgl. Sakramentar von Saint-Denis von Paris (Paris, B.N.lat. 2290): In ecclesia autem requiescet corpus defuncti quoadusque pro eius anima missa canatur et offeratur ab omnibus quibus fuerit visum: Der Leib des Verstorbenen soll in der Kirche ruhen, bis von allen, denen es gut schien, eine Messe gesungen und aufgeopfert ist.

[8] Man liest hier: In ecclesia corpus defuncti requiescat donec missa cantetur, sed ante missam dicatur vigilia: Der Leib des Verstorbenen soll in der Kirche ruhen, bis die Messe gesungen ist, doch vor der Messe soll die Vigil gefeiert werden.

[9] Ad agendas vero mortuorum, antephona ad introitum Donet vobis dominus requiem sempiternam cum psalmo Te decet: ad communionem vero antephona cum ipso psalmo Te decet, De terra formasti nos, si de uno, formasti me. Ista est traditio secundum ordinem vel consuetudinem sanctae sedis romanae ecclesiae: Für die Formulare der Toten zum Introitus die Antiphon Donet vobis dominus requiem sempiternam, mit dem Psalm Te decet: Zur Kommunion in Verbindung mit demselben Psalm Te decet die Antiphon De terra formasti nos (aus Erde hast du uns gebildet), und wenn es sich nur um einen Verstorbenen handelt: formasti me (hast du mich gebildet). Das ist die Überlieferung nach der Ordnung oder Gewohnheit des Heiligen Stuhles der römischen Kirche.

[10] Vgl. A.Chavasse, Le Sacramentaire Gélasien aaO. 61–71 und 470–495.

[11] Das sind die beiden Stücke des Formulars CV (vgl. A.Chavasse aaO. 69). Die beiden anderen Fälle gehören – der eine in das Formular XCII, 2, der andere in das Hanc igitur des Formulars XCVIII. In beiden Fällen kann man sich denken, daß es sich mehr um eine Erinnerung an das Begräbnis als an den Tag des Begräbnisses handelt.

[12] Diese Messe hat in der Ausgabe von Lietzmann die Nummer 224.

[13] Pro commemoratione depositionis animae famuli et sacerdotis tui illius episcopi.

[14] Missa in anniversario unius defuncti. Die Sekret und das Hanc igitur von Philipp von Berlin bringen den Ausdruck: cuius hodie annua dies agitur – dessen Jahrestag heute begangen wird – ohne irgendeinen Zusammenhang.

[15] Inclina domine praecibus nostris aures tuae pietatis et animae famuli tui ill. remissionem tribue omnium peccatorum ut usque ad resurrectionis diem in lucis amoenitate requiescat. Per dominum: Neige, Herr, die Ohren deiner Milde unseren Bitten und gewähre der Seele deines Dieners Vergebung aller Sünden, damit sie bis zum Tage der Auferstehung in der Wonne des Lichtes ruht. Durch unseren Herrn...

[16] Paris B.N. lat. 256, fol. 103 v. Herausgegeben von Delisle (1884), De Bruyne (1922), Beyssac (1934), Combaluzier (1955).

[17] Es handelt sich um die Stücke 1, 4 und 6 der Messe CV des dritten Teiles des Gélasianum. (L.C.Möhlberg, Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae [Rom 1960] Nr. 1690, 1693 und 1695).

[18] Quaesumus domine pro tua pietate miserere animae famuli tui ill. et a contagiis mortalitatis exutam in aeternae salvationis partem restitue. Per...: Wir bitten dich, Herr, um deiner Güte willen: erbarme dich der Seele deines Dieners hier und setze sie, die dem Zugriff der Sterblichkeit entrissen ist, in das Erbe des ewigen Heiles ein. Durch unseren Herrn Jesus Christus...

[19] Super oblata. Animam famuli tui ill. domine ab omnibus vitiis et peccatis conditionis humanae haec absolvat oblatio quae totius mundi tulit immolata peccatum. Per. – Gabengebet: Diese Opfergabe, Herr, möge die Seele deines Dieners hier von allen Lastern und Sünden seiner menschlichen Verfassung freisprechen – sie, die bei ihrer Darbringung die Sünde aller Welt hinweggenommen hat. Durch unseren Herrn Jesus Christus...

[20] Deus apud quem omnis morientis vivant, cui non pereunt moriendo corpora nostra sed mutantur in melius, te supplices deprecamur ut suscipi iubeas animam famuli tui illius per manus sanctorum angelorum deducendam in sinu amici tui patriarchae Abrahae resuscitatandam in die novissimo magni iudicii; et quid de regione mortali tibi contrarium contraxit, fallente diabolo tua pietate ablue idulgendo. Per...

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DAMIEN SICARD

Geboren am 21.November 1925 in Montpellier, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar Montpellier und am Institut Catholique de Lyon, ist Lizentiat der Theologie, Professor am Priesterseminar und Bischöflicher Vikar von Montpellier. Er veröffentlichte: La prédication en station balnéaire (1954) und einen Kommentar zum Konzilsdekret Ad gentes in Mission et l'Eglise (Juni 1967).

Antonio Savioli

Die letzte Ruhestätte der verstorbenen Christen

Im Lauf meiner pastoralen und, seit einigen Jahren, meiner beruflichen Erfahrungen als Architekt habe ich verschiedene Typen der Haltung gegenüber dem Mysterium des Todes kennengelernt und konnte mir ein Urteil bilden über den Sinn, den viele Christen dem Grab und dem Friedhof beilegen. Als ich noch ein junger Pfarrer war, wandten sich fast alle Angehörigen der in der Pfarrei Verstorbenen an mich mit der Bitte, ihnen den Text für die Grabinschrift zusammenzustellen; ich werde jedoch den Leser nicht damit belasten, daß ich eine dieser Inschriften wiedergebe. Als ich mich um die symphonische Chormusik zu interessieren begann, war für meinen an den gregorianischen Choral gewöhnten Geschmack die Begegnung mit verschiedenen Requiems, selbst wenn diese von höchsten Genien stammen mochten, eine wahre Enttäuschung infolge ihrer allzutrauriger und bangen Kontrapunkte. Der Kontrast war noch schreiender, wenn ich jeweils bei meinen seltenen Seelsorgediensten auf dem Land immer wieder über den schlottrigen Trauergesang der Priester lächeln mußte und dann durch den durchdringenden Geruch und die leuchtenden Farben der Feldblumen hindurch einen ländlichen Friedhof betrat, worin um die vom Schatten der Kirche bedeckten Gräber üppig das Gras sproß. Als ich im Zusammenhang mit meinen Studien einige Großstädte Mittel- und Oberitaliens zu besuchen hatte, Rom, Florenz, Bologna, Mailand, wurde ich mit den großen Friedhöfen vertraut, die man hierzulande «Cimitero monumentale» («Monumentalfriedhof) nennt, und mit den Grabkirchen. Ein typischer Fall einer solchen ist die Kirche Santa Croce zu Florenz: das alte, in den Altar eingefügte Grab wird hier in den neueren Gotteshäusern zu einer Exhibition heidnischer Rhetorik. Während die Verstorbenen des Altertums in den Krypten ruhen und auf liegenden marmornen oder bronzenen Platten abgebildet sind, werden die «Großen» der Neuzeit von kalten Statuen verewigt, die sie wie noch in ihr irdisches Schicksal eingespannt darstellen.[1] Den Papstdenkmälern in St. Peter hat man, abgesehen von ihrem exhibitionistischen Zug, im allgemeinen einen feierlichen Charakter verliehen.[2] In Florenz liebe ich den alten Friedhof der Misericordia am Fuß der Hügel von Soffiano, weil ich dort endlich eine christliche Praxis angetroffen habe, die «Messa collettiva». Die Friedhofsanlage weist zwar auch Privatgräber und die Beisetzung in Grabkammern auf, aber große Kapellen mit dem Bild eines Heiligen und dem Altar hüten die irdischen Überreste, und an einem vereinbarten Tag jedes Monats versammeln sich hier die Angehörigen kollegial zur Messe und Kommunion.

Ich hätte lieber auf diese unbestimmten, impressionistischen Hinweise verzichtet, aber sie erschienen mir als so bezeichnend, daß ich sie der Erwähnung wert fand, wenn auch nur als Einleitung zu unserm Aufsatz.

1. In diesem ersten Teil werde ich *einige Elemente der antiken und modernen Bestattungspraxis* erwähnen und einen Überblick über die neuere Literatur[3] geben. Zum Thema des Grabes gewinnen wir in Rom nützliche Angaben aus dem Urchristentum. Der Apostelfürst wurde auf einem allgemeinen Friedhof bestattet, und sein Grab wurde zum Pol einer Konstellation von in Christus Ruhenden. Mit den Gräbern einiger Martyrer verhielt es sich gleich. In den Katakomben war den Gräbern der Bischöfe, der Päpste, eine Sonderstellung eingeräumt. Besonderheiten wie das Arkosolium, der Sarkophag, die Familiengruft in den unterirdischen Friedhöfen erklären sich aus wirtschaftlichen Überlegungen: wer über größere Mittel verfügte, besorgte sich ein reiches Grab.[4] Es würde der Geschichte wenig entsprechen, wenn man diesen Unterschied als Klassengegensatz deuten würde; die Tatsache, daß in den alten christlichen Friedhöfen Arme und Reiche «zusammenleben», ist ein Zeichen für eine liebevolle Sitte, Ausfluß eines Gemeinschaftssinnes, wie er vielleicht in der Geschichte der Gräber und Friedhöfe seither nie mehr zutage tritt. Auch das mittelalterliche christliche Grab weist einzelne vorbildliche Züge auf. Trotz des Brauches, die Grabstätte der hierarchischen Stellung und den Verdiensten des Verstorbenen entsprechend unterschiedlich zu gestalten, liegt ein positives Element im Verlangen der Gläubigen, die Grabesruhe im Schatten der Kirchen oder in den Krypten der Kapellen zu finden, sowie im Gemeinschaftssinn, der in den Grabstätten der kirchlichen Gemeinschaften oder der Bruderschaften gläubiger Laien zum Ausdruck kommt. Ein Zeugnis dafür bilden die in den alten Kirchen noch zahlreichen Grabplatten.[5] Der wachsende soziale

Unterschied, der stets raschere Verfall des christlichen Gemeinschaftssinns, der Triumph des Individualismus führten immer mehr zur Hervorhebung des «Einzelgrabes». Wir brauchen uns nicht bei diesem traurigen Monolog aufzuhalten, den nicht einmal die neue französische Zivilisation an der Schwelle der Neuzeit einzudämmen vermochte.[6]

Die nie völlig aufgegebenen und nicht einmal resorbierten heidnischen Bräuche sind noch heute die auffälligsten Äußerungen bei unsern Begräbnissen und Gräbern: untröstliche, verzweifelte Klage, Abbildung des Verstorbenen in realistischer Form, Konservierung der Leiche, monumentale Gestaltung des Grabes. Weniger häufig sind heute die rhetorischen oder lügenhaften oder wortreichen Panegyriken und Preisgedichte auf den Verstorbenen.[7] Auch eine aufmerksame Deutung der epigraphischen Thematik (Anrufungen, Ausrufe, literarische Zitate) würde Aspekte aufdecken, die vom christlichen Gesichtspunkt aus enttäuschend oder abzulehnen sind.

2. Die Erwägungen über das Grab finden ihre Entsprechung im *Thema des Friedhofs*, nur spielen hier mehr die städtebaulichen Aspekte mit, insofern die Friedhöfe eines der vom geistigen und organisatorischen Gesichtspunkt aus wichtigsten Fakten des städtischen Gemeinwesens darstellen, auch wenn die öffentliche Verwaltung das Bestattungswesen weiterhin als einen gewöhnlichen öffentlichen Dienst auffaßt, sich dabei einzig von fiskalischen Erwägungen leiten läßt und das Ganze lediglich als ein Problem der Hygiene auffaßt. Das Volk hinwieder betont die Aspekte, die der romantischen Phantasie lieb waren, angsteinflößende Legenden und Phänomene – ein Verhalten, das, alles in allem genommen, einer Gemeinschaft von Gläubigen und Getauften unwürdig ist.

In einer Schrift von 1958 denkt G. Bardet über dieses Thema nach und deckt Motive von tief christlicher Inspiration auf; dennoch liegt seine Stärke mehr in der Kritik als in positiven Ratschlägen.[8] Eine christliche Grabkunst, die nichts Lügenhaftes und Skandalöses mehr aufweist, wird es erst dann geben, wenn die Gläubigen gegenüber dem Tod eine Haltung einnehmen, die der Theologie entspricht. Gesetzt dem Fall, es ließe sich eine Gemeinschaft von Getauften mit diesem Bildungsniveau finden, wäre es richtig, für sie ein besonderes Feld im Zentrum eines neuheidnischen oder pseudokatholischen Friedhofs vorzusehen. Wie nun aber auch «die große Gleichheit der Körper vor dem Tod» und der Begriff, daß «nichts endgültig scheinen darf», zum Ausdruck gebracht werden mag, so stellt sich die Frage: ist für eine katholische Haltung die Begräbnisart wirklich entscheidend, wenn nur dabei irgendwie der Glaube an das künftige Leben und an die Auferstehung des Leibes zum Ausdruck kommt?

R. Auzelle befaßt sich in einem Aufsatz mit der Frage nach einer vom urbanistischen Gesichtspunkt aus vernünftigen und auch der kirchlichen Gesetzgebung entsprechenden Regelung der Bestattung in den Friedhöfen.[9] Der immer mehr aufkommende Brauch, die Leichen in Stein- oder Zementgrabkammern zu bestatten, die mit Marmormonumenten umkleidet sind, zeugt von einem Denken, das dem christlichen Glauben fernsteht, da es auf dem Begriffe der Halbkonservierung beruht. Insofern dieser Brauch den Verwesungsprozeß verlängert, wird er zur Hauptursache der ständigen Vergrößerung der Friedhöfe und ihres chaotischen Aspekts. Wenn der Boden der Friedhöfe nicht mit unsauberen Grabkammern belegt wäre, sondern einfach der Erdbestattung der Leichname diente, so hätten Pflanzen, Blumen und Rasen auf ihm Raum. Solche inmitten der Wohnviertel gelegene Friedhöfe wären sehr ausgedehnte Grünflächen, Oasen der Ruhe und der Besinnung. Vom urbanistischen Standpunkt aus würde die Kremation das Begräbnisproblem vorzüglich lösen, aber die Kirche ist nicht begeistert. Damit die Erdbestattung im eigentlichen Sinn als urbanistisch zweckmäßige Bestattungsweise wirklich übernommen werden kann, muß sie im Interesse der Gemeinschaft verallgemeinert und vorgeschrieben werden. In bezug auf das religiöse Problem behauptet Auzelle: «Die Kirche interessiert sich schon seit langem nicht für den Friedhof...; sie scheint sich um die Halbkonservierung in den Grabnischen nicht zu kümmern. Sie muß sich jedoch entscheiden, ob sie der Erdbestattung eine Spiritualität geben will, die sich von der, welche die Kremation voraussetzt, unterscheidet.»

Auch für G. Gresleri[10] ist die moderne Totenstadt solitär und beängstigend; die privaten Grabkammern und Mausoleen sind Auswüchse der Hervorhebung menschlicher Größe; auf die Ruhegemeinschaft ist die Hochburg der einzelnen, die zweckmäßige Bürokratie und die Magaziniertechnik gefolgt; die Natur, die Grünfläche, die Blumen sind durch technokratische Paradigmen wie die Ausmaße, die Höhe, die Zahl, die Konzession, die Gebühren ersetzt; die Fußwege, die Stille und Meditation gewährten, sind zu großen Geraden geworden wie in den öden Schemen der mechanisier-

ten Städte. Die neue Sinngebung für den Friedhof sollte das Gemeinschaftsdenken als Anstoß für die vertikale Ausweitung des Lebens des Einzelnen über den Tod hinaus hervorheben und veranschaulichen. Urbanistisch gesehen ist der Friedhof ein Organ, das an der allgemeinen Planung der Wohnfläche teilnimmt und als solches in Beziehung zum Stadt- oder zum Großstadtgebiet steht, in einer Beziehung, die innerhalb des Rahmens einer natürlichen Landschaft ihre individuelle, je neue Gestalt erhält. Wenn es gelingt, den Gemeinschaftssinn der auf dem Friedhof Ruhenden in urbanistische und architektonische Begriffe zu übersetzen, wird die Gefahr stark vermindert, in todverneinende Lösungen abzugleiten, wie sie Gesellschaften pflegen, die in großem Reichtum leben (amerikanische Friedhofsparke) oder romantisch oder individualistisch eingestellt sind (deutsche Waldfriedhöfe) oder nicht imstande sind, die heidnische Sinndeutung ganz zu überwinden (mediterrane Stadt).

V. Rovera untersucht die heute geltenden kirchenrechtlichen Vorschriften über den Friedhof.[11] Der Ort, der die Leichname der Gläubigen aufnimmt, muß heilig sein, das heißt eine Segnung gestaltet den Friedhof innerlich um (daher der Ausdruck «campo santo» – «Gottesacker»), entzieht ihn profanem Gebrauch und behält ihn ausschließlich seinem Zweck vor. Diese konstitutive Segnung ist ihrer innersten Natur nach ein Sakramentale. Zudem wird durch das Faktum, daß der Friedhof geweiht ist, der Kult der Verstorbenen wenigstens in gewisser Hinsicht dem Kult Gottes angegliedert. Das Begräbnis, das ein «officium humanitatis» ist, wird von Christus zu einem «officium religiosum», das heißt zu einem Akt der Religion erhoben, der an der Gottesverehrung teilnimmt. Nicht nur der Ritus, die Zeremonien, sondern das Begräbnis selber gehört der religiösen Ordnung an und verlangt darum, in einem heiligen Ritus vollzogen und an einem heiligen Ort abgeschlossen zu werden. Die Erdbestattung bringt den christlichen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes besser zum Ausdruck, entspricht den biblischen Begebenheiten (Bestattung des Leibes Jesu) und veranschaulicht treffend einige lebendige, einprägsame Gedanken der hebräisch-christlichen Überlieferung wie die Idee des Leibes als Samenkorn, der Erde als Mutter, des Todes als Ruhe und Schlaf. Diese Bezüge rechtfertigen und entfalten sich selbstverständlich auf der Ebene des Symbols, nicht der Wirklichkeit. Allgemein gesehen, liegt kein natürlicher oder geoffenbarter Grund vor, der die Kremation ausschlösse. Die hauptsächlichen Besorgnisse im Hinblick auf den Brauch der Erdbestattung sind städtebaulicher Natur infolge des Phänomens der Verstädterung und hygienischer Natur infolge der praktischen Schwierigkeit, den Friedhof in einer solchen Lage anzulegen, daß er sich auf den Grundwasserstrom nicht schädlich auswirkt, und ihn so auszurichten, wie es der Richtung der vorherrschenden atmosphärischen Strömungen entspricht.

«Die Lebenden haben Angst vor den Toten, und vor allem haben sie Angst vor dem Tod», schreibt G. de Menasce.[12] Daher der Dualismus der klar getrennten Stadt der Toten – Stadt der Lebenden. Es gibt Städte, wo die Toten unter den Lebenden bleiben, Städte, die die Friedhöfe in ihren Bezirk aufnehmen. Dieses friedliche Zusammenleben, diese ruhige und homöopathische, rücksichtsvolle und vertraute Präsenz schafft Wahrheit und ermöglicht, in der Wahrheit des menschlichen Schicksals Stand zu fassen. Die Architekten, die nicht bereit sind, die Ängste und Vorurteile der Stadtbewohner zu teilen, sollten daran denken, diese «unsinnigen Quartiere», die großen städtischen Friedhöfe, zu entlasten, indem sie kleine Wohnviertelfriedhöfe vorsehen, wo «die Kinder zwischen den Gräbern spielen könnten und die Mütter beim Strümpfeflicken ganz natürlich ein Requiem beten würden.»

Ich werde keine weitere bibliographische Ährenlese halten, da sie keine neuen Elemente ergäbe. Übrigens ist die Literatur über Städtebau karg an Hinweisen, und Werke wie die von Lavedan und von Giedion, um nur diese zu nennen, übergehen dieses Thema, obwohl sich aus der ideologisch-formalen Disposition, der sie folgen, Urteilselemente ableiten ließen.[13]

3. Umreißen wir die *Tendenz des Zweiten Vatikanums.* Der christliche Friedhof ist eine komplexe Realität, die sich von vielen Seiten her besehen läßt. Das liturgiewissenschaftliche Werk von L. della Torre[14] zeigt viele Seiten des Prismas. Die Verweise auf das Konzil beschränken sich nicht bloß darauf, Art. 8 der Liturgiekonstitution anzuführen, sondern erstrecken sich auf alle Stellen, aus denen das diesbezügliche Denken der Kirche in seiner neuen Frischheit entnommen werden kann. Im Grunde ist das Wort «Friedhof», das – insofern es den materiellen Ort eines zeitweiligen Verweilens und eines für jeden Menschen notwendigen Durchgangs bezeichnet – in den Konzilstexten nicht vorkommt, überall da mitzuhören, wo das Konzil von Leben und Tod, Sünde und Erlösung, Taufe und

Auferstehung spricht. Diese Gedanken sind dem christlichen Volk wieder zurückzugeben: Gemeinschaftssinn, Ostercharakter des Todes, eschatologische Perspektive der pilgernden Kirche.[15] Für die Gläubigen ist der Tod eine Teilnahme am Ostermysterium. Mit der Taufe hebt eine Bewegung an, die mit dem Tod endet, der wie bei Christus ein Übergang von dieser Welt zum Vater ist. Der Tod ist von Schmerz begleitet, doch der Gedanke an die Agonie des Erlösers und die Vereinigung mit ihr erfüllt mit Auferstehungshoffnung[16]. Das christliche Begräbnis und somit auch Grab und Friedhof haben zur Hauptkomponente die Freude im Glauben an die Teilnahme des Verstorbenen an der Herrlichkeit des auferstandenen Christus. Von da steigt der heilige Charakter hernieder, der nach dem Willen der Kirche dem Grab und dem Erdreich, das es aufnimmt, zu verleihen ist, das so zu einer Ruhestätte wird. Diese gläubige Schau wird in den vorhandenen liturgischen Texten betont (bei den neueren sind einige Reserven anzubringen) und selbstverständlich sehr hervorgehoben in den vorgeschlagenen Texten.[17]

Zu einem Vergleich zwischen der Tendenz des Konzils und der, die sich aus dem heutigen Recht entnehmen läßt, sind die bekannten Quellenwerke einzusehen, die sich für die architektonisch-urbanistische Gestaltung des Grabes und des Friedhofs mehr oder weniger interessiert zeigen. Fattinger z. B. erklärt die Forderungen des Kodex in bezug auf den Friedhof aufs genaueste.[18] Man gestatte es mir jedoch, ein altes liturgisches Quellenwerk zu prüfen; sein Lehrgehalt scheint mir in der Verschmelzung der verschiedenen Elemente der Bestattungsthematik im ganzen ausgewogen. Im Pontifikale von Wilhelm Durandus[19] bleibt der Bischof bei der feierlichen Weihe eines Friedhofs vor jedem der fünf Kreuze stehen und spricht dabei jedesmal ein Gebet. Der kunstvolle «cursus» hindert nicht, die Zusammenhänge des glänzenden Lehrkontextes zu erfassen, der, wie man sagen möchte, den Ton des Konzils vollkommen trifft. Deshalb kann man das Werk des Durandus den Architekten und Städteplanern zur Beachtung empfehlen.

Der menschliche Leib und die Erde: «Aus Erde hast du den menschlichen Leib gebildet... Du hast ihn angenommen... du löstest ihn in der Erde auf... Du wirst ihn von der Erde auferwecken» (beim Kreuz im Norden).

Begräbnis und Taufe: «... diejenigen, die das Sakrament der Taufe empfangen haben..., mögen hier die Ruhestätte haben» (beim Kreuz im Süden); «... diejenigen, die schon durch die Taufe mit dir begraben worden waren... mögen ruhen im Frieden» (beim Kreuz im Norden).

Der Friedhof als Ruhestätte: «... die menschlichen Leiber, die hier in Gott ruhen werden...» (beim Kreuz in der Mitte); «... dieser Friedhof, in dem die Leiber deiner Diener ruhen sollen...» (beim Kreuz im Westen); «... diejenigen, die ihren Leib der Ruhe auf diesem Friedhof anvertraut haben» (beim Kreuz im Süden).

Die zukünftige Auferstehung: «... den Leibern derer, die ... den Trompetenschall des Jüngsten Gerichtes erwarten...» (beim Kreuz im Osten); «... nach der Auferstehung der Seelen und Leiber...» (beim Kreuz im Westen); «... damit am Tag des Jüngsten Gerichts die Seelen mit den Leibern auferstehen...» (beim Kreuz im Süden); «... Herr Jesus Christus, der du den menschlichen Leib aus Erde gebildet hast... und aus der Erde auferwecken wirst» (beim Kreuz im Norden).

Die Freuden des ewigen Lebens: «... die menschlichen Leiber... mögen nach dem Verlauf des Lebens die Freuden des ewigen Lebens verdienen» (beim Kreuz in der Mitte); «... den Leibern... gewähre den ewigen Trost...» (beim Kreuz im Osten); «... wie du dem Volk Israel das verheißene Land gewährt hast..., so mögen die Gläubigen... nach der Auferstehung... verdienen, die ewige Glückseligkeit zu genießen» (beim Kreuz im Westen); «... die Seelen samt den Leibern seien mit den Heiligen vereint» (beim Kreuz im Süden).

Das neue belgische Direktorium für den neuen Begräbnisritus ist im wesentlichen nicht vom Pontifikale des Durandus verschieden; die für die biblischen Lesungen angegebenen Texte lassen sich um die Themen der Auferstehung, der Eucharistie und des ewigen Lebens, der Hoffnung, der Verwandlung des Leids in Freude gruppieren. Dank der Entfaltung der Eucharistielehre und -frömmigkeit nimmt, wie es sehr angemessen ist, die Eucharistie in der Begräbnisliturgie einen hervorragenden Platz ein. Trauermähler und «refrigeria» wurden schon von den Urchristen gehalten, die hierin uralte Riten übernahmen; solche Bräuche leben auch heute noch unter uns weiter.[20] In Wirklichkeit nimmt der Verstorbene in der Herrlichkeit Christi am himmlischen Mahle teil, das auf Erden vom eucharistischen Mahl vergegenwärtigt wird. Typisch für das Mittelalter war die eschatologische Komponente, die uns bei Durandus das Bild von der Trompete des ersten Erzengels und das Jüngste Gericht erklärt, die aber ganz in einen Zu-

sammenhang der Hoffnung und des Heils hineingestellt sind. Das ist ein Thema, das ich nicht überginge, falls ich in der Lage wäre, Texte für die Begräbnisliturgie zusammenzustellen.

Eine Bemerkung: sowohl Durandus als auch das belgische Direktorium sind reich an Anregungen für die Bildhauer. Als Beispiel entnehmen wir dem alten Pontifikale das Gebet beim Kreuz im Norden des Friedhofs:

Herr Jesus Christus, du hast den Menschenleib aus Erde gebildet,	Erschaffung Adams
ihn angenommen zur Erlösung,	Inkarnation, Passion und Tod Jesu Christi
würdige dich, diesen Ort zu segnen, der gleichsam dein Grab ist	Grablegung Jesu

Aus dem belgischen Direktorium: die Eucharistie und das ewige Leben.

canet enim tuba et mortui resurgent incorrupti	Auferstehung
cum Christus apparuerit... tunc et vos apparebitis in gloria	die Auserwählten
omne quod dedit mihi Pater non perdam ex eo	der Gute Hirt
Ego sum panis vivus qui de coelo descendi	die Einsetzung der Eucharistie

Diese wunderbare Thematik müßte auf intelligente Weise instrumentiert werden, indem man den Text in Bilder umsetzt, die Zeitmomente zu Zyklen verbindet und die Motive abstrahiert, ohne die Transparenz des Sinns zu verdunkeln.[21] Kurz, der Wert, der wiederzufinden und dem Grab zurückzugeben ist, ist diese nicht generische und nicht immanentistisch aufzufassende Sakramentalität, die sich aus der christlichen Lehre über den Tod ergibt und für die Seelen zum Glaubenserlebnis und Hoffnungslicht werden will.[22]

Nach dem Ausdruck des Gemeinschaftsgedankens, der Fundament und Transparenz des Lebens der Gläubigen ist, ist meiner Ansicht nach nicht wenig in Erwägungen über die Frage zu suchen, wo die Friedhöfe in städtischen Agglomerationen ihren Platz haben sollen. Mit andern Worten: die städtebauliche Lösung des Friedhofproblems ist nicht unabhängig davon, wie weit eine Gesellschaft schon für den Gemeinschaftsgedanken reif ist. Es scheint mir nicht unbedingt notwendig, zum vornherein eine bestimmte Bestattungsart festzusetzen oder zum Vorschlag des Wohnviertelfriedhofs Zuflucht zu nehmen. Unerläßlich jedoch ist es, sich die Tendenz vor Augen zu halten, die in der Verteilung der Bevölkerung auf das Territorium herrscht, eine Tendenz, die mir Lösungen zu begünstigen scheint, die mit der Gewißheit der Gläubigen in Übereinklang sind.

Die neotechnische Epoche neigt in bezug auf den Ort der Industrie- und Wohnviertel nach Dezentralisierung. Dieser Prozeß wird in Zukunft intensiv zunehmen und die Gesellschaft sich schließlich zu einer gänzlich neuen Ordnung hinentwikkeln lassen. Die Großstädte werden sich zu tertiären Zentren umgestalten, die Motorisierung begünstigt die Bildung von Wohnsiedelungen auf dem Land in einem gewissen Umkreis der städtischen Zentren. Die Regionalstadt wird der Ort von Ansiedlungen verschiedener Ausrichtung sein, die durch die Existenz gesellschaftlich-ökonomischer Interrelationen zu homogenen Gebilden werden.[23] Ein tieferes Eindringen in diese Perspektiven regt das Denken eines Stadtplaners an, der die Stadt – während er den isolierten Menschen respektiert – für den kollektiven Menschen konzipiert, nicht als eine Ansammlung von Ursprungszellen für einen Idealmenschen ohne Nachbarn, sondern als ein organisches Ganzes, worin jeder der zahllosen Teile seinem eigenen Gepräge entsprechend mit den andern zusammenarbeitet. Die methodischen Prinzipien und die formalen Modelle, die die Phasen der organischen Entwicklung bestimmen müssen, werden im allgemeinen variabel sein; es gibt jedoch Fragen, für die die Wahl der Methode sich ohne Alternativen stellt. Nach Ansicht von Nairn[24] wird z. B. die Zoneneinteilung nach Funktionen aufgegeben werden zugunsten der Zoneneinteilung nach Charakteren, die es ermöglicht, städtische Ministrukturen zu gründen, die für jede elementare Einheit differenziert sind, wobei die Möglichkeit besteht, sich zu immer größeren Formationen zusammenzuschließen bis zur Bildung der Hauptstrukturen. Diesem organischen Wachstumsprozeß entsprechend werden die Hauptstrukturen ihrerseits sich zu formalen Gebilden zusammenschließen, die eine ausgewogene Beziehung zwischen Stadt und Land, zwischen Wohnsiedlung und natürlicher Umgebung herzustellen erlauben.

Die Friedhöfe sind an den geeignetsten Knotenpunkten des Territoriums vorzusehen, den elementaren Einheiten entsprechend, worin der Bezug Wohngebiet–Natur in integralen Gliedern zum

Ausdruck kommt. Der Vorschlag mag, solange er bloß ausgesprochen bleibt, als hart empfunden werden; doch halte ich ihn für ein Mittel, das konkrete Möglichkeiten bietet für die an humanem Gehalte so dichte Idee von de Menasce und, was die technischen Aspekte des Problems betrifft, für die Idee von Auzelle-Bardet. Es gilt, den Block der megalithischen Totenstadt zu sprengen und Friedhöfe zu schaffen für die neuen urbanen Einheiten, indem man sie als Gärten strukturiert, ihre private Ausstattung vereinfacht und ihnen den von der Kirche gewollten heiligen Charakter verleiht. Die rituelle Weihe wird auch Formen annehmen können, die von den traditionellen verschieden sind, das Kreuz jedoch behält immer seine höchste Ausdrucksgewalt, insofern es das Ostermysterium sichtbar macht, von dem das Heil des Menschen abhängt.

[1] Von diesem Thema inspiriert ist das von Ugo Foscolo 1807 veröffentlichte Gedicht «Dei Sepolcri».

[2] Diese Charakteristik trifft leider auch auf das neue Monument Johannes' XXIII. zu, das ikonographisch überaus kompliziert konzipiert ist.

[3] Der beste Beitrag von italienischer Seite ist das Heft «Arte funeraria» (Milano 1958), das mit einer Bildauswahl und einer Bibliographie bereichert ist, die zeigt, wie wenige neue Werke vorliegen. Im Inhaltsverzeichnis wird auch der den Architekten sehr bekannte Band von R. Aloi, Architettura funeraria moderna (Milano, Hoepli) erwähnt.

[4] Ein Hintergrund, der für die Kenntnis des Bestattungswesens von gewissem Interesse ist: bei Hippolyt findet sich ein Anklang an die alte Sitte Roms: an das Recht der Armen auf ein Begräbnis und an die Pflicht, den Totengräber und den Preis für die Grabziegel zu bezahlen. Vgl. B. Botte, La tradition apostolique de saint Hippolyte (Münster i. Wf. 1963) 86.

[5] Vgl. Arte funeraria, aaO., 91: die großartige Grabplatte des Grabes der Kanoniker der Kathedrale von Neapel (1475) in der Basilika von S. Restituta.

[6] Das Dekret der französischen Gesetzgebung, das das Begräbniswesen ordnet, stammt vom 12. Juni 1804; die Artikel des die Friedhöfe betreffenden Textes über die Gesundheitspolizei tragen die Nr. 75, 76 und 77 der Abt. X und sind veröffentlicht im Giornale Italiano Nr. 276 (3. Okt. 1806). Diese Angaben entnehme ich F. Trevisan, Il Carme dei Sepolcri e altre poesie di Ugo Foscolo (Milano 1898) 47–49; vgl. die Anmerkung von G. A. Martinetti zu den Epitaphen.

[7] Ein merkwürdiges Beispiel ist die folgende Grabinschrift: «Qui unite alle ceneri / del genitori e del fratello / quelle pure si troverebbero di / A. Z. / conforme sua viva brama / ove a farla piena / sorte non fossero opposte leggi» (Kirche des Gemeindefriedhofs von Faenza. In deutscher Übersetzung: «Hier wäre seinem lebhaften Verlangen entsprechend mit der Asche seines Vaters und Bruders vereint auch die von A. Z. zu finden, wenn nicht die Gesetze dies verwehrt hätten»). Der Stil ist gewunden; der Text dokumentiert, wie unpopulär die französischen Gesetze in der Romagna waren. Eine schöne Auswahl christlich inspirierter Grabinschriften haben C. und G. Costantini gesammelt in: Fede e Arte (Roma 1945) 275 bis 290.

[8] Arte funeraria aaO. 7–12.

[9] Arte funeraria aaO. 13–20. In diesem Aufsatz greift Auzelle die These wieder auf, die er 1940 dem Institut für Urbanistik in Paris vorgelegt hatte: Les problèmes de sépulture en urbanisme.

[10] G. Gresleri, Il cimitero: L'edificio sacro per la comunità cristiana (Brescia 1966) 174–184.

[11] V. Rovera, Il cimitero nelle prescrizioni canoniche: Arte funeraria aaO. 44–50.

[12] G. de Menasce, Urbanistica e pensiero cattolico: Urbanistica 42–43 (Febr. 1965) 144, im Abschnitt über die Polis und die Nekropolis: «Ich denke an die vor der Kirche im Grünen gelegenen Friedhöfe gewisser englischer Städte, an den kleinen Friedhof der Trinity Church, der von den Wolkenkratzern der Wall Street in New York umstanden ist, und ich denke an die alten Kathedralen, die den Lebenden und Toten Gastrecht boten und wo es die Toten nicht als eine Entwürdigung empfanden, daß die Gläubigen beim Kommen und Gehen über sie hinwegschritten.»

[13] Vgl. in: G. Bardet, Pierre sur pierre (Paris 1945) den Gartenfriedhof von K. Hippenmeier in Zürich, der sich ganz der Topographie anschmiegt und in Felder eingeteilt ist. In: Problèmes d'urbanisme (Paris 1948) 62 reproduziert Bardet den Grundriß von Sabaudia, der in der Zwischenkriegszeit im Agro Pontino geplanten und konstruierten Stadt; der Friedhof scheint mit der städtischen Umgebung noch nicht verschmolzen zu sein. Vgl. Il cuore della città (Milano 1954) 67 und 109: der Friedhof des Krematoriums von Asplund in Stockholm, der «Herz-Friedhof», und der Friedhof des Bauerndorfes von Nagele (Holland), der vom Gesichtspunkt der Einteilung aus traditionell ist. Muster der Indifferenz bilden in: Urbanistica Nr. 14 (1954) die beiden Aufsätze über die Gemeinden der Römischen Campagna und der Lagune von Venedig, die mit besten Graphiken und Fotographien dokumentiert sind; die Analyse der Struktur der Siedlungen gibt keinen einzigen Hinweis auf die Friedhöfe.

[14] L. della Torre, Corso di Liturgia (Brescia 1965).

[15] aaO. 173–181.

[16] Constitutio liturgica cum commentario (Roma 1964) 156; Kommentar von P. Jounel.

[17] Vgl. Paroisse et liturgie 3 (1966).

[18] R. Fattinger, Dizionario tecnico-pratico di liturgia (Roma 1954).

[19] M. Andrieu, Le Pontifical romain au moyen-âge, Bd. III, Le Pontifical de Guillaume Durand = Studi e Testi 88 (Città del Vaticano 1940).

[20] In der Gegend von Faenza, im Gebiet von Ravenna macht man am 2. November einen kleinen Kuchen in Nußform, der «al favett di murt» («Bohne der Verstorbenen») genannt und von allen in ritueller Art verzehrt wird.

[21] Der begabteste moderne Interpret in dieser Hinsicht ist meiner Ansicht nach Adolfo Wildt. Vgl. die Marmorsteine der Gräber Tibiletti und Cornex des «Cimitero Monumentale» von Mailand in: Arte Funeraria aaO. 77.

[22] P.-R. Régamey, Art sacrée au XXe siècle? (Paris 1952) 417; in einer Anmerkung wird das Novemberheft 1949 der Revue «Art Sacrée» angeführt, das sich mit den Friedhöfen und Gräbern befaßt.

[23] J. F. Gravier, Accentramento e decentramento: Relazioni del seminario «La nuova dimensione della città. La città regione» Stresa 19.–21. Januar 1962 (ILSES, Mailand 1962). Vgl. auch L'aménagement du territoire (Paris 1964) vom gleichen Autor.

[24] I. Nairn, Problemi della transformazione della città in regioni: Relazioni del seminario... aaO. (Anm. 23).

Übersetzt von Dr. August Berz

ANTONIO SAVIOLI

Geboren 1915 in Fusigano (Italien), 1940 zum Priester geweiht. Er studierte in Florenz Architektur, doktorierte 1966, doziert Kunstgeschichte am Seminar Pius' XII. in Ravenna, ist Berater des Internationalen Keramikmuseums in Faenza und ist Mitarbeiter an: Chiesa e Quartiere, Quaderni della Cattedrale di Faenza, L'Osservatore Romano.

Theodor Filthaut †

Friedhöfe als Stätten der Verkündigung

Wer einen überzeugenden Beweis für die Bedeutungslosigkeit der Auferstehungserwartung im Bewußtsein der heutigen Christenheit haben möchte, braucht nur irgendeinen Friedhof aufzusuchen, um dort Ausschau nach «Zeichen der Auferstehung» zu halten. Wenn irgendwo, dann müßte sich doch an dieser Stätte die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten Ausdruck verschaffen. Bedenkt man überdies, daß in der apostolischen Verkündigung die Auferstehung zum Kern der Botschaft gehört (vgl. 1 Kor 15,1–58), dann sollte man doch wohl erwarten dürfen, daß die Gläubigen an den Gräbern ihrer Toten in entsprechender Intensität ihren Glauben an diese Verheißung bezeugen würden.

1. Unzureichende Bezeugung des Auferstehungsglaubens

Was aber sieht man? Welchen Befund muß man auf den «christlichen» Friedhöfen oder – wo es diese nicht gibt – auf den «christlichen» Gräbern registrieren? Zeichen der Auferstehung sind eine Seltenheit. Das gilt für die Gräber von evangelischen wie von katholischen Christen. Und dies ist nicht nur hinsichtlich der Grabdenkmale unserer Zeit festzustellen.[1]

Was wird im einzelnen dargestellt? Sieht man von den nichtreligiösen Darstellungen ab – Bilder der Toten, Berufssymbole, die geborstene Säule, trauernder Genius u. a. – so bietet sich als Zeichen des Glaubens überwiegend das Kreuz an. Katholiken lieben außerdem die Bilder von Heiligen, insbesondere der Mutter Jesu. Scheint die Bevorzugung des Kreuzes nicht unserem Befund zu widersprechen? Gilt doch das Kreuz als Bild des Glaubens und der Hoffnung des Christen, zumal wenn man an den wesenhaften Zusammenhang von Tod und Auferstehung Jesu denkt, wie die biblischen Zeugnisse ihn beschreiben. Solche Überlegungen entfernen sich von dem faktischen Befund. Die Kreuze auf den Friedhöfen sind zwar nicht ausschließlich, aber doch zum weitaus größten Teil eben nicht Bilder der Hoffnung auf die Auferstehung. Nicht selten werden sie übrigens rein dekorativ und konventionell verwendet. Der Wandel, der sich in den letzten Jahren anzubahnen scheint, zeigt bisher nur wenige Spuren. In einem erdrükkenden Ausmaß sind die Kreuze Bilder des Todes, der Trauer und des Leides. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß sie Ergebung und Trost ausdrücken und den Glauben an die erbarmende Liebe Gottes bekunden. Insofern äußert sich gewiß auch das Hoffnungsmoment des Glaubens. Man täuscht sich jedoch, wenn man diese Hoffnung identifiziert mit der Erwartung der Auferstehung. Was sich präsentiert, ist die Hoffnung auf ein Weiterleben der Seele bei Gott, «im Himmel». Darauf zielen die verbreiteten Inschriften, die «ewige Ruhe» oder «ewiges Leben» den Toten wünschen. Bezeichnenderweise heißt denn auch das Fest Omnium defunctorum vom 2. November in der deutschen Übersetzung «Aller-Seelen». Und niemand stößt sich anscheinend daran. Über unsern Friedhöfen könnte als Motto der bekannte Missionsslogan stehen: Rette deine Seele. Nach diesem Menschenverständnis ist einzig die Seele entscheidend und bedeutsam. Hier stellt eine Christenheit ihren Glauben an das Heil dar, der in wichtigen Punkten einseitig, verengt und irreführend ist. Die Wirkung dieser dualistischen Leibverachtung ist denn auch tief und verhängnisvoll. Es liegt eine Stimmung schwermütiger Resignation über unsern Friedhöfen. Darüber können auch die gepflegten gärtnerischen Anlagen nicht hinwegtäuschen. Es ist sehr merkwürdig: die Fried-Höfe sind Höfe der toten Leiber, die in den Gräbern ruhen; aber über diese «sterblichen Überreste», über die «irdischen Hüllen», die der Geist abgestreift hat, wird nichts gesagt. Wie viele Religionen, so erweckt auch das Christentum der Friedhöfe den Eindruck einer Religion des Geistes, die den Leib und die Materie als etwas dem Menschen Unwürdiges, zumindest als eine Nebensächlichkeit wertet. Von daher denn auch das Gefühl der Kraftlosigkeit und der Vergeblichkeit, das diese Stätten hervorrufen. Wie kann es anders sein, da das sich dokumentierende Glaubensverständnis auf die Rettung des ganzen Menschen und auf das Heil der Welt verzichtet? Unsere Friedhöfe machen die Diskrepanz offenkundig, die zwischen dem Evangelium und dem religiösen Bewußtsein vieler Christen heute besteht. Der Glaube ist die zuversichtliche, sieghafte und freudige Erwartung der kommenden heilen Welt. Warum begegnet man dieser Erwartung so selten auf unsern Friedhöfen? Toten-Höfe sind keine Stätten für eine laute und unbeschwerte

Fröhlichkeit. Aber sollte man nicht auch, beziehungsweise gerade, auf ihnen – wenn auch in verhaltener Weise – etwas spüren von jener Freude, die Christus seinen Gläubigen verheißen hat (Jo 15,11)?

2. Glaubensbewußtsein und leibliche Auferstehung

Wir können den Gründen für den Ausfall an Glaubensbezeugung in diesem Zusammenhang nicht nachgehen, obwohl die Klärung dieser Ursachen vermutlich eine heilsame Desillusionierung für Theologen, Prediger und Erzieher sein könnte. Es scheint aber unbestreitbar zu sein, daß dieser Tatbestand nicht zufällig ist, sondern Ausdruck der Frömmigkeit weiter Schichten der Kirchenglieder. Schon hat mehr als eine Meinungsumfrage nach der Frömmigkeit des heutigen Menschen bestätigt, daß zwar der größte Teil derer, die sich noch zu irgendeiner Kirche bekennen, an ein wenn auch sehr vage vorgestelltes Weiterleben nach dem Tode glaubt. Ein großer Teil der Befragten aber erklärte, zum Teil entschieden, daß sie an eine leibliche Auferstehung nicht zu glauben vermöchten. Es handelt sich dabei keineswegs nur um Menschen, die nur noch einen schwachen Kontakt mit ihrer Kirche haben. Der Prozentsatz derer, die regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen und doch diese Meinung vertreten, ist unerwartet hoch. Das Resultat der Meinungsforschungsinstitute bestätigt und stärkt die Vermutung, daß die Friedhöfe deshalb die Auferstehung selten bezeugen, weil die Gläubigen diese Hoffnung entweder überhaupt nicht besitzen – sei es denn als eine theoretische Wahrheit, die ihr Verhalten nicht bestimmt – oder ihr gegenüber unsicher sind. Es gibt übrigens noch andere Indizien, die die genannte Vermutung zur Gewißheit erheben. Es sind zwar kleine Dinge, die deshalb in ihrer Bedeutung oft kaum gewürdigt werden. Sehr zu Unrecht. Ich meine sowohl das gesamte Brauchtum, das mit dem Begräbnis verbunden ist, wie auch die religiösen Bilder, die die Gläubigen in ihren Wohnungen haben. Was die ersteren anlangt: wann zeigen Totenanzeigen, -briefe, -zettel, Grabkränze die Hoffnung auf die Auferstehung? Und der Heimschmuck? Wie auf den Friedhöfen, so sind auch hier die Kreuze und die Mariendarstellungen die immer wiederkehrenden Motive. Wo aber findet man Bilder oder Sprüche, die die Auferstehung oder die Wiederkunft Christi, die die Auferstehung aller oder die neue Welt darstellen?

Das alles sind höchst beunruhigende Phänomene heutiger Frömmigkeit. Theologie, Verkündigung, Erziehung und selbst die Liturgie scheinen in einem zentralen Stück des Glaubens fast ohne Wirkung zu sein. Oder sind vielleicht auch bei ihnen ähnliche Mangelerscheinungen festzustellen? Und sollten diese die Ursache für jene sein? Daß in den letzten Jahren zahlreiche theologische Bücher und Aufsätze über die Auferstehung und ihre Bedeutung veröffentlicht worden sind, ist noch kein Beweis dafür, daß die landläufige Predigt und Katechese diese Anregungen verwertet und weitergegeben hat. Eine kritische Analyse der gegenwärtigen, im Druck erschienenen deutschsprachigen Osterpredigten macht jede optimistische Deutung zur Illusion.[2] Und schließlich: daß die Totenliturgie bisher keine Auferstehungsliturgie gewesen ist, war ja der Anlaß für das Konzil, ihre Reform zu verlangen.

3. Friedhöfe: Stätten christlicher Zuversicht und Hoffnung

Stellt man die Frage, was denn geschehen könnte, um unsere Friedhöfe zu Stätten eines Zuversicht und Glaube ausstrahlenden Auferstehungsglaubens zu machen, so muß man zunächst auf die Reform jener Phänomene drängen, die die Ursachen für die Hoffnungslosigkeit auf den Friedhöfen sind. In erster Linie sollten alle, die es mit der Verkündigung zu tun haben, sich auf die biblische Botschaft von der in Christus anhebenden neuen Schöpfung besinnen, um an ihr ihren eigenen Glauben und die daraus entspringende Verkündigung zu messen. Ohne eine Reform der Verkündigung, speziell der Predigt in den gottesdienstlichen Versammlungen, wird es keine Erneuerung der Osterfrömmigkeit der Gläubigen und konsequenterweise auch keine Erneuerung des Totenkultes geben. Dabei wird es entscheidend sein, daß die Auferstehungsbotschaft nicht nur zu Ostern, sondern das ganze Jahr hindurch und in besonderer Weise in der Totenliturgie verkündet wird. Diese biblische Rückbesinnung wird freilich nur dann in den Gläubigen wirksam werden können, wenn sie verbunden wird mit einer aufrichtigen Bemühung um die Aktualisierung des biblischen Kerygmas. Damit ist u. a. das Verstehen und das Ernstnehmen der Schwierigkeiten gemeint, die der heutige Mensch gegenüber der Auferstehungsbotschaft nun einmal hat.

Kommen wir zur Erneuerung der Friedhöfe.[3] Wenn sich die Glieder der Kirchen mit und ohne Amt dem Zeugnis von der Auferstehung Jesu und der ganzen Welt öffnen, es im Glauben annehmen

und aus solchem Glauben leben, wird es zwangsläufig zu einer Umgestaltung der Friedhöfe kommen. Wie überall, wo etwas neu werden soll, müssen einzelne beginnen. Solche Anfänge werden offensichtlich schon gemacht. Nennen wir einige praktische Möglichkeiten.

Kirchen oder Kapellen, die mit einem Friedhof verbunden sind, sollten ihre Gestaltung als Kirchen der Auferstehung und des ewigen Lebens erhalten. Sie haben nicht in erster Linie der Trauer und dem Mitleid, sondern der Hoffnung Ausdruck zu geben. Figürliche Bilder, Symbole oder Schrifttexte können diese Funktion erfüllen. Die gleiche Forderung ist an die Gestaltung der Grabmale zu richten. Es sei wenigstens darauf hingewiesen, daß die Aufgabe, die Friedhöfe – soweit es nicht neutrale, sondern geschlossene christliche Friedhöfe sind – aus österlichem Geist zu gestalten, nicht auf die Grabstätten beschränkt ist. Wir nannten schon das Problem der Gestaltung der Friedhofskirche. Zu nennen wäre etwa auch das zentrale Kreuz, das man auf zahlreichen Friedhöfen findet. Das Kreuz ist nicht nur das Bild des Todes. Es ist auch das Zeichen des neuen Lebens und des Sieges, das Holz, von dem aus Heil und Freude in die Welt gekommen ist (Karfreitagsliturgie). Dies ist der Sinngehalt des Kreuzes als des Zeichens des Todes Christi. Eine andere Frage aber ist es, ob diese umfassende Bedeutung auch in der künstlerischen Formung des Kreuzes Gestalt findet. Daß das Eingangstor den ganzen Friedhof zu einem Ort des Auferstehungszeugnisses machen kann, dafür liefert ein Friedhof der Herrnhuter Brüdergemeinde den Beweis. Der Eintretende liest über dem großen Tor die Worte der Schrift: «Ich bin die Auferstehung und das Leben.»

Aber zurück zur Gestaltung des Grabmals. Hier haben die Gläubigen die einzigartige Möglichkeit, ihre Hoffnung zu bezeugen. Bevor wir auf einige konkrete Dinge hinweisen, sei in gebotener Kürze die Frage geklärt, was denn nun eigentlich mit der Auferstehung im Zusammenhang unserer Überlegungen gemeint sei. Mit dieser Klärung treten wir zugleich dem möglichen Einwand entgegen, es würde unsere Forderung nach stärkerer Beachtung der Auferstehungserwartung zu einer Monotonie der künstlerischen Gestaltung führen. Dieser Einwand bestünde zu recht, wenn unter Auferstehung nur das Ereignis der Auferstehung Jesu damals in Jerusalem verstanden würde. Aber weder die biblische Auferstehungsbotschaft noch ihre liturgische Vergegenwärtigung kennen diese historizistische Verengung. Auferstehung meint im Gegenteil jenes Geschehen, das in der Auferstehung und Erhöhung Jesu begann, das seitdem unaufhörlich in den an Christus Glaubenden sich ereignet und das endlich in der totalen und universalen Neuschöpfung bei der Wiederkunft Christi sich erfüllt. Sie ist die neue, unvergängliche und heile Welt, die Gott durch Christus in der Kraft seines Geistes schafft. Dieses «Heil der Welt» geschieht als Auferstehung, das will sagen: durch Tod und Untergang hindurch. Das Neue ergreift das Alte und wandelt es um. Deshalb ist die Vollendung sowohl «der neue Himmel und die neue Erde» (Apg 3,21). Die Öffnung dieses Gesamthorizonts macht auch den wesenhaften Zusammenhang von Grab und Auferstehung verständlich. Zum rechten Verständnis dieser ganzen Geschichte des Heils ist ihr materieller Aspekt unentbehrlich. Wir haben ihn bereits mit Nachdruck betont. Weil er tatsächlich entscheidend ist, der menschliche Geist aber offensichtlich nicht dazu neigt, ihn anzuerkennen (vgl. die Erfahrung des Paulus auf dem Areopag in Athen – Apg 17,32 – wie auch die Geschichte der Frömmigkeit bis auf den heutigen Tag), darum kann es nicht klar und eindeutig genug abgesetzt werden von der dem Geist sympathischen Vorstellung eines immateriellen Weiterlebens nach dem Tode. Während in der Schrift sich alle Aussagen konzentrieren auf die leibliche Auferstehung und ihre endgültige Erfüllung im Anbruch des Reiches Gottes, ist es bei einem großen Teil der heutigen Christenheit umgekehrt: die Auferstehung der Toten und der ganzen Welt bedeutet nahezu nichts, während alles Denken und Beten, Wünschen und Bangen um das Leben der Seele nach dem Tod kreist (Fegfeuer, Himmel, Hölle, Anschauung Gottes, Ruhe, Frieden). Die Schwächung und Unsicherheit, ja Ängstlichkeit des neuzeitlichen christlichen Bewußtseins gegenüber der Welt, der Kultur, der Naturwissenschaft, der Geschlechtlichkeit u. a. hat eine ihrer Ursachen in der praktischen Leugnung der Auferstehung des Leibes. Wenn das Ziel des Daseins nur das ewige Leben der Seele ist, dann ist damit der Boden verlassen, auf dem ein positives Verhältnis zur Welt und ihren einzelnen Bereichen möglich ist.

Aus der Reihe der für die künstlerische Gestaltung beachtenswerten Aspekte des Auferstehungsglaubens sei noch das Moment der Ehrung Gottes herausgegriffen. Die gläubige Hoffnung bezieht sich nicht nur auf das Heil des Menschen und der Welt. So wichtig dieser Bezug auch ist, er ist nicht der einzige, nicht einmal der erstrangige. Wie alles

beim Glauben, so ist auch sein Zukunftsbezug primär auf Gott, auf dessen Ehrung und Lob gerichtet. Denn die Auferstehung und Erneuerung der Welt ist das Werk Gottes. Das Heil ist nur die anthropologische Seite jener Wirklichkeit, dessen theozentrischer Aspekt die Enthüllung und der sieghafte Anbruch der Herrschaft Gottes ist (vgl. 1 Kor 15,24–28). Das volle Heil besteht ja geradezu darin, daß «Gott alles in allem sei» (28). Rechte Verkündigung der Auferstehung ist demnach in erster Linie Zeugnis von der Macht und der Liebe Gottes, «der Himmel und Erde erschaffen hat» und sie neu schaffen wird.

Aus diesem umfassenden Verständnis der Auferstehung ergeben sich die Motive der künstlerischen Darstellung. Sie sind offensichtlich zahlreich. Es wäre ein Mißverständnis und eine Verarmung, sie auf die Darstellung der Auferstehung Jesu und ihrer Begleitumstände (Engel, Frauen, Apostel am leeren Grab, die Emmausjünger) zu beschränken. Es hieße ebenfalls die Aufgabe verfehlen, wenn man sie im Sinn einer mehr oder weniger historisierenden Formgebung lösen würde. Es geht nicht um die möglichst naturgetreue Darstellung dieses oder jenes Faktums, sondern um die Verkündigung und um die Erschließung der Heilsbedeutung der christlichen Hoffnung. Auf welche Weise ist dies möglich? Es kommen Formen der gegenständlichen wie der ungegenständlichen, der konkreten und der abstrakten Kunst in Betracht. Man kann sowohl an die Beschriftung der Grabsteine wie auch an symbolische und figürliche Darstellungen denken. Um die unanschauliche Auferstehungswirklichkeit künstlerisch zu bezeugen, eignen sich Worte aus der Schrift (z. B. Jo 11,25; 1 Kor 15,42–44; Apk 21,5), aus den Liturgien (zumal den ostkirchlichen), aus Kirchenliedern und aus Werken der Dichter.[4] Solche Texte sind nicht als dekorative Elemente zu verwenden, etwa um leere Flächen zu füllen. Sie bedürfen auch nicht unbedingt illustrierender Bilder und Symbole. Ihre Zeugnisfunktion ist oft eindeutiger als jene von Bildern und Symbolen. Was den ästhetischen Wert betrifft, so können materialgerecht behandelte und gut geformte Schriftbilder auf Grabsteinen beste Leistungen des Kunsthandwerks sein.

Die unsichtbare Welt des Glaubens kann nur in Zeichen angedeutet werden. Daher eignet sich die Welt der Symbole in besonderer Weise für die Bezeugung der Auferstehung. Das Kreuz, der Kranz, das Lamm, die Hand Gottes und die Sonne sind einige Symbole, die sich anbieten.

Wenn figürliche Motive verwandt werden, können sie ebenfalls nur im Sinn des Zeichens ihre Verkündigungsfunktion ausüben. Daher kommen hierfür nicht nur Bilder der Auferstehung Jesu in Frage, sondern auch Darstellungen von alttestamentlichen (Jonas) und von anderen neutestamentlichen (Jüngling von Naim, Lazarus) Ereignissen.

Das Problem der künstlerischen Qualität der Grabmale können wir in diesem Zusammenhang nicht behandeln. Es sei jedoch wenigstens vermerkt, daß es keineswegs eine nebensächliche Frage ist. Es ist bedeutsam sowohl aus ästhetischen wie auch aus religiösen Gründen. Die kommende neue Welt, die «angezeigt» werden soll, wird von makelloser Schönheit sein. Auch diese Seite der Erwartung sollte daher mitbedacht werden. Tatsächlich stehen unsere Friedhöfe nicht selten in krassem Widerspruch zu dieser Forderung. Der Einwand, daß es sich hier um ein finanzielles Problem handle, sofern künstlerisch wertvolle Grabstätten kostspielig seien, ist nicht überzeugend. Denn die Forderung richtet sich nicht auf die Herstellung von aufwendigen Kunstwerken. Die Grabmalindustrie braucht nicht zwangsläufig wertlose und geschmacklose Dinge zu produzieren. Die Normierung ist nicht notwendig ein Feind der guten, schönen und sinnvollen Form. Eine solche Form aber sollte für jede Grabstätte erstrebt werden.

[1] Rudolf Pfister, Die Friedhof-Fibel (München ²1954); Otto Valentin/Josef Wiedemann, Der Friedhof. Gestaltung – Bauten – Grabmale (München ²1963). Erwin Panofsky, Grabplastik. Vier Vorlesungen über ihren Bedeutungswandel von Alt-Ägypten bis Bernini (Köln 1964) 43–106. Zeitschrift: Friedhof und Denkmal (Kassel seit 1956).

[2] F. Kamphaus, Von der Exegese zur Predigt. Die Bedeutung der neuen Evangelienforschung für die Predigt, dargestellt an den Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten (Mainz 1968).

[3] Werner Lindner, Der Dorffriedhof. Wege zu seiner Gesundung (Kassel 1953).

[4] Eine Sammlung solcher Auferstehungstexte habe ich in meinem Buch: Zeichen der Auferstehung, Zur Erneuerung der christlichen Grabmalkunst (Mainz 1965) 36–41 zusammengestellt. Dort auch Beispiele und Begründungen für Symbole und Bilder der Auferstehung 42–49.

THEODOR FILTHAUT †

Der am 31. Oktober 1967 Verstorbene wurde am 27. Oktober 1907 in Duisburg geboren, 1934 zum Priester geweiht, 1947 Doktor der Theologie, 1956 habilitierte er sich, 1957–1967 war er Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster. Eines seiner jüngsten Werke ist: Zeichen der Auferstehung. Zur Erneuerung der christlichen Grabmalkunst (Mainz 1965). Er war Redaktionsmitglied der Diakonia.

Ladislaus Boros

Der Geist eschatologischer Neubestimmung

Während der Salzburger Hochschulwochen 1967 hielt der wegen seiner zahlreichen Veröffentlichungen über das christliche Todesverständnis bekannte Autor, Ladislaus Boros, vier theologische Meditationen zum Thema: Tod, Gericht, Auferstehung. Wir danken dem Verfasser für die Erlaubnis, erstmalig daraus die folgende Textauswahl zu veröffentlichen. Bei einer Reform der Begräbnisliturgie müssen ja nicht nur theologische Gesichtspunkte beachtet werden; neue liturgische Texte müssen auch aus der zeitgenössischen christlichen Frömmigkeit schöpfen, wie sie sich beispielsweise in diesen Meditationen äußert.

Den eigentlichen Meditationen schickt Boros fünf Bemerkungen voraus. Ihr Zweck ist, jene Gesinnung zu beschreiben, in der ein Christ von heute den Fragen der Endzeit begegnen soll.

I. VORBEMERKUNGEN

1. Das Ende ist eigentlich der Anfang

Die wesentlichste Botschaft des Neuen Bundes ist die Verkündigung: In Christus hat sich eine völlig neue Seinsdimension aufgetan: der Himmel. Dieser wächst und reift in den Kindern Gottes, in den Brüdern und Schwestern Jesu Christi. Der Mensch ist seither nicht mehr aus seiner irdischen «Vorhandenheit» zu verstehen. Sein Leben ist auf den Himmel hin entworfen, auf einen Zustand hin, der nahe ist und trotzdem – oder gerade deshalb – immer noch aussteht. Was vorher geschieht – all das Suchen und Tasten, das zum größten Teil die Geschichte der Menschheit und eines jeden von uns ausmacht –, ist nur Geburt. Die Welt selbst entsteht erst, indem der Mensch den Himmel betritt. Wir leben also im eigentlichsten Sinn des Wortes nicht; das Eigentliche sehen, hören und ergründen wir noch nicht; das Leben ist noch nicht da; es kommt nur auf uns zu; das Wesen der Menschheit und der Welt liegt noch an der Front.

2. Die Welt ist auf Vollendung hin angelegt

Die Welt liegt noch in Geburtswehen. Das All entwickelt sich aus einem ursprünglichen Seinsbestand heraus auf das Leben hin. Das Leben vollendet sich, indem es sich im Menschen in Geist umformt. Der Geist bekommt sich selbst «in den Griff», indem und sofern er Gott erkennt und sich ihm in der Liebe überantwortet. Die Vereinigung des Menschen reißt das Weltall in die ewige Vollendung hinein. Diese Vollendung ist ein endgültig gottdurchsichtiges All. Das Universum ist eine Einheit der Genese. Die Schöpfung ist immer noch im Gang. Gott schafft die Welt, indem er ihr die Kräfte verleiht, in einer sich über Jahrmilliarden erstreckenden Entwicklung sich zu ihm zu erheben. Weltwerden und Geschichte der Menschheit sind immer schon Heilsgeschichte: Geburt des Ewig-Gültigen aus dem Schoße der Erde. Es gibt keine profane Sphäre des Werdens in unserem Kosmos.

3. Die Schöpfung geschieht nach einem christologischen Grundentwurf

«Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ist er vom Himmel herabgestiegen.» So gibt unser Glaubensbekenntnis Antwort auf die alte Frage: Warum ist Gott Mensch geworden?

Es wird dabei ein zweifacher Grund angegeben: Erstens – «für uns Menschen»; damit der Mensch er selbst, wirklich Mensch sein kann. Dann: «um unseres Heiles willen»; damit er uns von der Schuld erlöse. Dies sind die zwei heilsgeschichtlichen Grundfunktionen Christi.

Unter ihnen gibt es eine Rangordnung, die auch im Glaubensbekenntnis unverkürzt zum Ausdruck gebracht wird. Gott ist grundsätzlich deshalb Mensch geworden, damit er unsere menschliche Existenz zur Vollendung bringe. Unabhängig davon also, daß die Sünde in unsere Welt eingetreten ist, hätte er die Tat der Menschwerdung vollzogen. Da sich aber die Menschheit mit Schuld belastet hat, das heißt, sich in eine Ferne von Gott hineinbegeben hat, mußte er, um unsere Wirklichkeit vollenden zu können, uns zuerst mit Gott aussöhnen, unser Erlöser sein. Diese zweite, nachträgliche und geschichtsbedingte heilsgeschichtliche Funktion (die Erlösung) hebt seine seit Ewigkeit vorausgesehene und vorausbestimmte Lebenstat (die Vollendung) nicht auf. Christus bleibt derjenige, der unser Wesen zu reiner Entfaltung bringt. Diese Vollendung vollzieht sich aber seit dem Sündenfall am Kreuz.

Christus hebt unser Wesen und somit auch das Weltall, das sich ja in uns verdichtet, in den Bereich der Vollendung hinein. Christus ist der end-

gültig erschaffene Mensch und die Spitze jeder Weltbewegung. Er zieht alle Kräfte der Welt zu sich, immer mehr nach vorne, immer weiter hinauf bis in den Bereich der Verherrlichung hinein. Auch in diesem Sinne ist Christus der «erhebende» Gott (Deus elevans). Der Kolosserbrief sagt von diesem kosmischen Christus: «In ihm ward alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist (das All). Alles ist durch ihn und zu ihm hin erschaffen... und das All hat in ihm seinen Bestand.» Die Entfaltung des Kosmos bewegt sich von vornherein und unter allen Umständen auf Christus hin. Christus ist die «prädestinierte Welt». Die Bewegung des Seins verengt und konzentriert sich im Laufe der Jahrmilliarden auf den einzigen Beziehungspunkt, auf den Punkt Omega, den menschgewordenen Logos. Die seinem Auftreten vorausgehende Weltentwicklung ist eine Vorbereitung für die Entstehung des Menschen. Diese im geschichtlichen Christus konvergierende Gesamtentwicklung dringt dann über die ganze Breite des Kosmos und der Geschichte vor, um die Gesamtwirklichkeit zu ergreifen. Das auf Christus hin entworfene Welt-all erringt sich Leben und erreicht seine Seinsvollendung als Mensch (Menschwerdung der *Welt*); die Menschheit erwacht immer mehr zum Bewußtsein, zur Entscheidungsfähigkeit und wird dabei immer entschiedener mit Gott konfrontiert (Menschwerdung des Menschen); in der Inkarnation vereinigt der Gottmensch alle vorwärtsstrebenden Energien der Welt und der Menschheit in sich und führt sie in seinem großen Exodus, in seinem Tod, in seiner Auferstehung und Himmelfahrt in die endgültige Vollendung hinein (Menschwerdung *Gottes*). Dies ist die Grundstruktur der Erschaffung einer auf Christus hin entworfenen Welt.

4. Die Vollendung als ein grenzenloses Voranschreiten

Die letzte Vollendung (der Himmel) ist die seinshafte Teilhabe des Geschöpfes an Gott selbst. Gottes unendliche Fülle kann aber durch keine Kreatur ganz aufgenommen, ausgeschöpft werden. Unser Wesen kann nie mit Gottes unendlichem Sein ganzheitlich zusammenfallen. Somit wäre – selbst im Himmel – jede Erfüllung zugleich ein neuer Anfang, Beginn eines weiteren Suchens und einer noch größeren Erfüllung. Himmel ist demnach wesenhaft als grenzenlose Dynamik zu verstehen. Die Erfüllung selbst wird unsere Seele so «erweitern», daß sie im nächsten Moment von Gottes Sein noch mehr erfüllt werden kann. Wir sind also ewige Gottsucher. Gott bleibt immer größer als unser endliches Sein. Der endgültig «gefundene» Gott ist kein Gott. Wir suchen Gott, um ihn zu finden, während unseres irdischen Lebens. Wir suchen Gott, nachdem wir ihn fanden, in der ewigen Seligkeit. Damit man ihn suche, um ihn zu finden, ist er verborgen. Damit man ihn suche, nachdem man ihn fand, ist er unermeßlich. Unsere Ewigkeit wäre demnach ein immerwährendes Hineinschreiten in Gott. Alles Statische geht im Himmel in eine grenzenlose, sich in die Unendlichkeiten fortzeugende Dynamik über. Im Himmel kann nichts erstarren. Vollendung ist ewige Wandlung, Zustand endloser, ungebrochener Lebendigkeit.

5. Die christliche Eschatologie ist eine Botschaft der Freude

Nach der Auferstehung Christi ist das Schicksal der Welt bereits entschieden. Wir gehen – indem wir bewußt oder unbewußt als Christen, das heißt in Christus existieren – unbeirrbar dem Himmel entgegen. In allen «Vorläufigkeiten» der Welt ist bereits das Endgültige am Werk. Kein Suchen stößt in die Leere. «Nichts kann uns trennen von der Liebe Christi.» Nichts, nur die Abweisung eben dieser Liebe. Wir sind endgültig ins Freie, Offene und Freudige gelangt. «Ich habe die eine offene Tür gegeben, die niemand mehr schließen kann» – spricht der Christus der Geheimen Offenbarung. Wo eine noch so kleine Flamme ehrlicher Liebe brennt, ist das Licht des Himmels bereits sichtbar. Keine Hoffnung wird enttäuscht. Wir verlieren nichts, am wenigsten das, worauf wir in unserem Leben verzichteten. In einer solchen Welt gibt es keinen Grund für Verzweiflung und Kleinmut. Man könnte einmal das ganze Christentum auf die Formel bringen: Christentum ist der Glaube, in dem Gott die Sehnsucht der Menschen restlos bejaht, ja sie derart überbietet, daß die übermütigsten Hoffnungen und Träume der Menschheit als Kleinglaube und Stumpfheit erscheinen.

Solcherart könnte man jene *Grundstimmung* beschreiben, in der ein Christ über die Ereignisse der Endzeit nachzusinnen hat. Er soll die Düsternisse aus seiner Seele schaffen. Sie taugen nichts. Sie gehen am Eigentlichen vorbei. Auch die denkerische Bewältigung der mit einer «Lehre von den letzten Dingen» verbundenen Fragen sollte von dieser Haltung getragen werden und jenen Geist zum Ausdruck bringen, den wir eben versuchsweise entworfen haben.

II. FEGFEUER, GERICHT, HIMMEL UND HÖLLE

(Aus der dritten Betrachtung)

1. Fegfeuer als Durchbruch zu reiner Gesinnung

Im Tode ereignet sich ein Zusammenbruch von all dem, was der Mensch als existentielle Uneigentlichkeit in sich angesammelt hat. Der Mensch wird dem gegenübergestellt, was er wirklich ist, was in seinem Sein ewigen Bestand hat. Sein Erfolg ist zerstört; seine Macht zerfließt; sein Reichtum verschwindet. Er hat keine äußeren Stützen mehr im Sein. Er hört zu, wie das Blut noch in seinen Adern rauscht, in seinen Ohren pulsiert. Verschwommen sieht er noch die Welt durch den purpurnen Schleier seiner fiebrig-roten Augen. Müdigkeit vibriert in seinem ganzen Wesen und verwischt vor ihm die Gesichter und die Gestalten der Welt. Alles wird schattengleich. Eine grenzenlose Ermattung wird Herr über ihn. Schattengestalten bewegen sich um ihn. Seine Kraft genügt nicht mehr, die Wand seines Alleinseins zu durchbrechen. Er ist endgültig *einsam* geworden. Einsam, wie noch nie in seinem Leben. Die geliebten Wesen um ihn herum müssen tatenlos und ohnmächtig zuschauen, wie er in einen unvermeidlichen Strudel der Einsamkeit hineingetrieben wird, hineingerissen in ein unerbittliches Alleinsein; hineingegangen in die alleräußerste Ferne. Dies ist sein Sterben. Er kann nicht einmal mehr nach Hilfe schreien. Er ist ohnmächtig und ratlos; hilflos wie ein Kind, das man in einen finsteren Raum gesperrt hat. Er wird hineingestoßen in eine vollständige Hilflosigkeit, wo ihm keine Kreatur zur Seite bleibt, eine Nähe, einen Trost spenden kann. Er ist hineingestürzt in den weiten, grauen Nebel der endlosen Ferne, in die reglose, lautlose schweigende Hilflosigkeit. Er ist sogar sich selbst fremd geworden.

Was er in seinem Leben so mühsam aufgebaut, errungen, erkämpft und erliebt hat, ist einfach nicht mehr da. Die Rollen, die er gespielt hat – nicht nur vor der Welt, sondern auch vor sich selbst –, sind nun endgültig ausgespielt. Mit seinem ganzen Dasein ist er jetzt dem überantwortet, was in diesem Moment aus seinem Sein noch übrigbleibt: seiner Sehnsucht, seinem Schrei nach Hilfe, seinem Versagen und seinem Ausgeliefertsein einer absoluten Barmherzigkeit. Keine Kreatur, keine irdische Macht vermag nun bei dieser Begegnung mit dem Wesen des eigenen Selbst dazwischenzutreten. Der Mensch vermag jetzt keine Mauer mehr um sich aufzubauen, die ihn vor sich selbst und darin vor Gott schützen könnte.

Dies ist der Augenblick restlosen Wagnisses. Was bleibt aus mir übrig, wenn ich mich restlos aufgebe? Und da erkennt der Mensch, daß immer schon – im Wesentlichen – aus seinem Leben nur das übrigblieb, was er aufgegeben hat: die Selbstlosigkeit. Da erblüht das Eigentliche seines Lebens: die Momente der Selbstlosigkeit verdichten sich und werden zu seinem eigentlichen Sein; die Stunden des Ausharrens bei einem leidtragenden Freund, die Erlebnisse der Hingabe in der Liebe, die Erfahrungen des Glücks des Nicht-mehr-sich-Gehörens, die Unbegreiflichkeit des Schmerzes und der Einsamkeit, die Entschlossenheit, mit den Weinenden zu weinen, sich mit den Frohen zu freuen, Anteil zu haben am Menschsein der anderen. Diese Rückführung des Menschen auf das Wesen seiner Gesinnung heißt schlicht *Fegfeuer*. Es ist jener Vorgang, den jeder Liebende immer wieder erfährt: das letzte Demütigwerden. Wir können also das Fegfeuer als die Begegnung des Menschen mit seinem eigentlichen Wesen definieren: das Verdichtetwerden der gesamten Existenz zur glühenden Eigentlichkeit, ein augenblicklicher Vorgang der Selbstwerdung im Abgrund des Todes, die anthropologisch-existentielle Dimension des Todesvorganges. Da aber der Mensch nicht derart restlos «er selbst» sein kann, ohne zugleich in seiner eigenen Menschwerdung die Wirklichkeit des Menschgewordenen zu erfahren, steigert sich die Selbstbegegnung des Menschen zu einer Begegnung mit Gott durch Christus. Diese ist nicht eine zusätzliche Dimension des Todesvorganges, sondern die Offenbarung des gnadenhaften Hineinintegriertseins der menschlichen Wirklichkeit in das Sein Christi. Indem der Mensch sich selbst begegnet in restloser Aufrichtigkeit, begegnet er Christus.

2. Das Gericht

In diesem Sinne wird das Gericht das «Überraschendste» unserer Existenz sein, die Offenbarung der Christusdimension unseres Daseins.

Im Matthäus-Evangelium (25, 27ff) wird uns ein Wort Jesu überliefert, wo die Gerechten (und auch die Ungerechten) Christus fragen: «Herr, wann haben wir das getan...» Wann haben wir dich hungrig gesehen, durstig, nackt, krank, fremd, im Gefängnis. Wir haben offenbar die größten Taten unseres Lebens vollbracht, ohne uns darüber richtig Rechenschaft abgegeben zu haben. Wenn man

diese Worte Christi nicht abschwächt, dann könnte man von hier aus, von dem von Christus selbst entworfenen Begriff des Gerichtes, eine ganze Theologie der Christusbegegnung entwerfen. Sie vollzieht sich im Verborgenen unserer Existenz, im Vergrabenen unseres Lebens, das Gericht wird jene Dimension unserer Taten vorweisen, die über die Vorläufigkeit ihres konkret-erlebbaren Nachvollzugs unmittelbar in Christus mündet. Die letzte Tiefe unserer Erlebnisse, unserer Hoffnung, unserer Sehnsucht, unseres Verlangens nach Freundschaft, Güte und Mitsein, ja gerade die Tiefe der nüchternen Taten der selbstlosen Hilfe ist Jesus Christus selbst.

Diese verdeckte Christusdimension unserer Existenz theologisch neu zu erarbeiten und sie für unsere christliche Frömmigkeit fruchtbar zu machen, wäre die große Aufgabe der heutigen Christologie.

Hier soll nur auf einen, in unserer Verkündigung oft vergessenen Aspekt aufmerksam gemacht werden, auf die «Höllenfahrt» Christi. Mit diesem Begriff deutet das christologische Selbstverständnis unserer Theologie an: Christus ist in die Tiefe der Welt hineingegangen. Er ging hinunter in die tiefe, alles wurzelhaft vereinigende, hintergründige Tiefenschicht der Wirklichkeit der Welt. Das Absteigen ist hier existential-metaphysisch gedacht: Eine Erdentiefe ist gemeint, die der Innerlichkeitsort des gesamten Weltwesens, nicht nur des kosmischen Weltbezugs, sondern auch der geschichtlichen, personalen und existentiellen Zusammenhänge ist. Die Hadesfahrt Christi als das Eingehen in einen allkosmischen Weltbezug ist somit die Sinnverlängerung seines Inkarnationsniederstiegs. Vor dem Tode Christi gab es noch keinen Himmel. Der Zugang zu Gott war in der ganzen Welt «versperrt». Der Hebräerbrief sagt: «Der Weg zum Allerheiligsten war nicht frei.» Der Tod Christi hat die Mauer der Welt gesprengt. Die Welt wurde wieder zum Ort Gottes. Gott überflutete gleichsam die gesamte Weltwirklichkeit. Somit glühte auch jenen das Licht Gottes auf, die bis dahin in einer Gefangenschaft der Welt leben mußten. Das waren die Menschen der vorchristlichen Zeit. Mit dem Tod tritt der Mensch aus seiner dreidimensionalen Raumgebundenheit, durchmißt die Welt, wird all-kosmisch, im ganzen Universum anwesend, weltgegenwärtig. Er geht in jenen Wesensbereich der Welt ein, woher die gesamte Natur erwächst. Der Tod ist Abstieg zum Mutterboden, zur ursprünglichen Einheit der Wirklichkeit, wo alle Dinge, die gesamte Wirklichkeit, wie aus einer Wurzel lebt, zum Herz des Universums. Indem Christus durch seinen Tod in den Weltgrund hineinging, in das «Herz der Erde» (wie das Matthäus-Evangelium berichtet) hinabstieg, wurde er der gesamten vorchristlichen Menschheit gegenwärtig.

Alle verstorbenen Menschen haben Christus in einem Augenblick mit ihrem ganzen Wesen erfahren. Alles wurde zum Licht: zum Licht der Erkenntnis, der Freiheit und der Entscheidung. In diesem Moment erreichte die Bewegung von Jahrmilliarden, das Stöhnen und Seufzen der Schöpfung, ihr Ziel. Die Welt ist nicht mehr dieselbe wie vorher, in allem «Tiefen», «Hintergründigen» und «Wesenhaften» lebt Christus selbst. Christus ist die geheimnisvolle Mitte allen geschöpflichen Werdens. Von nun an ist jeder Tod, jegliches Hineinsterben in die Welt, ein Hineingehen in Christus und jeder Nachvollzug des Sterbens – konkret: jede selbstlose Tat, jede mitmenschliche Hilfe, jedes Aufgeben des eigenen Herzens für etwas Größeres – bereits Glaube, Heil, Christusbeziehung.

Christus hat hier, indem er «zur Tiefe der Welt» geworden ist, eine neue kosmische Heilssituation geschaffen. In der Tiefe alles Menschlich-Gültigen ereignet sich Christusbegegnung, erschafft sich heile Welt, Himmel. Von diesem Ansatzpunkt her könnte und müßte man die ganze Theologie über die Kirche, über die Sakramente (die «Stellen der Christusbegegnung»), über die Frömmigkeit in der Welt und über die Begegnung mit den Menschen neu durchdenken.

Das Gericht ist Offenbarung des Wesens der Dinge und der Gesinnung des Menschenherzens und somit die Begegnung mit dem Grund aller Gründe, mit Jesus Christus. Soll aber das Gericht nicht bis zur Irrealität abstraktiv ausgehöhlt werden, dann sollen wir hier auch mit dem Herzen verstehen, was das alles bedeutet. Plötzlich steht der Mensch vor seinem ewig-gültigen Sein und entdeckt darin, daß all seine Regungen «Bestandteil» Christi, Regungen des Herzens Gottes gewesen sind. Im Tode stürzt der Mensch in ein immer schon Bekanntes hinein. Aus seinem ganzen Leben steigt ein Antlitz empor. Es ist nichts Fremdes, was sich da vollzieht. Als ob der Mensch all das schon einmal, ja nicht nur einmal, sondern oft in seiner Existenz durchgemacht hätte. Er wird dorthin verschlungen, wo er in seinen Träumen immer schon gelebt, in jene Region der Wesentlichkeit, die er hinter den Dingen, Begegnungen, Ereignissen und Personen vermutet hat. Alles ist da, was da sein soll: jedes Lächeln, das der Mensch auf dem

Antlitz einer geliebten Person wahrgenommen hat, jede Zuneigung, die sich in Vaterschaft, Mutterschaft, Liebe und Freundschaft verwirklicht hat, jedes Schöne, das die Seele bis zum Tiefsten ergriffen hat: die Berge, die Täler, das Meer, die Waldlichtungen, die Obstbäume mit ihrem verschwenderischen Blühen, der fruchthafte Wohlgeschmack des Sommers, der weiße Glanz des Winters, das zarte Erwachen des Frühlings, die ernste Müdigkeit des Herbstes. Alle Schönheiten und Kostbarkeiten des Seins gehen hier in eins, wundersam erstrahlend; alles schlägt wie ein einziges Herz, alles brandet, alles wallt, alles erglüht und glänzt auf. Hier war der Mensch immer schon daheim. Dieses Eine leuchtete seit je in der Tiefe all seiner Träume und Sehnsüchte. Und dieses Eine war immer schon Christus.

Alles andere zählt nicht, fällt ab, hemmt nicht mehr, hindert den Menschen nicht, in die restlose Freude einzugehen. Das ist Gericht! Wie einfach doch die Dinge im Grunde sind. Gericht – Botschaft der Freude. Wie viele Menschen hat schon das bloße Wort vom Eingehen in die Verheißung der Frohen Botschaft abgehalten. – Nach diesem mühsamen und verschlungenen Gedankenweg sind wir in der Lage, auch über die Hölle zu sprechen.

3. Die Hölle

Hölle ist nicht etwas uns Zu-Stoßendes. Sie ist nicht etwas, das Gott uns für unsere Untaten nachträglich auferlegt. Es ist nichts Großes, Aufgipfelndes, Brennendes, Erstickendes an der Hölle. Sie ist einfach der Mensch selbst, der sich ganzheitlich mit dem gleichsetzt, was er selbst ist; was er kann, was er erzwingen, in sich erleben, von sich aus vollbringen kann. Es ist die Existenzweise eines Menschen, der in sich selbst zufrieden ist. Aber: eine Ewigkeit lang. Der nichts mehr hat und ersehnt als sich selbst. Hölle ist nicht eine Drohung, sondern die seinsmäßige Projektion unserer Kleinheit. Wer aber seine eigene Kleinheit tagtäglich erlebt, muß sich sagen: Ich kann in die Hölle kommen. Ich kann in mir selbst ersticken. Ich kann mich mit meiner Nichtigkeit identifizieren. Dann bin ich verloren. Gott ist ein zu großer Herr, um jemand zu verdammen. Es gibt keine Belohnung für die Auflehnung; und eine Belohnung wäre es, wenn Gott unseren Hochmut ernst nehmen würde! Es gibt keine Tragik der Hölle, weil es im Grunde keine Hölle als «Ort» gibt. Es gibt nur die Gesinnung des Herzens. Alles lebt im Himmel, weil Gott die Welt auf den Himmel hin erschaffen hat. Dieser Himmel wird aber von der inneren Gesinnung her erlebt. Wer arm geworden, kann seine Schönheit erfahren. Wer reich geblieben, muß sich mit seinem eigenen Reichtum begnügen. Niemand kann in die Hölle «kommen», nur in den Himmel. Wer den Himmel aushalten kann (wer liebend mehr empfangen und darin sich immer mehr schenken kann), ist im Himmel, lebt im ewigen Glück des Liebenkönnens, des Nicht-mehr-sich-selbst-Gehörens, des Nichts-mehr-besitzen-Müssens. Den Himmel kann nur der nicht aushalten, der nicht mehr den Mut aufbringt zu lieben.

4. Die Mitte der Welt: der Mensch

Der Mensch kann sich hinüberretten in die Ewigkeit durch die Liebe zu Gott. Sein Herz geht hinüber, jenes, was in der Liebe bejaht und begründet wird. Nicht seine Vorläufigkeit, nicht seine Zerbrechlichkeit; sondern das, was in ihm schön ist, bejahenswert und gültig. Das Herz! Dieses Herz ist das Mysterium des Menschseins, tiefer, abgründiger, umfänglicher als alles rein Geistige; geistig aufblühend, doch immer gebunden an den dichten und tiefen Abgrund der Lebensvereinzelung. Der Mensch in der ewigen Liebe Gottes (der «auferstandene» Mensch) ist die Einheit und der Gipfel aller Natur, die höchste Lebenseinigung aller kosmischen Bezüge, Zusammenordnung aller Gegensätze und Elemente. Noch nie wurde die Liebe in ihrem ewigen Bezug – leibseelisch – so ernst und radikal gedacht wie in der Lehre des Christentums über die letzten Dinge. Wer könnte die unauslotbare Tiefe der Paulusworte begreifen, daß der Heilige Geist in «unsere Herzen ausgegossen» ist; und daß der Leib (nicht unser Geist) ein «Tempel des Heiligen Geistes» ist.

Die Auferstehung Christi hat die «letzten Zeiten» eingeleitet. Um unserer Berufung, Gott zu lieben, treu zu bleiben, müssen wir schon heute leben, als seien wir bereits im Himmel: als Freunde Christi. Unermüdlich hat Christus davon gesprochen. Liebe zu sein: das ist unser Schicksal und unsere Sendung. Keine begriffliche Vollkommenheit, keine «sauber ausgearbeitete Lehre». Unter verschiedenen Namen verspricht der menschgewordene Gott uns das Leben: Himmelreich, Land der Lebendigen, vollkommene Tröstung, Erfüllung unserer Wünsche, endlose Barmherzigkeit, Mitsein mit Gott. Auch unser Weg dorthin hat es aufgezeigt: Loslösung von uns selbst, Sanftmut, menschliches Erbarmen, Reinheit, Friedensstiften,

Hunger und Durst nach «Gerechtigkeit» (nach einer Welt der Güte). All das sind Wesenseigenschaften der Liebe, durch die der Mensch sich empfängt, indem er sich selbst verschenkt. Nichts anderes hat Christus gelehrt.

LADISLAUS BOROS

Geboren am 2. Oktober 1927 in Budapest, Jesuit, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an Ordenshochschulen in Ungarn, Österreich, Italien und Frankreich und in München, wo er 1954 in Philosophie doktorierte. Er ist Lehrbeauftragter für Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät Innsbruck. Letzte Veröffentlichungen: Mysterium Mortis (Olten ^{6}1967), In der Versuchung (Olten 1967).

Luis Maldonado

Die Weiterführung der Liturgiereform

Dank den von der Römischen Kurie erlassenen neuen Instruktionen und den Weisungen der durch das «Concilium» ins Leben gerufenen «Coetus» läßt sich schon das Ende der ersten Etappe der Lieturgiereform absehen. Sie ist durch zwei grundlegende Aufgaben charakterisiert: durch die Übersetzung von Texten und die Vereinfachung von Riten.

Wie bei jedem kollektiven geschichtlichen Unternehmen ist es auch hier der Fall, daß, während einige sich noch nicht in Bewegung versetzt haben, andere bereits am Ziele sind und neue Bewegungen beginnen, um über es hinaus zu kommen. Darin liegt ein erstes Faktum, das evolutive Faktum dessen vor, was allmählich Bewußtsein anzunehmen scheint, bis es sich schließlich als unumgänglich durchsetzt. Es bringt eine praktische Folgerung mit sich, die auf dem Gebiet der Ekklesiologie schon evident ist: die Reform ist nicht ein gelegentliches Ereignis, sondern ein Dauerzustand.

Welches werden wohl die Charakteristiken der neuen Etappe sein, die vor uns liegen wird, wenn die gegenwärtige abgeschlossen ist? Es ist keineswegs schwer, auf diese Frage zu antworten. In letzter Zeit zeigt sich folgendes: Die Reform verläuft in einer besonderen Dialektik, die darin besteht, daß das, was vorher ein Status «de facto» war, in einen Status «de iure» übergeht. Es existieren somit immer zwei übereinandergelagerte Schichten: der gegenwärtige Zustand, der schon hinfällig zu werden beginnt, aber als legal gilt, und der künftige, der schon in die Wege geleitet ist, aber noch nicht in Geltung steht, keinen Rechtsschutz genießt und vielleicht auch von unlauteren Beimengungen getrübt ist, die sich mit der Zeit klären. Aus der Analyse und dem Vergleich der beiden Zustände ergeben sich Aufschlüsse über die Entwicklungslinie. Das Wort, der liturgische Text soll über den Ritus, über den Gestus den Primat haben. Dieser wird zu elementarer Einfachheit, Transparenz und evangelischer Nüchternheit gelangen.

Das große Problem ist sodann das der Texte. Die übersetzten Texte haben einen außerordentlichen Fortschritt mit sich gebracht. Wenn sie jedoch in ihrer «idealen» Blöße bleiben, stellen sie ihre äußerste Verletzbarkeit bloß. Sie sind einfach der Ausdruck bestimmter verehrungswürdiger Epochen des christlichen Glaubens, die jedoch vorbei sind und unserem jetzigen Evolutionsmoment als Gläubige fernliegen. Die alte Tradition der «Lex orandi lex credendi» wirkt hier unerbittlich und erosiv. Die liturgischen Formulare sind der Gebetsausdruck eines Glaubens, einer Spiritualität, einer Theologie. Unser Glaube, unsere Spiritualität und unsere Theologie sind heute ganz anders gelagert.

In einem Formular lassen sich, wenn auch ein wenig künstlich, drei Schichten voneinander abheben: die Worte, die Gedanken, die Struktur. Dank der Übersetzung haben wir die Worte ausgewechselt. Es naht eine neue Etappe, in der sich die Ideen wandeln, modifizieren werden. Bleiben wird die Struktur (z. B. die Anaphora, Beraka, Litaneiform usw.). Es kommt eine eminent schöpferische Periode der Komposition von Texten. In einer solchen Periode ist es sehr wichtig, auf den Geist hinzuhorchen, der in der Kirche wirkt und ihren Glauben erhellt, damit der Gebetsausdruck wirklich dem Glaubensbewußtsein entspreche.

Einige der großen Errungenschaften der heutigen Theologie und der Geschichte der Kirche unserer Zeit müssen ihren liturgischen «Niederschlag» finden: die Theologie der Welt, des Laien, der Geschichte, des Ereignisses, das neue, vertiefte Verständnis der Gnade, des Übernatürlichen, der Christologie, d. h. Christi als des Kyrios der gesamten Wirklichkeit.

Alle diese großen theologischen Errungenschaf-

ten fließen zusammen und münden in das, was sich in der folgenden Feststellung auf die Liturgie bezieht: die klassische Unterscheidung zwischen dem Profanen und dem Heiligen ist einer gründlichen Revision zu unterziehen. Es lohnt sich, dabei etwas zu verweilen. Hierin liegt der Schlüssel zum neuen Klima, das im Kommen ist. Das Heilige ist stets als das betrachtet worden, was durch und für die Gegenwart Gottes ausgesondert ist, ausgesondert aus dem, was nicht diese Gegenwart besitzt, das heißt aus dem Profanen. Heute aber haben die theologischen Studien, insbesondere K. Rahners, über das Übernatürliche[1] uns mit neuer Deutlichkeit aufgezeigt, wie sich von Christus her diese Gegenwart über den gesamten Bereich des Realen ergossen und die Schranken, die sie zu einem Stausee, zu einem umzäumten Gehege machen konnten, gebrochen hat, so daß sie nicht mehr ausschließlich das Vorrecht des Heiligen, besser gesagt, der heiligen Zone ist. In diesem Sinn kann man sagen, daß das Christentum desakralisierend wirkt. Dank der Inkarnation hat sich das menschliche Dasein in den Stoff und den konkreten Raum der geschichtlichen Manifestation Gottes verwandelt. Dank Christus ist die ganze menschliche Geschichte in die Liebe Gottes hineingezogen, aufgenommen in die absolute und unentgeltliche Präsenz des göttlichen Mysteriums (eine Präsenz, die von der, die sich von der Schöpfung «sensu puro» ableitet, von Grund auf verschieden ist; die eine ist natürlich, die andere übernatürlich).

Diese Gegenwart heiligt irgendwie das Profane und Irdische. Nicht, daß dieses aufhörte, profane Wirklichkeit zu sein, und sich in etwas Heiliges verwandelte. Es gibt ein «tertium quid»: das geheiligte und in ein heiligendes «Medium» hineingezogene Profane.

Diese Gnadengegenwart im Innern jedes Menschen, sei er nun gläubig oder nicht, die Rahner als übernatürliches Existential und transzendentales, nicht kategoriales Bewußtsein beschrieben hat, bewirkt, daß es für die Sphäre des Profanen ein anonymes Christentum gibt, oder, wie Schillebeeckx sagt, ein implizites Christentum.[2] Die konkrete Welt des Menschen als von der Kirche verschiedene Region ist inmitten ihrer Ambiguität, inmitten ihres tiefen Verhaftetseins an die Sünde objektiver, nicht sakraler, jedoch heiliger Ausdruck der Gemeinschaft der Menschen mit dem lebendigen Gott. Die Kirche hinwieder ist der direkte und sakrale Ausdruck der gleichen Wirklichkeit. Die Beziehung zwischen der Kirche und der Welt, sagt Schillebeeckx im weitern, bildet nicht einen Dialog zwischen dem Religiösen und dem Profanen, zwischen dem Natürlich-Innerweltlichen und dem Übernatürlichen. Es handelt sich mehr um einen Dialog zwischen zwei authentischen christlichen Ausdrucksformen, die beide die komplementären Elemente ein und desselben theologalen, im Mysterium Christi verborgenen Lebens sind, das heißt der kirchliche und der weltliche Ausdruck ein und derselben Gnade. Auch Rahner[3] sagt: Die Welt ist eine entnumenisierte, doch heilige Welt. Das Sakrale existiert weiterhin in den Sakramenten, in der Heiligen Schrift, in der Kirche. Doch diese heilige Wirklichkeit ist nur die reflexe Bewußtwerdung der Heiligung oder Vergöttlichung der profanen Welt, die Gott aus freiem Gnadenwillen verfügt hat.

Auch Congar hat bekannt: Wenn er heute die Frage der Beziehungen zwischen Schöpfung und Gottesreich zu behandeln hätte, so würde er eine Kritik der Kategorien des Heiligen und Profanen vornehmen. Der Grund dafür liege darin, daß es für den Christen nichts Profanes mehr gebe.[4]

Auch Chenu hat sich für die Kategorie des Heiligen *(saint)* entschieden, da diese den besonderen Charakter der dritten Position zwischen dem Profanen und dem Sakralen *(sacré)* am besten ausdrücke, wie er durch die Schöpfung, die Welt, die Geschichte in Christus und für Christus zustandegekommen sei.[5] Andere Autoren, die andere Positionen einzunehmen scheinen, gehen in Wirklichkeit nur in der Terminologie auseinander.[6] Erinnern wir uns schließlich, um nicht weiter zurückzugehen, an Teilhard de Chardin, der als einer der ersten behauptete, seit Christus sei das «chemisch» reine Profane verschwunden.[7]

Hier liegt einer der positiven Aspekte der vielleicht nicht ganz treffend als Entsakralisierung benannten Tendenz. Der Begriff ist nicht sehr glücklich gewählt. Er kann vermuten lassen, es handle sich um eine negative Aktion. Er bezeichnet jedoch im Gegenteil ein positives, revolutionär positives Faktum, das christliche Faktum, durch eine negative Konnotation.

Ohne näher auf den Gegenstand einzugehen, kann man trotzdem die heutige berühmte und aufsehenerregende Störung der «Entreligionisierung» erwähnen, die sich zum Teil mit den soeben gemachten Feststellungen trifft. Wie sie in ihrem sicherlich charismatischen ersten Hauptpromotor D. Bonhoeffer zutagetritt, erscheint sie als eine energische Reaktion gegen so viele Christen und Theologen, die die Wirklichkeit in zwei unter sich nicht zusammenhängende Sektoren aufspalten, in

einen weiteren, den der Profanität, und in einen engeren, quasi-tangentialen, den kultisch-sakramentalen. Da Bonhoeffer der «Religion», insofern diese vom Christentum verschieden (oder eine das Christentum entstellende Kraft) ist, diese Vivisektion vorwirft, wird seine Kampagne «Entreligionisierung» genannt. Er sagt: «Wie sprechen... wir ‹weltlich› von ‹Gott›, ... wie sind wir *ἐκκλησία*, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? ... ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte... sprechen.»[8] «Der Gegensatz zwischen Glaube und Religion», sagt Geffré, «geht Hand in Hand mit dem Gegensatz zwischen religiös und profan. Die Religion bringt eine Spaltung zwischen dem Heiligen und dem Profanen in die menschliche Existenz hinein, während der Glaube dem Menschen seine laikalen, weltlichen Status beläßt. Bonhoeffer sucht mit seiner Gegenüberstellung von Glaube und Religion die Opposition zwischen dem Heiligen im engern Sinn und dem pessimistisch verstandenen Profanen zu überwinden. Der Glaube schneidet die menschliche Wirklichkeit nicht entzwei in das Sakrale einerseits und das Profane anderseits, wie wenn Gott sich einzig um das Heilige interessierte. Kraft des Evangeliums ist alles heilig geworden.[9] Und Roninson sagt: «Das ist das Wesen einer pervertierten Frömmigkeit, daß der Gottesdienst zu einer Sphäre wird, in die wir uns von der Welt zurückziehen, um mit Gott allein zu sein... Damit wird das ‹Nicht-Religiöse› (mit anderen Worten: das ‹Leben›) an das *profanum* verwiesen, an das, was außerhalb des *fanum*, des Geheiligten, liegt. Der heilige Ort, an dem wir Christus begegnen, liegt dann nicht... in den alltäglichen Beziehungen des Lebens, sondern in dem gesonderten Bereich des ‹Religiösen›... Das Heilige ist das Nicht-Weltliche, das man aus dem Tempel heraustragen muß, um das Weltliche dadurch zu heiligen... und damit wären wir wieder bei dem jüdischen Verständnis vom Sakralen und Profanen, das durch die Menschwerdung Gottes erschüttert wurde, als nämlich Gott alle Dinge für heilig erklärte... Die Liturgie ist für den Christen kein ‹religiöser› Ritus, sondern die Verkündigung, die Anerkennung, das Empfangen und die Anbetung des Heiligen in, mit und unter dem Weltlichen...» Das Gebet eines Christen muß verstanden werden «als ein Durchdringen zu Gott durch die Welt hindurch.»[10]

Wir möchten unsererseits hinzufügen, daß wir nicht meinen dürfen, die Liturgie sei nichts als dies: bloße Explizitation. Sie ist sicherlich Zeichen, geschichtliches, von Christus eingesetztes Zeichen. Zum Zeichenbegriff tritt jedoch in der Tradition der der Wirksamkeit hinzu. Zeichen und Wort (beide Größen sind explizitierend) sind verursachende Quelle dessen, was sie bewirken und besagen. Der Kult explizitiert und verkündet nicht bloß die Gnade Christi, sondern bringt sie hervor, macht sie präsent. Deswegen kommt der liturgischen Handlung ein ausnehmend hoher, qualitativ besonderer Wert zu, und daher bedarf es einer besonderen Virtualität, einer «potestas», um dem Kult vorzustehen (hierarchisches Priestertum).

Von diesen theologischen «Aprioris» aus, deren man sich heute lebhaft bewußt ist, steht die Liturgie dem Leben und der Umwelt des Christen viel näher. Infolgedessen darf die liturgische Handlung in allen ihren Elementen nicht als etwas ganz anderes in Erscheinung treten, sondern muß als etwas dastehen, das innerhalb einer Diskontinuität in Kontinuität mit dem alltäglichen Leben des Gläubigen steht.

Was die theologischen «Aprioris» uns über die Liturgie sagen, wird erst recht von der Geschichte und dem biblischen Fundament der Liturgie bestätigt. Der antisegregationistische und in diesem Sinn entsakralisierende Einbruch des Christlichen in den Kult ist in folgenden Elementen festzustellen: Orte, Zeiten, Handlungen, Personen.

Der erste Punkt, der den *heiligen Ort* betrifft, ist genügend bekannt. Die Stelle über das Gespräch Jesu mit der Samariterin sagt ausdrücklich: «Es kommt die Stunde, da ihr den Vater weder auf diesem Berge noch in Jerusalem anbeten werdet», sondern «in Geist und Wahrheit» (Jo 4,21–24; 2, 19–21; Röm 9,6–13, 26–29; 11,16–24). Dank Jesu, der von jeher der Erstgeborene der Schöpfung, der Herr der Welt ist, gibt es keinen zum voraus festgelegten Kultort. Eine ähnliche Erwägung läßt sich in bezug auf eine andere entscheidende Gesetzesaufhebung durch den neuen Bund, die Aufhebung des Sabbats machen (Mk 2,27–28).

Wie es für den Christen nicht besondere heilige Orte gibt, gibt es auch nicht besondere heilige Zeiten in ausschließendem Sinne. Die eigentliche *heilige Zeit* ist das von Christus inaugurierte «Heute», die «Stunde», der «Tag», das heißt die Zeit «nach Christus» (Hebr 3,7–4,11). Der Sabbat war nur ein Schatten der Fülle, die mit Christus gekommen ist (Kol 2,16). Diese Zeit als nicht in besondere Tage zerstückelte Einheit wird bei Lukas (4,19–21) «Sabbatjahr» genannt, Jahr der Gnade, der Befreiung von aller Knechtschaft, das sich in Christus erfüllt, das heißt in Christus realisiert hat. Wir kön-

nen mit Rordorf sagen: «Wie mit dem Tempel die räumliche Beschränkung des Gottesdienstes gefallen war, so mit dem Sabbat seine zeitliche Beschränkung: Sabbat bedeutete die ganze Jetztzeit.»[11]

Heute beginnt man, sich gewisser bis jetzt nahezu vergessener Stellen bei Paulus zu entsinnen, worin sich dieser mit aller Strenge gegen solche wendet, die weiterhin besondere Tage «halten» (übersetzen wir: aussondern): «An bestimmte Tage, Monde, Festzeiten und Jahrestage haltet ihr euch... Möchte ich mich nicht vergeblich um euch bemüht haben» (Gal 4, 10–11). «Darum soll euch niemand richten... in Sachen eines Festes, des Neumondes oder Sabbats: das sind ja nur Schatten des Zukünftigen, das Eigentliche aber ist in Christus gegeben» (Kol 2, 16–17).

Die Idee des Neuen Testamentes geht dahin, daß alle Tage gleich sind, nicht als ob sie alle neutral wären, sondern im Gegenteil weil alle einen Teil des in Christus inaugurierten «ecce nunc tempus acceptabile» (2 Kor 6, 1–10) bilden.

Trotzdem ragt aus dieser nivellierenden Flut ein Wochentag hervor, der erste, der Tag des Herrn, der Tag, an dem die Auferstehung Jesu, seine Verherrlichung geschah. In welchem Sinn ragt er hervor? Nicht weil er durch Arbeitsruhe ausgesondert ist, da ja die Christen bis zum vierten Jahrhundert an diesem Tage arbeiteten, sondern weil sie an diesem Tag das Herrenmahl feiern, zur Eucharistiefeier zusammenkommen. Die Kirche hat schon seit ihrem Beginn die Eucharistie auch an andern Tagen der Woche gefeiert, zum Beispiel um des Todes der Märtyrer zu gedenken. Man sieht also: der Sonntag ist nicht ein Tag, der die Heilsintervention Gottes durch den Kult, die Vergegenwärtigung des Todes und der Auferstehung Christi unter den Gläubigen (die Messe ist dies) ausschließlich für sich beansprucht. Daraus ist zu entnehmen, daß an jedem Tag des Jahres, jedesmal, wenn sich die Menschen zur Eucharistiefeier versammeln, sich Heilsgeschichte (das heißt eine Intervention Gottes in das Leben der Menschen) vollzieht, Heilsgeschichte sich vollziehen kann. Wenn es auch einen Wochentag von besonderem Rang gibt, so hören deswegen die andern Tage nicht auf, zur Heiligung dienlich zu sein (in diesem Sinn liegt seit Christus eine Desakralisation der Zeit vor).

Doch das gewichtigste Faktum, das wir in den ersten zwei Jahrhunderten des Christentums registrieren müssen, ist das Fehlen jedes anderen Festes mit Ausnahme des Sonntags. Nicht einmal das jährliche Osterfest besteht, außer daß diejenige wöchentliche Auferstehungsfeier hervorgehoben wird, die mit dem jährlichen jüdischen Osterfest, dem Jahrestag des Todes Jesu zusammenfällt.[12] Man hält sich getreu an die Auffassung des Paulus, nicht Jahrestage, besondere Jahresperioden (Jahreszeiten), Neumonde... zu unterscheiden. Das Jahr erscheint in diesen Jahrhunderten sehr gleichmäßig, einem See mit glatter Oberfläche gleich, dessen Wasser alles überschwemmen. Erst nach und nach heben sich, wie Inseln, gewisse besonders gefeierte Tage heraus, die, untereinander verbunden, diesen feierlichen Organismus bilden, den man heute «liturgisches Jahr» nennt. Als diese Feste in Erscheinung treten, gleichen sie einander absolut. Sie feiern das gleiche: die Verherrlichung Jesu. Darum kreist jede Festfeier um die Eucharistie. Anfänglich hatten weder die Weihnachtsfeste noch die Heilige Woche noch Pfingsten die Absicht, besondere Etappen des Lebens Christi (Geburt, Erscheinung, Gethsemane, Auffahrt, Geistsendung) zu feiern; sie feierten auch nicht Jahrestage, das heißt sie entfalteten nicht die Heilsgeschichte in chronologischer Reihenfolge.[13] Man hielt sich an die von Paulus empfohlene Einstellung. Origenes sagt dies sehr klar (Contra Celsum VIII, 22): Die Christen bedürfen keiner Feste wie die Heiden. Das ganze Leben des Christen ist ein Fest, ein Sonntag, ein Ostern.[14] Weil man diese nüchterne Einstellung aufgab (schon im vierten Jahrhundert liegen Symptome dafür vor), verfiel man in Mystifikationen, die wiederum einer Entmystifikation riefen...

Was die *liturgischen Handlungen* betrifft, so kann man von einer desakralisierenden Revision insofern reden, als man dank der Konzilskonstitution über die Kirche sich wiederum daran erinnert hat, daß nicht nur das liturgisch-sakramentale Tun des Christen kultisch ist, sondern sein Leben der Liebe, des Apostolates, des prophetischen Dienstes (1 Petr 2, 4–10; Röm 15, 16–17; 1, 9–10; Phil 2, 17; 3, 3; 5, 18; Hebr 9, 4; 10, 22. 24; 12, 1; vgl. «Lumen gentium» 10; 34 und das Dekret über das Laienapostolat 3). Auch der Begriff des Kultes wird ausgedehnt und erweitert. J. Frisque schließt: «Diese biblische und konziliäre Einstellung entspricht der echten christlichen Anthropologie. Wenn die Kategorie des Kultus sich im Rituellen erschöpft, so wird die christliche Existenz in ihrer religiösen Dimension nur jener Hälfte nach gewertet, worin sie von Momenten ausdrücklichen Gebetes umrahmt ist, wie wenn sie nur so religiösen Sinn erlangen würde und im gegenteiligen Fall seiner entbehren müßte.»[15] «Bei dieser Geisteshaltung», fügt Ham-

man hinzu, «ist das Religiös-Christliche einfach etwas zum Profanen Hinzugefügtes; die Liturgie ist etwas, das in sich selbst besteht. Alles bleibt entzweigeschnitten.»[16]

Was schließlich die Personen betrifft, so mögen wir uns daran erinnern, daß im Neuen Testament nicht allein die Priester, die Pontifices geheiligte, *heilige Personen* sind, sondern alle Getauften, ja alle Menschen, insofern sie als Brüder Zeichen Christi sind (der Mitmensch als «Sakrament»).

Dies sind die theologisch-liturgischen Koordinaten des neuen Geistes, in welchem die neuen Generationen auf die liturgische Welt blicken. Noch andere Ursachen der Umstellung ließen sich anführen... So die vielen Laien, die zur «revision de vie» (gegenseitige Überprüfung der Einstellung und des Verhaltens) erzogen sind, die sie in den Lebensgeschehnissen, im Profanen und so weiter die Gegenwart Christi sehen läßt.

Als klare Folgerung für die Zusammenstellung neuer liturgischer Texte ergibt sich, daß in ihnen mehr als bis jetzt auf die zeitlichen Realitäten und auf ihren Charakter als Zeichen für die Zeiten angespielt werden sollte; sie sollten eine vom Glauben ausgehende besondere Wertschätzung des Profanen enthalten. Auch sollten sie auf ihre Weise dazu erziehen, Christus nicht nur im Kultakt im strengen Sinn als dynamische Heilskraft zu betrachten, sondern auch im andern, so man will analogen, aber doch eigentlichen und wirklichen Kult des gesamten Lebens des Gläubigen. So wird der Schritt vom Profanen zum Heiligen nicht ein Sprung ins Leere sein, sondern ein sanfter Übergang, wie die heutige Theologie dies verlangt. Darin liegt ein positiver Vorzug, der bei einigen holländischen Formularen, die in Zeitschriften veröffentlicht worden sind,[17] wahrzunehmen ist.

[1] K. Rahner, Natur und Gnade: Orientierung 14 (1950) 141–145; Natur und Gnade: Schriften zur Theologie IV (1960) 209–237.

[2] K. Rahner, Die anonymen Christen: Schriften zur Theologie VI (1965) 545–555; K. Riesenhuber, Der anonyme Christ nach K. Rahner: Zeitschr. f. kath. Theol. 84 (1964) 286–303; E. Schillebeeckx, L'Eglise et le monde: DO–C 142 (1964).

[3] K. Rahner, Der Mensch von heute und die Religionen: Schriften zur Theologie VI (1965) 13–34.

[4] Y.M.-J. Congar, Jalons pour une théologie du laicat (Paris 1964) 652, 666–668. Der Laie (Stuttgart 1957).

[5] M.D. Chenu, Die Laien und die «consecratio mundi»: G. G. Baraúna (Hrg.), De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils II (Frankfurt a. M. 1966) 289–307.

[6] J. Grand'maison, Le sacré = Le monde et le sacré I (Paris 1966); P. Audet, Le sacré et le profane. Leur situation en christianisme: Nouv. Rev. Théol. 79 (1957) 32–61; P. Audet, La revanche de Prométhé: Rev. bibl. (1966) 5–30; C. J. Geffré, Entsakralisierung und Heiligung: Concilium 2 (^{9}1966) 708–718.

[7] Teilhard de Chardin, Le milieu divin (Paris 1957) 54.

[8] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München ^{12}1964) 180, 182.

[9] C. J. Geffré, La critique de la religion chez Barth et chez Bonhoeffer: Parole et mission 31 (1965) 567–584.

[10] J. A. T. Robinson, Honest to God, zitiert nach der deutschen Ausgabe: Gott ist anders (München 1965) 91f, 101.

[11] W. Rordorf, Der Sonntag (Zürich 1962) 114.

[12] J. A. Jungmann, Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (Innsbruck 1960) 502 bis 527; C. Callewaert, Sacris erudiri (Steenbrüggen 1940) 300.

[13] R. Cabié, La Pentecôte (Paris 1960). R. Berger, Ostern und Weihnachten: Archiv f. Liturgiewiss. 8 (1963) 1–20; J. Mossay, Noël et Epiphanie en Capadocie: Noël-Epiphanie retour du Christ (Paris 1966) 232.

[14] G.C.S. 2, 1899, 239–240.

[15] J. Frisque, Composants du «culte» chrétien selon Vatican II: Paroisse et Liturgie (1966) 603–612.

[16] A. Hamman, Liturgie et apostolat (Paris 1964) 26–32.

[17] Paroisse et liturgie (1967) 241–242. Diese Anaphora interessierte viele Priester Lateinamerikas, die sie in einem Liturgiekurs studierten. Die von C. Vagaggini veröffentlichte Anaphora hingegen (Il canone della messa e la riforma liturgica (Turin 1966) 100–133, besprochen in: Liturg. Jahrbuch 17 (1967) 1–18 und in: Paroisse et liturgie (1967) 229, vermochte sie nicht zu überzeugen, obwohl sie ihre formalen Werte anerkannten. Sie nahmen die von J. A. Jungmann im Liturg. Jahrbuch, aaO., veröffentlichte Kritik voraus und empfanden den Kanonentwurf als langweilig. Vagagginis Ideen mögen angehen für einen religiösen «Olymp», der sich keine Gedanken macht über das konkrete Leben der Menschen von heute mit seinen Werten und Unwerten, seinem Licht und Schatten, seinen Ängsten und Hoffnungen. Es genügt nicht, bei der heutigen Neuschaffung von Texten einfach die alten Formulare zu kopieren und bloß gewisse formale Unzulänglichkeiten zu beheben. Ein solches Vorgehen wäre Archaismus. Daher können die neuen Texte selbstverständlich nicht von einem einzigen höchsten Organ ausgehen, so international dieses auch zusammengestellt sein mag. Den Ortskirchen muß das Recht verliehen werden, Formulare nicht nur zu übersetzen, sondern auch zu verfassen.

Neue Gedanken über dieses Thema sind zu finden in: G. Gamber, Liturgie übermorgen. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes (Freiburg i. Br. 1966).

Übersetzt von Dr. August Berz

LUIS MALDONADO

Geboren in Spanien und 1954 zum Priester geweiht. Er studierte in Comillas, Salamanca, Innsbruck und Freiburg i. Br., ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie (1956) und seit 1962 Liturgieprofessor in Salamanca. Er veröffentlichte liturgiewissenschaftliche Arbeiten und ist Mitarbeiter an: Pastoral Misionera und Phase.

Theodore Stone
Anselm Cunningham

Das Chicagoer Experiment mit einer neuen Begräbnisliturgie

Im September 1966 bildete die Liturgiekommission der Erzdiözese Chicago einen Arbeitsausschuß mit dem Auftrag, das Problem der Beerdigung in den Pfarreien im Hinblick auf Artikel 81 der Liturgiekonstitution zu studieren. Dort heißt es: «Die Totenliturgie soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken...» Zu diesem Zeitpunkt hatten in den Vereinigten Staaten nur die Erzdiözesen St. Louis und Atlanta die Erlaubnis, Versuche mit neuen Begräbnisriten durchzuführen.

Bei einer kritischen Prüfung der Versuche von Atlanta und St. Louis gewann der Arbeitsausschuß der Erzdiözese Chicago den Eindruck, als sei hier der österliche Charakter des christlichen Todes nicht genügend herausgearbeitet. Ein jüngst erschienener Artikel der Zeitschrift Worship[1] bestätigt dieses Urteil und stellt fest, die Versuche von Atlanta und St. Louis seien zwar durchaus ernstzunehmende Bemühungen um eine Erneuerung, doch fehle es ihnen an Ideen und schöpferischen Konzeptionen. Bei der Untersuchung stellte sich heraus, daß die neuen Riten der beiden Diözesen wörtliche Übernahmen aus dem Dokument der postkonziliaren Liturgiekommission zu diesem Thema darstellen. Dabei entwickelt das römische Dokument über die Begräbnisliturgie nur einen ritus typicus, das heißt es gibt Richtlinien und keine verbindlichen Anweisungen. Zweifellos gibt es Grenzen für das Experimentieren mit einem von Experten an einer Stelle der Welt entwickelten Ritus, der als Grundlage für alle Pfarreien der Welt gedacht ist; doch die Aufforderung zu ändern und schöpferisch zu werden, war zumindest im Falle Atlanta und St. Louis keineswegs so weit wie möglich befolgt worden.

1. Allgemeine Grundsätze für das Experiment

Eine weitere Aufforderung zu schöpferischer Tätigkeit auf liturgischem Gebiet wird in einer Veröffentlichung ausgesprochen, die eine Reihe von allgemeinen Grundsätzen und einführenden Richtlinien für das liturgische Experiment enthält. Sie erschien erstmals im Dezember 1966 in den Notitiae[2] und wurde im Januar 1967 für Newsletter,[3] das Organ der Bischöflichen Kommission für das liturgische Apostolat ins Englische übersetzt.

Die Ausführungen in den Notitiae stammen von P. Pierre-Marie Gy PO. und beginnen mit einer allgemeinen Umreißung des Problems: der heute schon großen Verschiedenheit der bei der Totenliturgie gebräuchlichen Riten auf der einen Seite und dem Willen des Konzils, daß die Totenliturgie «deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken und besser den Voraussetzungen und Überlieferungen der einzelnen Gebiete entsprechen» solle, auf der anderen.

Die grundlegende Verschiedenheit in der Feier der Totenliturgie reicht von dem vollen Ritus, der in drei Stufen zelebriert wird – im Hause des Verstorbenen, in der Kirche und auf dem Friedhof – bis zu dem Gottesdienst, der in manchen Ländern streng auf das Haus des Verstorbenen beschränkt bleibt.

Der Entwurf eines provisorischen römischen Begräbnisritus bildet natürlich nur den ersten Schritt, da die Vorbereitung partikulärer Rituale – vor allem auf nationaler Ebene – vom Konzil den Bischofskonferenzen überlassen worden ist (Konstitution Art. 63 b). Bei dem zentralen Ritus, mit dem hier experimentiert wird, ist letztlich bei der Planung an einen Einbau in das Rituale Romanum gedacht. Gerade als Versuch zeigt er das bewußte Bemühen, von Anfang an einen großen Spielraum in der praktischen Durchführung zu schaffen; zum Beispiel durch folgende Regelungen:

a) Alle liturgischen Texte (Gebete und Gesänge) sind so angeordnet, daß sie sich durch andere ersetzen lassen, je nachdem wie die konkreten Umstände es verlangen. Dadurch will man die Möglichkeit einer größeren Anpassung und Echtheit schaffen.

b) Mehrere Elemente oder sogar Teile des Ritus können je nach den Erfordernissen der konkreten Lage eingesetzt oder ausgelassen werden. Ein einzelnes Gebet kann etwa im Text vorgesehen sein. Zugleich aber weist eine beigegebene Anmerkung auf die Möglichkeit hin, einen Psalm oder ein zweites Gebet hinzuzufügen.

c) Es ist eine anerkannte Tatsache, daß der Gebrauch verschiedener Psalmen pastorale Schwierigkeiten bereitet. Aus diesem Grunde ist sowohl die Möglichkeit vorgesehen, solche Psalmen ganz aus-

zutauschen, als auch die spezielle Anweisung, den einen oder anderen Einzelvers auszulassen, falls die Gefahr besteht, daß er zu primitiv verstanden wird.

Die neuen Gebetstexte stammen im allgemeinen aus vorhandenen Quellen, so daß sie mit überkommenen oder nur leicht abgeänderten früheren Gebeten in harmonischer Form kombiniert werden können. An vielen Stellen sind mehrere Möglichkeiten zur Auswahl beigefügt, auf der anderen Seite aber auch bisher gebräuchliche Texte entfernt worden, wenn sie zum Geist der christlichen Hoffnung in Widerspruch stehen.

Das Consilium erwartet, daß lateinische Texte, die möglicherweise theologisch unexakt sind – zum Beispiel in den Responsorien – bei der Übersetzung richtiggestellt oder vollkommen neu gefaßt werden.

Und schließlich ist in den Richtlinien der Notitiae für das liturgische Experiment auf einen weiteren Punkt aufmerksam gemacht: daß die Texte in diesem Ritus als Beispiele dienen können, das heißt, daß die Bischofskonferenzen in regionalen Ritualen selbst verfaßte Gebete an ihre Stelle setzen können.

Eine Sonderfrage ist die der Adaptation von Riten wie der Inszenierung und Besprengung mit Weihwasser. Mancherorts mag es kulturelle Traditionen geben, die es nahelegen, solche Riten beizubehalten oder einzuführen bzw. fallen zu lassen oder die Möglichkeit irgendwelcher Ersatzriten zu studieren. Ein anderes Beispiel, wo das Konzil eine Änderung vorgeschlagen hat, ist die liturgische Farbe bei der Totenliturgie (Konstitution Art. 81). Versuchsweise sollen verschiedene Farben gewählt werden. Sind die Ergebnisse dieser Versuche ausgewertet, so wird die Angelegenheit entsprechend der Anregung des Konzils den Bischofskonferenzen überlassen.

2. Programm zur pädagogischen Vorbereitung und Auswertung

Im Licht dieser Grundsätze für ein schöpferisches liturgisches Experiment ist der «Chicagoer Ritus» vorbereitet worden. Die Mitarbeiter an diesem Ritus hoffen, daß andere Diözesen, die inzwischen den Weg für erweiterte liturgische Experimente freigegeben haben, sich mit Nutzen der Dokumente von Chicago bedienen. Wesentlich für die Durchführung und Praktizierung des Rituals sind das vorbereitende pädagogische Programm und der Plan für die nachfolgende Auswertung. Während die Vorbereitung eine solide pädagogische Arbeit erfordert, ist die nachfolgende Auswertung ungemein wichtig für die weitere Bearbeitung und Verwendung.[4]

Da das Erziehungsprogramm unbedingt der Verwendung des Ritus vorausgehen muß, ist die Chicagoer Bearbeitung noch nicht in der Praxis verwendet worden. Auch wenn die Genehmigung dazu erteilt ist, wird mit einer praktischen Verwendung vor den ersten Monaten des Jahres 1968 nicht gerechnet, weil man sich über die Bedeutung einer soliden pädagogischen Vorbereitung klar ist. Für diese Vorbereitung ist im Rahmen der Diözese an eine Reihe von Arbeitstagen über die Theologie des christlichen Sterbens gedacht. Die Teilnehmer sind Priester, Schwestern, die bei der Pfarrliturgie als Koordinatoren wirken, «funeral directors», sowie die Lektoren und Kommentatoren der Pfarrei, das heißt für gewöhnlich Laien. Für alle Teilnehmer sind schriftliche Unterlagen über die Themen «Das Ostermysterium und der Tod (The Paschal Mystery and Death)» und «Die Amerikanische Auffassung von Tod und Leben (The American View of Death and Life)» bereitgestellt worden. Ferner wird kommerziell ein 20 bis 30 Minuten dauernder Farbfilm vorbereitet, in dem der neue Versuchsritus dargestellt wird und in dem versucht ist, in schöpferischer Form den Symbolreichtum des Ritus selbst herauszuarbeiten. Man hofft, daß der Film sich für die Fernsehübertragung und zur Vorführung in allen Diözesen des Landes eignet.

Die Pfarrgemeinden der Erzdiözese Chicago, die diesen Ritus zu übernehmen wünschen und die grundlegenden Voraussetzungen erfüllen, werden in weitere Studien- und Auswertungsprogramme eingeschaltet. Chicago hat das Glück, über Fachinstitute wie das National Opinion Research Center (Nationales Zentrum der Meinungsforschung) und örtliche katholische Universitäten wie die Loyola University zu verfügen. Man rechnet damit, daß Mitglieder solcher Institute die Auswertung der Erfahrungen in die Hand nehmen. Berichte über die Entwicklung und alle Ergebnisse der Auswertung werden an die Bischöfliche Kommission für das Liturgische Apostolat geschickt als Unterlagen für weitere Untersuchungen und zur Ausarbeitung von Empfehlungen und Richtlinien.

3. Beschreibung des Chicagoer Versuches

Im folgenden soll der Chicagoer Versuch in seinen Grundzügen dargestellt werden. In Chicago ist es

Brauch, daß eine Totenmesse und ein Gottesdienst auf dem Friedhof gefeiert wird und daß ein Priester der Pfarrei die Totenwache hält. Das neu entworfene Ritual sieht dementsprechend drei Teile vor: die Totenwache, den Gottesdienst in der Kirche und den Gottesdienst auf dem Friedhof.

Zunächst ergeben sich einige grundlegende Gedanken dazu. Ein solcher Ritus muß berücksichtigen, daß ein harmonisches Gleichgewicht geschaffen werden muß zwischen dem menschlichen Kummer und der Trauer der Hinterbliebenen über ihren Verlust auf der einen Seite und dem Trost, der ihnen durch die Auferstehungsverheißung Christi geboten ist, auf der anderen. Der Chicagoer Versuch bemüht sich, den Ton auf den zweiten Aspekt zu legen, dabei jedoch die menschlichen Regungen der Hinterbliebenen zu achten.

Unnötige Verdoppelungen von Zeichen oder Gebeten sind vermieden. Das pädagogische Vorbereitungsprogramm will versuchen, die Priester dazu zu veranlassen, daß sie auf die Vermeidung solcher Verdoppelungen achten (indem sie bestimmte Entscheidungen treffen), soweit nicht pastorale Erwägungen etwas anderes nahelegen.

Man ist sorgsam darauf bedacht gewesen, den Ritus so aufzubauen, daß er sich auf einen Höhepunkt hin bewegt: angefangen von der Totenwache, bei der Trauer und Verlust anerkannt werden – über die Einholung des Toten an der Kirchentüre zur Erinnerung an den Tag seiner Taufe – die eucharistische Liturgie, welche die Eucharistie zu Tod und Leben des Christen in Beziehung setzt – die letzte commendatio als geeignetes Präludium für die Prozession zum Friedhof, die als Sinnbild für den Triumph über den Tod dienen soll – bis hin zur Zeremonie auf dem Friedhof, in der die Blicke der Hinterbliebenen auf die Auferstehung und Parusie gelenkt werden.

a) Die Totenwache

Die Vigilfeier zur Totenwache ist ein aus Lesungen und Gebeten zusammengesetzter Gemeinschaftsgottesdienst. Vervielfältigungen der Gottesdiensttexte sollten im Vorzimmer zum Aufbahrungsraum verteilt werden. Der Priester erscheint in der Regel in bürgerlicher Kleidung, nur mit einer schmalen Stola, für die als Zeichen des Mitgefühles mit den Leidtragenden und als Kontrast und Vorspiel für das Weiß des Totenamtes die violette Farbe empfohlen wird. Der Priester kann einen der anwesenden Laien bitten, mit ihm zusammen die Verkündigung des Wortes Gottes in den Lesungen zu übernehmen. Vorgeschlagen für die Vigilfeier sind Lesungen aus Ezechiel 37,12–14; Geheime Offenbarung 21,2–5 und aus dem Johannesevangelium 16,20–22. Doch kann der Priester durchaus andere Lesungen nehmen, wenn er es wünscht. Zwischen den Lesungen werden Responsorialpsalmen eingeschaltet. Hierzu sind vorgeschlagen: Psalm 129 mit einem Kehrvers und Psalm 50,1–7, 12–14. Ferner wird im Anschluß an die Schriftlesungen eine Homilie über das christliche Sterben empfohlen, verbunden mit dem Gebet des Herrn und einem Gebet der Gläubigen.[5]

b) Der Gottesdienst in der Kirche

Die Zeremonie der Einholung des Toten an der Kirchentüre geschieht unter Symbolen, die an die Taufe des Christen erinnern: Weihwasser, weißes Tuch über dem Sarg, Osterkerze. Gerade an dieser Stelle wird die Schlichtheit und der Reichtum des Ritus in großartiger Form sichtbar in der Lenkung der Aufmerksamkeit auf die wesentlichen, hauptsächlichen Symbole unserer persönlichen Teilnahme am Ostermysterium.

Die Prozession zur Einholung des Toten wird eröffnet von Ministranten, von denen einer ein Prozessionskreuz, der andere die Osterkerze trägt. Mit einer weißen Kasel bekleidet, geht der Priester an die Kirchentüre, um den Leichenzug einzuholen.

«Ich segne dich, N. mit geweihtem Wasser, das an den Tag deiner Wiedergeburt im lebendigen Wasser der Taufe erinnert, den Tag, von dem der hl. Paulus geschrieben hat: ‹Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Jesus Christus getauft worden sind, auf seinen Tod getauft wurden? Begraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe auf den Tod, damit wir, gleich wie Christus von den Toten auferweckt wurde, durch die Herrlichkeit des Vaters, in der Neuheit des Lebens wandeln sollen. Denn wenn wir durch die Angleichung an seinen Tod mit ihm verwachsen sind, dann werden wir es auch durch die Auferstehung sein.›» (Röm 6,3–5.)

Danach wird von den Ministranten, die es getragen haben, ein weißes Tuch – geschmückt mit Symbolen der Auferstehung Christi – über den Sarg bereitet, so daß es ihn vollkommen bedeckt.

Die ursprüngliche Bedeutung des Introitus der Messe als Einzugslied kommt herbei wieder voll zum Tragen und wird gesprochen oder gesungen, während Kreuz, Osterkerze, Ministranten und Zelebrans mit der Prozession der Gläubigen zum Altar ziehen.

Von wesentlicher Bedeutung für den Sinn dieses Versuches ist das weiße Meßgewand während der Totenliturgie – und zwar, um den Tod des Christen zu seiner Taufe in Beziehung zu setzen und ihm das Zeichen des Triumphes Christi über den Tod aufzuprägen. Es bleibt dem Zelebrant überlassen, welche von den zehn Episteln und zehn Evangelien er in einer für den liturgischen Gebrauch zugelassenen Übersetzung verwenden will; doch kann er auch eine andere Lesung wählen, wenn sie für den konkreten Anlaß besser geeignet ist. Die Liturgische Kommission der Erzdiözese von Chicago hat ein Lectionarium mit den Gesängen des Propriums, einer Auswahl von Episteln und Evangelien und den übrigen wechselnden Teilen der Messe zusammengestellt.

Eine Sammlung aufeinander abgestimmter Gemeindegebete, Gabengebete und Schlußgebete ist für besondere Anlässe bereitgestellt worden, so zum Beispiel für den «Fall eines plötzlichen Todes»:

Tagesgebet:

Gott, der du immer großzügig und freigebig schenkst, wir versammeln uns heute, um dich im Namen deines Sohnes zu bitten: Nimm N. in die Herrlichkeit deines Reiches auf, wie du allen verheißen hast, die an dich glauben. Durch Jesus Christus unseren Herrn...

Gabengebet:

Nimm an, himmlischer Vater, diese Gaben im Namen deines Sohnes, dessen Auferstehung uns Hoffnung schenkt. Möge N.'s jäher Tod ein Zeichen dafür sein, wie unerwartet uns allen deine Gaben und Geschenke kommen. Durch Jesus Christus unseren Herrn...

– oder «Für eine Ordensschwester»:

Tagesgebet:

Gott, du gibst ewiges Leben denen, die dich lieben: Schaue gnädig auf diejenigen, die ihre Liebe zu dir im feierlichen Bekenntnis versprechen, vor allem auf N., deine Tochter, deren Leben in Gemeinschaft ihrer Schwestern ein Zeichen ihrer Liebe zu dir war. Durch Jesus Christus unseren Herrn...

– oder «Für einen Familienvater»:

Tagesgebet:

Gott, unser Vater, der du uns immer liebst, wir versammeln uns heute, um N.'s, eines irdischen Vaters deiner Kinder zu gedenken. Möge seine Fürsorge für seine Familie als Zeichen deiner ewigen Fürsorge für uns alle dienen. Durch unseren Herrn Jesus Christus...

In Anbetracht des österlichen Charakters der Messe wird ein Graduale und ein Alleluja gesprochen oder gesungen. Der Traktus und die Sequenz (Dies Irae) entfallen.

Die Homilie ist obligatorisch und nicht dem Ermessen des Priesters überlassen. Sie soll kein Lob auf den Verstorbenen sein. Verbunden mit der Auswahl der Lesungen bietet sie noch bedeutend mehr Gelegenheiten für eine Vielfalt in der Verkündigung und konkreten Anwendung der göttlichen Botschaft von der Bedeutung des Todes und des ewigen Lebens.

Eine weitere bemerkenswerte Änderung im Meßritus ist der Einbau der Inzensierung in den Rahmen der Gabenbereitung und ihre Auslassung bei dem Ritus nach der Messe, zur Vermeidung unnötiger Verdoppelungen. Die ehemalige «Absolution» wird heute in Übereinstimmung mit dem römischen Dokument «Letzte Anempfehlung (Ultima recommendatio)» genannt. Ein Responsorium und Einleitungsgebet sind direkt dem römischen Dokument 117 entnommen. Eingeschlossen ist eine einfache Litanei, welche die Hauptgedanken des – heute abgeschafften – Libera zum Ausdruck bringt, jedoch mit einer besseren Beziehung unserer «Befreiung» auf die Kraft des Mysteriums Christi.

Bei der Prozession zum Friedhof – d. h. dem Teil von ihr, der innerhalb der Kirche stattfindet – werden Kreuz und Osterkerze vorangetragen. Dieses Symbol des Triumphes Christi über Tod, Sünde und Grab erinnert an unseren symbolischen Triumph, der uns durch die Dunkelheit zum Licht führt am Karsamstag.

c) Der Gottesdienst auf dem Friedhof

Die hier verwandten Lesungen aus dem Evangelium (Jo 14,1–6; Jo 12,23–26; Jo 17,24–26 oder Apk 21,2–5), die Psalmen (z. B. 22; 26; 41; 102; 113; 114; 129), das Wechselgebet und die Versikel sind so ausgewählt, daß sie die ewige Vereinigung des Verstorbenen mit dem auferstandenen Christus zum Ausdruck bringen. Der Ton liegt daher hier nicht so sehr auf der menschlichen Trauer, sondern stärker auf der aufrichtigen Freude, die der Tod eines guten Christen in den Herzen derer auslöst, die ihn nur für eine Zeit – und nur an Gott «verlieren». Diese Idee des Abschiednehmens ist einem

heidnischen Brauch entlehnt, weil es sich hier um einen zutiefst menschlichen Akt handelt. Doch ist es nicht allein ein Abschiednehmen der Gemeinschaft, sondern eine «Anempfehlung», eine «commendatio». Beim Gottesdienst auf dem Friedhof, dem Anempfehlungs- oder Abschiedsritus, hat man den Gesang des Benedictus fallen gelassen; statt dessen wird eine kurze Litanei vorgeschlagen mit dem gemeinsam gebeteten Vaterunser zum Abschluß.

[1] Tegels, Aelred, The New Funeral Rites: Worship XL (Dezember 1966) 658–661.

[2] Notitiae ist eine Reihe von Berichten, herausgegeben vom Consilium zur Durchführung der Liturgiekonstitution (Postkonziliare Liturgische Kommission). (Vgl. Notitiae 2 [1966] 353–363.

[3] Bischöfliche Kommission für das Liturgische Apostolat: Newsletter III (Januar 1967) 1–3.

[4] Bischöfliche Kommission für das Liturgische Apostolat: Newsletter III (Februar 1967) 4.

[5] Das römische Dokument verlangt eine Homilie (12), das Gebet des Herrn (13) und das Gebet der Gläubigen (117).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

THEODORE STONE

Geboren am 14. Juni 1926 in Chicago, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte am Seminar St. Mary of the Lake, ist Master of Arts und Lizentiat der Theologie, Direktor des Zentrums der Confraternity of Christian Doctrine und Mitglied der Subkommission für liturgische Anpassung, veröffentlichte: Pastoral Catechetics (New York 1964) und World (Chicago 1967), einen Kommentar zur Konstitution Gaudium et Spes.

ANSELM CUNNINGHAM

Geboren am 24. Mai 1936 in Milwaukee (USA), Dominikanerin. Sie studierte am Rosary College, an den Universitäten Illinois und Loyola und ist Master of Arts. Sie ist verantwortlich für die Information und Koordination der Programme der religiösen Erziehung für den Klerus der Erzdiözese Chicago.

Heinrich Rennings

Streiflichter zur Reform der Begräbnisliturgie

Die Befürchtungen mancher Pessimisten haben sich nicht bewahrheitet: Die Liturgie wird nicht hinter verschlossenen Türen allein von einigen Fachleuten reformiert. Während die gottesdienstlichen Reformen in den fünfziger Jahren weithin unter Ausschluß der Öffentlichkeit an den Schreibtischen einiger Liturgiewissenschaftler erarbeitet und dann dem zwar dankbaren, aber überraschten Klerus und Volk präsentiert wurden, hat sich der «Rat zur Ausführung der Liturgiekonstitution» in steigendem Maß um ausreichende Information bemüht. In der Tat ja auch der einzige Weg, um die Reform zu einem Werk der ganzen Kirche zu machen, wie das der Präsident des Consilium, Kardinal Lercaro, in seinem Brief an die Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen vom 30.6. 1965 wünschte! Wenn trotzdem noch manche berechtigte Erwartungen bezüglich rechtzeitiger und genauer Unterrichtung der Öffentlichkeit bisher unerfüllt blieben, liegt das weniger an dem mangelnden guten Willen des Consilium als wohl mehr an den ihm vorgegebenen Arbeitsbedingungen innerhalb der römischen Kurie. So wissen beispielsweise selbst die Mitglieder des Consilium manchmal nicht, ob und welche Änderungen an einem von ihnen verabschiedeten Text vor der Veröffentlichung noch vorgenommen werden.

Zum Zweck der allgemeinen Unterrichtung brachten die *Notitiae*, das monatliche Publikationsorgan des Consilium, schon im Dezember 1966[1] eine ausführliche Beschreibung des neuen Begräbnisritus für Erwachsene. Der französische Autor, Dominikanerpater P.-M. Gy, ist Leiter der Studiengruppe 23, die den Entwurf der neuen Erwachsenenbegräbnisliturgie in ihren Grundzügen erarbeitet hat.[2] Entgegen der anfänglichen Auffassung, nach welcher während der Dauer der Erprobungszeit kein Meinungsaustausch über die «ad experimentum» eingeführten Riten in der Öffentlichkeit stattfinden sollte, druckten die Notitiae auch einige erste Erfahrungsberichte ab.[3]

1. Anpassung nur durch Auswahl?

Einer der Grundsätze der Konzilskonstitution verlangt für die Liturgiereform, daß die gottesdienstlichen Ordnungen (Riten) «der Fassungskraft der Gläubigen» angepaßt sein sollen (Art. 34). Diese Fassungskraft ist nun gewiß sehr unterschiedlich je nach Alter, Milieu, Lebensverhältnissen und dem Grad des Glaubensverständnisses (vgl. Art. 19). Die Berücksichtigung solcher verschiedenen Umstände verbietet einen uniformen und starren Ritus.

Außer der Anpassungsmöglichkeit an die Einzel-

nen verlangt das Konzilsdokument nachdrücklich eine Adaptation an die jeweilige gottesdienstliche Gemeinschaft, an das Brauchtum und die Eigenart der Regionen und Völker (vgl. Art. 37f). Daraus ergibt sich wiederum eine notwendige Variabilität der liturgischen Ordnungen, wofür Art. 39 und 40 der Konstitution Richtlinien enthalten.

Der Entwurf des Begräbnisritus entspricht diesen Forderungen dadurch, daß er eine Fülle von Variationen anbietet. So sind beispielsweise drei allgemeine Grundformen vorgesehen. Die erste Grundform hat drei Orte für die gottesdienstlichen Versammlungen (Haus des Verstorbenen, Kirche, Friedhof); die zweite hat nur zwei Stationen: Friedhofskapelle und Grab. Die dritte Grundform sieht nur einen einzigen Ritus vor, nämlich im Haus des Verstorbenen. Innerhalb der einzelnen Grundformen kann unter den zahlreich angegebenen Orationen, Psalmen, Lesungen, Antiphonen usw. ausgewählt werden. Die kurze Rubrik «vel» oder «ad libitum alia» – die in den liturgischen Büchern der alten Zeit so häufig, in denen der Trienter Liturgiereform so selten zu lesen waren – schaffen eine erheblich erweiterte Flexibilität der Riten.

Doch stellt sich die Frage: Genügt die bloße Möglichkeit, unter mehreren Formularen des Rituale Romanum auswählen zu können, für eine wirkliche Übereinstimmung der Liturgie mit der jeweiligen Situation? Die Verfasser des Begräbnisritus «ad experimentum» antworten darauf verneinend. Der Bericht in den Notitiae macht ausdrücklich darauf aufmerksam,[4] daß die Bischofskonferenzen in die Begräbnisliturgien der regionalen Ritualien neue Texte aufnehmen können, d. h. solche, die im Modellritus des Rituale Romanum nicht enthalten sind. Wenn die Texte des Rituale Romanum Muster für die Eigentexte der teilkirchlichen Ritualien sein sollen, heißt das nicht, die regionalen liturgischen Texte sollten das Muster nur abwandelnd imitieren; vielmehr muß die Musterhaftigkeit eines neuen Rituale Romanum in seiner Verwirklichung der Grundsätze der Liturgiekonstitution gesehen werden. Es ist also denkbar – und in manchen Fällen notwendig –, daß die Begräbnisliturgie eines regionalen Ritenbuches mit dem neuen Ritus des Rituale Romanum nur den Geist und die Prinzipien der liturgischen Erneuerung gemeinsam hat, nicht aber die Texte.

Mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich jedoch schon jetzt bezweifeln, ob eine solche Benutzung der vom Konzil eröffneten Möglichkeiten ausreicht, um eine wirkliche Kongruenz zwischen den liturgischen Ordnungen und der jeweiligen Situation des Begräbnisses herzustellen, vor allem hinsichtlich der Texte der Orationen. Ob die Orationen nun die eines neuen Rituale Romanum oder Eigentexte eines regionalen Rituale sind – in beiden Fällen wird für die Adaptation an die Situation eine Auswahl aus einer vorgegebenen Textsammlung angeboten. Ohne Zweifel ist das zunächst eine erfreuliche und nicht geringzuschätzende Bereicherung; sie geht über das Angebot des bisherigen Rituale Romanum hinaus, das bekanntlich die Verwendung angepaßter Texte nur noch in einem kleinen Ausmaß erhalten hatte.[5] Aber kann man von einer vorgegebenen Textsammlung erwarten, daß sie wirklich für alle Situationen passende Vorlagen enthält? Aus der Erfahrung mit einer großen Zahl von Gebetsformularen in den Begräbnisagenden der Evangelischen Kirche urteilt F. Schulz: «Das berechtigte Bemühen, beim Gebet jeweils den bestimmten unverwechselbaren Fall zu bedenken, wird nicht dadurch befriedigt, daß man eine Unzahl von kasuistisch geordneten Gebeten abdruckt (die dann doch nicht genau passen werden), sondern dadurch, daß der Prediger ein (vorbereitetes) freies Gebet spricht.[6] Die Textsammlung in einer solchen Agende erfüllt demnach den Zweck, Vorlagen zu bieten, an denen man sehen kann, wie ein geeignetes Gebet etwa lauten könnte; gelegentlich wird man eine der Vorlagen auch wörtlich übernehmen können. Eine Verpflichtung zur Benutzung der Texte aus den Vorlagen besteht aber nicht. Dem Leiter der gottesdienstlichen Feier obliegt es, die jeweilige Situation zu erkennen und sie im Gebet – unter Wahrung aller Eigentümlichkeiten des kirchlich-amtlichen, d. h. liturgischen Betens – auszusprechen.

Die weitere Entwicklung der Liturgiereform in der katholischen Kirche wird bei ihrem Bemühen um eine Kongruenz von Liturgie und Situation früher oder später ähnliche Lösungen in Betracht ziehen müssen. Sie setzt allerdings Vorsteher der gottesdienstlichen Zusammenkünfte voraus, die dazu ausgebildet und befähigt sind. Aber wenn wir heute von einem Priester erwarten, daß er selbst eine Predigt verfassen kann – sollte es nicht einmal eine Generation von Geistlichen geben können, die selbst ein liturgisches Gebet zu verfassen imstande sind?

2. Psalmen und Lobgesänge und geistliche Lieder

Der Entwurf des neuen Begräbnisritus sieht an zahlreichen Stellen Psalmengesang vor. Der ausgiebige Gebrauch des Psalteriums wird mit der

Feststellung begründet, «nächst der Darbringung des eucharistischen Opfers habe die Kirche nichts Heiligeres zu eigen als das Psalmengebet, nichts Kräftigeres, um den Schmerz auszudrücken, nichts Wirksameres, um die Hoffnung zu stärken».[7] Auch wenn man dieser Begründung eine gewisse rhetorische Übertreibung nachsieht, enthält sie die Gefahr, einen übermäßigen Gebrauch der Psalmen theoretisch rechtfertigen zu wollen.[8] Der Hinweis in den Rubriken des neuen Ritus, wonach die angegebenen Psalmen ausgetauscht und einzelne aus pastoralen Gründen weniger geeignete Verse ausgelassen werden könnten, ist erfreulich und hilfreich; diese Rubrik löst aber das eigentliche Problem nicht. Es liegt darin, daß die Begräbnisliturgie sich für die Gesangsteile nicht auf die Psalmen beschränken darf, sondern Platz bieten muß für den ganzen Reichtum der verschiedenen Arten liturgischer Texte, Gesangsweisen und auch reiner Instrumentalmusik. Wer einmal erlebt hat, wie am offenen Grabe ein mehrstimmiger Sängerchor und die Gemeinde zusammen das Lied «O Haupt voll Blut und Wunden» gesungen haben (mit der Strophe: «Wenn ich einmal soll scheiden, so scheide nicht von mir; wenn ich den Tod soll leiden, so tritt du dann herfür! Wenn mir am allerbängsten wird um das Herze sein, so reiß mich aus den Ängsten kraft deiner Angst und Pein»), der wird feststellen, daß es neben den Psalmen in einer Liturgie für die Menschen unserer Zeit aus aller Herren Ländern Platz geben muß für Texte, die unmittelbar zugänglicher sind als die Gebete des alten Bundesvolkes.[9]

Die Instruktion über die «Musik in der Liturgie» vom 5. 3. 1967 erwartet, daß für die Liturgie der Sakramente und Sakramentalien «geeignete Musik zur Verfügung stehen soll, die feierlichere Formen des Gottesdienstes auch in der Muttersprache ermöglicht» (Nr. 45); ebenfalls ist an reine Instrumentalmusik bei solchen Anlässen zu denken (Nr. 62–67).[10] Konkrete Hinweise dafür kann ein Einheitsritus für die ganze lateinische Kirche natürlich nicht enthalten; das ist Aufgabe der teilkirchlichen Ritualien. Doch wäre zu bedenken, ob nicht auch das Rituale Romanum in seinem Modellritus für ein Begräbnis solche Möglichkeiten vorsehen muß, wenn es sich nicht dem Vorwurf einseitiger Festlegung auf Psalmen und einer amusischen Mentalität aussetzen will. Statt – oder neben – einer Aufzählung immer weiterer Psalmen sollte daher kurz die Funktion und Eigenart der Gesangsteile herausgestellt werden (vgl. Musikinstruktion vom 5. 3. 1967, Nr. 6). Die Bearbeiter der teilkirchlichen Ritualien hätten dann eine Leitlinie für entsprechende Adaptationen.

3. Handlungsunfähige Feiergemeinschaften bei einem Begräbnis

Die neuen liturgischen Ordnungen werden mit Recht als Feiern einer Gemeinschaft konzipiert, die in verschiedene Dienste und Ämter gegliedert ist. Vorsteher, Vorsänger, Lektor und tätig teilnehmende Gemeinde sind primäre Funktionsträger des liturgischen Handelns. Die neue Begräbnisliturgie weist jedem dieser Funktionsträger seine Aufgabe zu. Voraussetzung für einen sinnvollen Vollzug der neuen Ordnung ist natürlich, daß handlungsfähige Funktionsträger bei der liturgischen Feier anwesend sind. Ohne sie kann es keinen Gottesdienst einer christlichen Gemeinde im Geist der liturgischen Erneuerung geben. Wenn viele Gemeinden heute in diesem Sinn noch nicht voll handlungsfähig sind, ist es eine dringende pastoralliturgische Aufgabe, sie dahin zu führen. Es wäre eine falsche Lösung, neue liturgische Ordnungen zu schaffen, die von den Verhältnissen einer liturgisch handlungsunfähigen Gemeinde ausgingen.

Nun ergibt sich aber gerade für das Begräbnis ein spezielles Problem. Der Entwurf «ad experimentum» macht selbst darauf aufmerksam, daß anläßlich einer Beisetzung oft Nichtkatholiken oder Katholiken, die selten oder nie an der Eucharistie teilnehmen oder gar den Glauben verloren zu haben scheinen, bei den liturgischen Feiern zugegen sind. In manchen Ländern sind die Fälle nicht selten, in denen die Feiergemeinschaft überwiegend oder vielleicht sogar fast gänzlich aus unkirchlichen Teilnehmern besteht. Ein gegliedertes liturgisches Handeln ist dann nicht möglich. Einer tätigen Teilnahme sind sehr enge Grenzen gesetzt, wenn die Versammlung nicht einmal das Vaterunser gemeinsam sprechen kann. Die Unfähigkeit der Versammelten, sich an Wechselgebeten, Dialogen, Salutationen, Fürbitten, Antiphonen, Responsorien usw. zu beteiligen, erlaubt bei solchen Gelegenheiten keine liturgische Ordnung, die auf einer solchen Teilnahme beruht.[11] Man kann W. Lotz zustimmen, wenn er sagt: «Es verbietet sich die Anwendung von gottesdienstlichen Formen, die von den Versammelten nur als fremdartige Floskeln oder als eine gewaltsam aufgezwungene Liturgie aufgefaßt werden können.»[12] Es stellt sich also das Problem einer Liturgie, bei der wichtige Träger des Handelns – vielleicht sogar alle mit

Ausnahme des Vorstehers – ausfallen. Diese Situation ist nicht neu. Sie war ein Kennzeichen für viele Gottesdienste bis zur liturgischen Erneuerung. Neu ist aber, daß die frühere Lösung des Problems nicht mehr akzeptabel erscheint. Sie bestand nämlich darin, daß der Vorsteher oder eventuell noch ein weiterer Funktionsträger alle übrigen ausfallenden Rollen übernahmen. Wer mit guten Gründen die Kumulation der verschiedenen Rollen auf eine Person[13] mit dem Geist der Liturgiekonstitution für unvereinbar hält, kann in dem hier behandelten Fall die Lösung nur darin sehen, eine Begräbnisliturgie zu entfernen, die von vornherein lediglich das Handeln der tatsächlich vorhandenen Funktionsträger vorsieht. Der «Ordo Exsequiarum pro adultis» ad experimentum bietet dafür einiges Material; aber man hat nicht den Eindruck, daß das Problem genügend berücksichtigt wäre. Die missionarische Verantwortung des Leiters eines solchen Begräbnisgottesdienstes gegenüber den Anwesenden wird sich ja nicht nur in der Predigt (die Verkündigung an Nichtkatholiken und Katechumenen sein muß) ausdrücken wollen, sondern den Ritus als ganzen prägen müssen.

4. Tradition und Gegenwart

Die Beschreibung des Begräbnisritus in den *Notitiae* teilt mit, daß für die Texte der Orationen, Lesungen und Gesänge im allgemeinen die in den liturgischen Büchern des römischen Ritus vorhandenen beibehalten worden sind, teilweise mit kleineren Änderungen und unter Anreicherung aus älteren liturgischen Quellen.[14] Man könnte ein solches Vorgehen mit der Forderung der Liturgiekonstitution begründen, nach welcher die neuen Formen aus den schon bestehenden organisch herauswachsen sollen (Art. 23). Doch ist zu fragen, ob der – durchaus notwendige – Zusammenhang mit der Vergangenheit am ehesten dadurch gewahrt wird, daß man einfach Texte aus der Tradition weiterbenutzt. Diese Texte wurden doch einst geschaffen oder (aus der Bibel) ausgewählt, weil sie den Menschen der damaligen Zeit die Glaubenswirklichkeit in einer ihnen verständlichen Art ausdrückten. Ergibt sich nun die Kontinuität mit der Tradition dadurch, daß man bloß alte Texte übernimmt, oder nicht vielmehr dadurch, daß man das gleiche Kriterium anwendet, das die Tradition geschaffen hat? Dann müßte man als Kriterium gelten lassen: Bringen die Texte einer erneuerten Liturgie dem Menschen unserer Zeit die gemeinten Glaubenswirklichkeiten nahe und erschließen sie sie ihm? Ist sein christliches Empfinden, Fühlen, Denken, Hoffen darin ausgedrückt? Die Unveränderlichkeit der Glaubenswirklichkeit erfordert keinesfalls unveränderliche liturgische Texte. Diese schwierige Aufgabe der Erarbeitung neuer Texte läßt sich nicht gänzlich auf die Bearbeiter der regionalen Ritenbücher abwälzen. Denn das *Rituale Romanum* soll ihnen ja nicht zeigen, wie der lateinische Ritus einmal gebetet hat, sondern wie er heute betet! Je besser diese Aufgabe in den Modellen des *Rituale Romanum* selbst geleistet wird (nicht aus dem bloßen Wissen des Liturgiehistorikers, sondern mehr noch aus der Spiritualität der Gegenwart), um so mehr besteht die Aussicht, daß das neue *Rituale Romanum* kein bloßes Produkt des Gelehrtenfleißes bleibt, sondern die teilkirchlichen Liturgien inspiriert und auf diese Weise die «unitas substantialis» (vgl. Liturgiekonstitution Art. 38) des römischen Ritus erhält.

[1] Notitiae 2 (1966) 353–363; vgl. die Auszüge im Artikel von Th. Stone und A. Cunningham in diesem Heft von Concilium.

[2] P. Gy hat auch das Kapitel «Der Tod des Christen» im Handbuch der Liturgiewissenschaft «L'Eglise en prière» verfaßt.

[3] Notitiae 2 (1966) 363; 3 (1967) 155–164. [4] aaO. 356.

[5] Beispielsweise im Officium Defunctorum (Tit. VII, Cap. IV). Die Oration wird abgewandelt, je nachdem ob es sich um den 3., 7., 30. Tag nach dem Begräbnis oder den Jahrestag handelt. Bezeichnend für eine klerikalistisch-hierarchistische Liturgie waren die Textvarianten bezüglich der Person des Verstorbenen: 9 Variationen für einen Geistlichen (Pro Summo Pontifice; Episcopo; Episcopo Cardinali; Presbytero Cardinali, qui episcopali dignitate auctus fuerit; Presbytero Cardinali, qui episcopali dignitate auctus non fuerit; Diaconi Cardinali, qui fuerit Sacerdos; Diaconi Cardinali, qui in Ordine Presbyteratus nun fuerit constitutus; Pro defuncto Sacerdote; itam alia); bei den Laien gab es lediglich einen Toten; eine Tote; Brüder, Verwandte und Wohltäter; Vater und Mutter.

[6] F. Schulz, Die evangelischen Begräbnisgebete des 16. und 17. Jahrhunderts: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 11 (1966) 1.

[7] Notitiae 3 (1967) 164.

[8] In der Einleitung zu der in Verbindung mit der Evangelischen Michaelsbruderschaft von W. Lotz herausgegebenen «Begräbnisagende» (Kassel 1962) wird im Hinblick auf Erfahrungen im deutschen Protestantismus sogar die Meinung vertreten: «Eine gesungene oder im Wechsel gesprochene Psalmodie kommt bei einem Begräbnis im allgemeinen kaum in Frage.» Trotzdem möchte Lotz nicht auf den Psalter verzichten.

[9] Dieses Desiderat wird auch in einem Erfahrungsbericht über die probeweise Verwendung des neuen Entwurfs aus London (Canada) angemeldet: Notitiae 3 (1967) 164.

[10] Das Verbot reiner Instrumentalmusik im Totenoffizium und in der Eucharistiefeier für Verstorbene (nicht für die Begräbnisliturgie als solcher) in Nr. 66 der Instruktion ist schlecht mit Art. 120 der Liturgiekonstitution zu vereinbaren, der solche Entscheidungen den Bischofskonferenzen überlassen wollte. Überdies liegt dem Verbot doch wohl eine Verkennung der Funktion der liturgischen Instrumentalmusik zugrunde.

[11] Davon zu unterscheiden ist die Situation bei der Begräbnisliturgie einer christlichen Feiergemeinschaft. Ein Außenstehender

(Nichtkatholik, entfremdeter Katholik u.ä.) weiß sich dann als Fremder bei einer Familienfeier anwesend, deren Stil und Bräuche ihm nicht alle verständlich sind, die er aber als Gast respektiert.

[12] aaO. 6.

[13] Extremfall dieser Kumulation ist die mit päpstlichem Indult sogar ohne Meßdiener gehaltene eucharistische Versammlung (Meßzelebration) eines einzelnen Priesters.

[14] Notitiae 2 (1966) 355.

HEINRICH RENNINGS

Geboren am 9. Juli 1926 in Moers, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte in Münster und Innsbruck und am Institut Supérieur de Liturgie in Paris, ist Doktor der Philosophie (1952) und der Theologie (1965) und seit 1966 Lehrbeauftragter am Liturgischen Institut Trier. Er veröffentlichte: Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Messe (Münster 1962), Kommentar zur Instruktion «Inter Oecumenici» (Münster 1965) und arbeitet am Liturgischen Jahrbuch mit.

Bulletin

Helmut Hucke

Die Instruktion über die Musik in der Liturgie

Am 5. März 1967, am Sonntag «Laetare», ist die Instruktion «Musicam sacram» über die Musik in der Liturgie erschienen.

Es ist bekannt geworden, daß diese Instruktion eine bewegte Vorgeschichte gehabt hat. Man weiß, daß der erste Entwurf der Instruktion im Februar 1965 vorlag[1] und daß das *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* nach gründlichen Konsultationen und Beratungen, die sich fast über das ganze Jahr 1965 hinzogen, am 2. Dezember 1965 eine 5. Fassung der Instruktion verabschiedete und weiterleitete.[2] «Bald aber wurde bekannt, daß von einzelnen einflußreichen Kirchenmusikern, auch von Konsultoren des Bischofsrates, die zuletzt nicht mehr mitgearbeitet hatten, bei verschiedenen römischen Stellen große Schwierigkeiten gemacht wurden, weil sie für das Erbe der Kirchenmusik in lateinischer Sprache fürchteten.»[3] Es dauerte noch länger als ein Jahr, bis die Instruktion veröffentlicht wurde.

In fast allen Kommentaren ist bemerkt worden, daß der Text der Instruktion uneinheitlich ist, daß schon allein abrupte Übergänge, Unterschiede im Stil und in der Terminologie zwischen verschiedenen Abschnitten, gewisse Widersprüche im Text und die Berufung auf vorkonziliare Verordnungen nachträgliche Interpolationen erkennen lassen, und zwar insbesondere in den Artikeln 4a, 4b und 28. Natürlich werden diese Interpolationen mit der Vorgeschichte des Dokuments in Verbindung gebracht. Daher ist die Instruktion weithin mit unverhohlenem Verdruß kommentiert worden oder man hat überhaupt auf einen Kommentar verzichtet. Sie bringe ja doch im Grunde kaum etwas Neues, heißt es auf der einen Seite. Und diese Feststellung trifft sich mit dem Wunsch auf der anderen Seite, daß sich nichts geändert haben möge und alles beim alten bleibe.

Insgesamt herrscht die Meinung vor, daß fortschrittliche und restaurative Tendenzen in dieser Instruktion einander neutralisiert hätten oder jedenfalls zu einem Ausgleich gebracht worden wären. Das Ergebnis sei letzten Endes nichts anderes als eine mehr oder weniger notdürftig mit der Konzilskonstitution über die Liturgie in Einklang gebrachte Bestätigung und Bekräftigung der Instruktion über die Kirchenmusik, die die Ritenkongregation im Jahre 1958 erlassen hat.
Daher sei die neue Instruktion ein enttäuschendes, ja ein beunruhigendes Zeugnis für den Fortgang der Liturgiereform – oder auch ein Dokument dafür, daß traditionelle Bastionen gehalten werden und die Musica sacra sich schon längst auf dem richtigen Wege befinde.

Es gibt aber auch einzelne Kommentare, die ganz anderer Meinung über die Instruktion «*Musicam sacram*» sind. Sie sehen sie als eine neue Etappe der Liturgiereform, ja sogar als die am meisten in die Zukunft weisende unter den bisher vorgelegten Ausführungsbestimmungen zur Liturgiekonstitution an.[4] In diesen Kommentaren ist nicht so sehr von einzelnen Bestimmungen und Vorschriften der Instruktion die Rede als von ihren Prinzipien und der darin zum Ausdruck kommenden Konzeption.

In der Tat scheint die Unterschätzung der Instruktion «*Musicam sacram*» nicht zuletzt darauf zu beruhen, daß der grundsätzliche Stilwandel übersehen wird, der sie von den vorkonziliaren Verordnungen über die Kirchenmusik trennt: Die neue Instruktion wird genau so betrachtet, wie man die bisherige Gesetzgebung über die Kirchenmusik zu betrachten sich gewöhnt hatte. Was ja über die juridischen Festlegungen hinaus gegeben wurde, war im Grunde Verpackung und schmük-

kendes Beiwerk; die historischen, ästhetischen, theoretischen Erörterungen musikalischer Probleme konnte ein Musiker großenteils nur als kuriales Stilelement, aber nicht für bare Münze nehmen. Deshalb las man darüber hinweg und suchte nach den handfesten Bestimmungen, was erlaubt und was verboten wurde. Eine aufmerksame Lektüre der Instruktion «*Musicam sacram*» zeigt, daß in diesem Dokument die Gewichte vertauscht sind, daß hier die grundsätzlichen Aussagen und nicht Rubriken der eigentliche Inhalt sind. Schon allein damit erweist sich die Instruktion als fortschrittliches, in die Zukunft weisendes Dokument der Liturgiereform. Je mehr man sich in den Text vertieft, desto mehr macht man die Beobachtung, daß die Instruktion geradezu darum bemüht ist, rubrizistischer Festlegung aus dem Wege zu gehen und stattdessen allgemeine Grundsätze darzulegen. Im Vorwort sagt sie ausdrücklich, daß sie nicht die gesamte kirchenmusikalische Gesetzgebung zusammenfassen, sondern lediglich «besonders bedeutsame Richtlinien» geben will, «deren Festlegung im gegenwärtigen Zeitpunkt in höherem Grade notwendig erscheint».[5] Die konkreten Aussagen der Instruktion darüber, wie in dieser oder jener Hinsicht zu verfahren ist, haben weniger den Charakter von Rubriken als den von Nutzanwendungen. Sie erscheinen als Versuch, die Grundprinzipien und ihre Realisierung in der Liturgie feiernden Gemeinde zu verdeutlichen.

Durch die nachträglichen Interpolationen, die der Text der Instruktion zwischen der Verabschiedung durch das Consilium und seiner Publikation erlitten hat, und die zu bestreiten oder hinwegzudiskutieren unnütz wäre, sind die Konturen des Dokuments verwischt worden, weil diese Änderungen durchweg rubrizistische Elemente in die Instruktion hineingetragen haben. Eben auf Grund ihres rubrizistischen Charakters haben diese Eingriffe aber den eigentlichen Inhalt, die Prinzipien und grundsätzlichen Aussagen nicht beeinträchtigt.

1. Die vorkonziliare Konzeption von der Musica sacra

Die Instruktion ist überschrieben: «*Instructio de Musica in Sacra Liturgia.*» Schon der Vergleich dieser Überschrift mit der der Instruktion von 1958, «*de Musica sacra et Sacra Liturgia*», läßt einen grundsätzlichen Wandel gegenüber den vorkonziliaren Verordnungen über die Kirchenmusik erkennen: Die Musica sacra und die Liturgie werden nicht mehr als zwei Dinge nebeneinander gestellt. Der Begriff «*Musica sacra*» wird im Titel überhaupt vermieden und im Text nur zurückhaltend und in engerem Sinne als bisher gebraucht.

Daß man vom Singen und Musizieren in der Kirche als «Musica sacra» spricht, ist noch nicht lange her.[6] Das Wort stammt aus dem deutschen Luthertum und bezeichnete ursprünglich die religiöse Musik im weiteren Sinne zum Unterschied von der eigentlichen «Musica ecclesiastica». Die Romantik entdeckte ihr Ideal der «Musica sacra» im «a cappella Stil der alten Italiener». Dieses Stilideal wurde als das der «römischen Vokalpolyphonie des 16. Jahrhunderts» von der kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgegriffen, und der Begriff «Musica sacra» wurde ihr Programm gegenüber einer kirchenmusikalischen Praxis, die die Verbindung zur Tonkunst ebenso wie die zur Liturgie verloren und sich neben der neuen Gattung der bürgerlichen Unterhaltungs- und Salonmusik angesiedelt hatte: Man plünderte die Stilmittel und das Repertoire der Tonkunst vom Hochzeitsmarsch bis zur Valse triste zur gottesdienstlichen Stimmungsmache aus.

Pius X. hat sein Motu proprio von 1903 über die Kirchenmusik «*Instructio de Musica sacra*» überschrieben, er hat also die Kirchenmusik mit dem programmatischen Begriff der «Musica sacra» identifiziert. Zugleich aber hat er die kirchenmusikalische Restauration nachdrücklich auf den Gregorianischen Gesang als «den Gesang der römischen Kirche» und «das höchste Vorbild der Musica sacra» hingewiesen. Als Musica sacra im eigentlichen Sinn wird dabei das Repertoire und die Pflege der mehrstimmigen Musik des Kirchenchors verstanden; noch Pius XI. spricht von der Musica sacra und dem Gregorianischen Gesang als zwei Dingen.[7] Definiert wird die Musica sacra in Opposition zu den Mißständen der kirchlichen Musizierpraxis: Sie soll heilig sein, das heißt alles Profane fernhalten. Und sie soll den Charakter wahrer Kunst besitzen, «denn sonst vermag sie nicht jenen Einfluß auf die Zuhörer auszuüben, den sich die Kirche verspricht, wenn sie die Tonkunst in die Liturgie aufnimmt».[8] Von dieser Konzeption der Musica sacra als Tonkunst der Kirchenchöre erklärt sich die Maxime, daß sie «demütige Dienerin der Liturgie» sein soll. Damit erklärt sich auch das Verständnis der Musica sacra als Schmuck und Zierde, als «wesentlicher Bestandteil» zwar, aber nur der «feierlichen Liturgie»:[9] Das Thema der «*Instructio de Musica sacra*» Pius' X. ist gar nicht das Singen in der Liturgie, sondern die Musica sacra

des Kirchenchors und die Bedingungen ihrer Zulassung zu den gottesdienstlichen Handlungen. Daher wird auch in diesem «allgemeinen Gesetzbuch der Musica sacra» der Gesang des Priesters und der Ministri nicht behandelt und vom Volksgesang nur als der Teilnahme des Volkes am Gregorianischen Gesang gesprochen.

Die kirchenmusikalischen Verlautbarungen unter dem Pontifikat Pius' XII. stellen den Versuch dar, einerseits mit dem Konzept der Musica sacra auf dem Laufenden des kirchenmusikalischen Repertoires und der kirchenmusikalischen Tonkunst zu bleiben, und andererseits die durch die Liturgische Bewegung aufgeworfenen Probleme in das Konzept der Musica sacra zu integrieren. Das geschieht, indem man den Begriff der «Musica sacra» immer mehr und sogar über die Kirchenmusik hinaus erweitert und versucht, sie mit Hilfe der von Pius X. für die kirchenmusikalische Tonkunst aufgestellten Grundsätze, die dabei ganz andere Aspekte annehmen, rubrizistisch in den Griff zu bekommen. Ein bezeichnendes Beispiel dafür liefert die Aufstellung von «Gattungen» der Musica sacra: Pius X. hatte in seinem Motu proprio den Gregorianischen Gesang als Ideal bezeichnet, mit dem die klassische Polyphonie der römischen Schule des 16. Jahrhunderts sich nahe berühre. Aber auch die modernere Musik habe Werke hervorgebracht, die der liturgischen Handlungen nicht unwürdig seien.[10] Die Instruktion der Ritenkongregation von 1958 leitet daraus drei Gattungen der Musica sacra ab. Dabei wird der Gregorianische Gesang als der in den liturgischen Büchern vorgelegte definiert und die «klassische Polyphonie des 16. Jahrhunderts» zur «polyphonia sacra» vom Gregorianischen Gesang bis zum 16. Jahrhundert umgedeutet. Aus den Worten Pius' X. über die «modernere Musik» wird die Gattung der «modernen Musica sacra» entwickelt, und darunter wird die für den Gebrauch in der Liturgie komponierte Musik seit dem 16. Jahrhundert(!) begriffen, aber nur die mehrstimmige, denn man hält an dem von Pius X. eingeführten Begriff-Wort «polyphonia» fest. Diesen Gattungen werden drei weitere hinzugefügt, nämlich die Musica sacra für die Orgel, der religiöse Volksgesang und die religiöse Musik,[11] und die beiden letzten Gattungen schließen auf Grund ihrer Definition sogar alles nichtchristliche religiöse Singen und Musizieren ein.[12] Insgesamt stellen diese sechs Gattungen der Musica sacra ganz verschiedene Kategorien dar: Juridische, historische, aufführungspraktische, soziologische, spirituelle. Es ist ihnen lediglich gemeinsam, daß man sie sämtlich im Sinne musikalischer Repertoires auffassen kann.

Selbstverständlich hat und braucht Kirchenmusik ein musikalisches Repertoire. Aber die Identifizierung des Repertoires mit der Kirchenmusik überhaupt und die Meinung, daß das Repertoire die liturgische Musik selber sei, wird unhaltbar, wo man die liturgische Feier als ein Geschehen und Tun begreift. Auch musikalisch, künstlerisch ist sie unhaltbar. Denn sie erreicht ja gar nicht, wie die Ideologen der Musica sacra vorgeben, den Anschluß an die Tonkunst, und sie ist noch viel weniger Gewähr, daß die Kirchenmusik wahre Kunst sei. Sie ist vielmehr eine Solidaritätserklärung mit einem von der zeitgenössischen Musik sich distanzierenden, nachbürgerlichen, künstlerisch im Grunde irrelevanten Musikkulturbetrieb.

2. Singen als liturgisches Geschehen

Im Motu proprio Pius' X. wird die Musica sacra auf das Vorbild des Gregorianischen Gesangs verwiesen: «Eine Kirchenkomposition ist um so mehr kirchlich und liturgisch, je mehr sie sich in ihrer Anlage, ihrem Geist und ihrer Stimmung dem Gregorianischen Gesang nähert.»[13] Demgegenüber heißt es in der Konzilskonstitution über die Liturgie: «So wird denn die Kirchenmusik um so heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist...»[14] An anderer Stelle der Konstitution wird das Singen der Liturgie feiernden Versammlung gar in einem Atemzug mit «den Handlungen und Gesten und Körperhaltungen» genannt.[15]

Auf den ersten Blick mag solche Nachbarschaft als Geringschätzung und Demütigung der Musica sacra erscheinen. In Wirklichkeit ist hier die Wende zum Verständnis des Singens in der Liturgie als liturgisches Geschehen vollzogen: Das Singen wird nicht mehr als Musica sacra zur Verschönerung liturgischer Akte verstanden, die man einfacher und im Grunde genau so gut auch vollziehen kann, in dem man spricht. Es ist nicht mehr als eine Zutat der von den Rubriken als feierlich definierten Form der Liturgie, sondern als natürliche Art und Weise an der liturgischen Feier teilzunehmen, als menschlicher Ausdruck begriffen.

Die Instruktion «Musicam sacram» hat sich diese Konzeption zu eigen gemacht und hat sie entfaltet.[16] Das wird sehr deutlich, wenn man ihre Gliederung mit der der Instruktion «*De Musica sacra et Sacra Liturgia*» von 1958 vergleicht: Die

Instruktion von 1958 ging von den Formen der Liturgiefeier und den Gattungen der Musica sacra aus und regelte dann, wie das eine mit dem anderen zu verbinden sei. Die Instruktion «*Musicam sacram*» beginnt mit der Frage, warum in der Liturgie gesungen wird und legt dar, daß dieses Singen einerseits aus dem Wesen der Riten und der Struktur der liturgischen Feier, andererseits aus den Gegebenheiten der jeweiligen liturgischen Versammlung erwachsen muß: Es sollen «vor allem diejenigen Teile, die an sich das Singen erfordern, auch wirklich gesungen werden, und zwar in der von ihrem Wesen verlangten Art und Form».[17] «Bei der Auswahl der Kirchenmusik für den Sängerchor und für das Volk sind die Fähigkeiten derer zu berücksichtigen, die singen sollen. Die Kirche verschließt ihre liturgischen Handlungen keiner Art von Kirchenmusik, sofern sie dem Geist der betreffenden liturgischen Handlung und dem Wesen ihrer einzelnen Teile entspricht und die gebührende tätige Teilnahme des Volkes nicht behindert.»[18] Dann spricht die Instruktion zunächst von denjenigen, die in der Liturgie singen,[19] und danach gibt sie Hinweise für die Realisierung liturgischen Singens in den verschiedenen Formen liturgischer Feiern.[20] Probleme besonderer Gattungen der Kirchenmusik und des musikalischen Repertoires behandelt sie zum Schluß.[21] Statt von der Verschönerung der feierlichen Liturgie durch die Musica sacra zu reden, sagt die Instruktion: «Ihre vornehmste Form nimmt die liturgische Handlung an, wenn man sie singend vollzieht».[22] Der bisher mit dem Gesang des Priesters verknüpfte Terminus technicus «*in cantu*»[23] wird auf das Singen aller Teilnehmer an der liturgischen Feier angewandt, das in der vorkonziliaren kirchenmusikalischen Gesetzgebung als «Verwendung von Musica sacra» galt. Und gegenüber dem Verständnis der Kirchenmusik als «Schmuck der Liturgie» wird festgestellt, «daß die echte Feierlichkeit einer liturgischen Handlung nicht so sehr von der Pracht des Gesanges und einem aufwendigen Zeremoniell abhängt», daß «die Integrität der liturgischen Handlung, das heißt der wesensgemäße Vollzug all ihrer Teile zu beachten ist».[24]

Die Instruktion versteht das Singen in der Liturgie nicht mehr als Pflege der Musica sacra und als Problem, ein musikalisches Repertoire mit den Gegebenheiten der Liturgie in Einklang zu bringen. Sie sieht das Singen als leibhaftige Ausdrucksweise und als Kommunikationsmittel des Menschen, das in der Liturgie seinen Platz hat und Teil der liturgischen Feier ist. Darin liegt weder eine Absage an die Tonkunst in der Liturgie noch an das kirchenmusikalische Erbe der Vergangenheit. Auch die musikalische Kunst hat in der Liturgie ihren Platz. Aber auch die Kunst muß Teil der liturgischen Feier sein. Das ist sie nicht schon deshalb, weil sie Musica sacra ist und nicht dadurch, daß sie sich an einen liturgischen Text hält. Sie muß «dem Geist der betreffenden liturgischen Handlung und dem Wesen ihrer Teile entsprechen». Damit wird nichts anderes gefordert, als daß sie «wahre Kunst» sei: «Wahre Kunst» entsteht noch nicht durch Beherrschung der Regeln. Sie setzt Wahrhaftigkeit voraus. In der Liturgie: Sie muß wahrhaftig liturgisches Geschehen sein.

3. Singen als liturgisches Zeichen

Die Instruktion über die Kirchenmusik und die Liturgie von 1958 hat drei Grade der Teilnahme der Gläubigen an der feierlichen Messe aufgestellt: 1. Die Teilnahme an den liturgischen Antworten. 2. Den Gesang des *Ordinarium missae*, und zwar zunächst der einfacheren Teile *Kyrie*, *Sanctus–Benedictus* und *Agnus Dei*, während *Gloria* und *Credo* der Schola cantorum überlassen werden können. 3. Den Gesang des *Proprium*, wo alle Anwesenden entsprechend mit dem Gregorianischen Gesang vertraut sind.[25] Die unterschiedliche Bedeutung der verschiedenen Gesänge als rituelle Akte und Teile der liturgischen Feier bleibt dabei außer acht. Es liegt der Schwierigkeitsgrad der gregorianischen Gesänge zugrunde, und die musikpädagogischen Maßstäbe, die dabei angelegt werden, sind zu alledem verfehlt. Die tätige Teilnahme der Gläubigen an der liturgischen Feier wird, was das Singen angeht, zur Teilnahme an der Musica sacra umgemünzt.

In der Liturgiekonstitution des Konzils heißt es demgegenüber: «Die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen sind. Diese Teile können sich im Laufe der Zeiten ändern, oder sie müssen es sogar, wenn sich etwas in sie eingeschlichen haben sollte, was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht oder wenn sie sich als weniger geeignet herausgestellt haben. Bei dieser Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann.»[26] Und weiter: «Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er

Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und alles das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt.»[27]

Diese Aussagen der Konzilskonstitution hat man, und zwar namentlich auf dem Internationalen Kongreß der *Consociatio internationalis Musicae sacrae* 1966 in Milwaukee und Chicago, so verstehen wollen, als ob für das liturgische Singen das Zeichen und die Natur der Sache im Gregorianischen Gesang gegeben sei. Dafür wird Artikel 116 der Liturgiekonstitution zitiert: «Die Kirche betrachtet den Gregorianischen Gesang als den der römischen Liturgie eigenen Gesang; demgemäß soll er... in ihren liturgischen Handlungen den ersten Platz einnehmen.» Die Einschränkung «wenn im übrigen die gleichen Voraussetzungen gegeben sind» wird übergangen. Und es wird gefolgert: «Der Gregorianische Choral ist integrierender Bestandteil der römischen Liturgie. Beim polyphonen Gesang können sich bereits funktionale Schwierigkeiten ergeben, wenn zum Beispiel durch ungünstige Auswahl Texte gesungen werden, die der Vorlage des *Missale romanum* nicht ganz entsprechen... Beim volkssprachlichen Singen entfernen wir uns weiter von der idealen Form des liturgischen Singens – nämlich vom Gregorianischen Choral... Die Funktionen der einzelnen Gesänge werden eingeebnet, wodurch der Gesang dann nicht mehr integrierender Bestandteil der Messe ist, sondern ein immer wechselnder Zusatz.»[28] Mit Hilfe eines verstümmelten und aus dem Zusammenhang gerissenen Zitats aus der Liturgiekonstitution wird also der Bogen zurück zur vorkonziliaren Gesetzgebung über die Musica sacra geschlagen.

In der Instruktion «*Musicam sacram*» sind die Forderungen der Liturgiekonstitution nach Zeichenhaftigkeit und naturgemäßer Ausführung der liturgischen Akte auf das Singen angewandt und die Konsequenzen für die Kirchenmusik gezogen worden. Die Instruktion stellt fest: «Eine rechte Gestaltung der liturgischen Feier erfordert zunächst die richtige Verteilung und Ausführung der Aufgaben... Sie erfordert ferner, daß die Funktion und die Eigenart jedes Teils und jedes Gesangs in der rechten Weise beachtet wird...»[29] Daß darin nicht etwa ein Verweis auf das Vorbild des Gregorianischen Gesangs zu sehen ist, wird schon allein daran deutlich, daß in den «Allgemeinen Richtlinien» der Instruktion vom Gregorianischen Gesang mit keinem Wort die Rede ist. Die Instruktion macht sich den eben zitierten Artikel 116 der Liturgiekonstitution über den Vorrang des Gregorianischen Gesangs, wenn im übrigen die gleichen Voraussetzungen gegeben sind, zu eigen. Aber sie tut das dort, wo sie von den «liturgischen Handlungen, die in lateinischer Sprache und mit Gesang gefeiert werden», handelt und bemerkt ausdrücklich, daß das nur für diese liturgischen Handlungen gilt.[30]

Was das Wesen und die Funktion der Gesänge in der liturgischen Feier ist, hat die Instruktion zum Teil ausdrücklich definiert und zugleich darauf hingewiesen, daß eben daraus und nicht aus dem Vorbild des Gregorianischen Gesangs oder den Voraussetzungen der Musica sacra die Regeln für ihre Ausführung und für die Teilnahme der ganzen liturgischen Versammlung beim Singen sich ergeben:

Das *Graduale* oder der Antwortpsalm nach der Lesung ist «seinem Wesen nach Teil des Wortgottesdienstes. Daher sollen während seines Vortrags alle sitzen und zuhören, ja nach Möglichkeit sich beteiligen.»[31]

«Das *Symbolum*, als eine Form, den Glauben zu bekennen, soll nach Möglichkeit von allen gesungen werden, oder in einer solchen Form, die eine entsprechende Teilnahme der Gläubigen gestattet.»[32]

«Das *Sanctus* als abschließende Akklamation zur Präfation soll regelmäßig von der ganzen Versammlung, gemeinsam mit dem Priester gesungen werden.»[33]

Das *Agnus Dei* wird durch die Bestimmung, daß es «so oft als nötig gesungen werden» kann und das Volk «wenigstens in die Schlußbitten einstimmen möge» als Litanei, und außerdem als Begleitgesang definiert, «da es die Brotbrechung begleitet».[34] Die Funktion von *Introitus*, *Offertorium* und *Communio* verdeutlicht die Instruktion, indem sie von den Gesängen zum Einzug bzw. zum Beginn,[35] zur Gabenbereitung und zur Kommunion spricht.[36]

Die «Gesänge» der Liturgie sind also in verschiedenem Sinne «Gesang» und «Musik».[37] Aus ihrer Differenzierung folgt, daß das «*Ordinarium*» und «*Proprium missae*» nicht mehr als Zyklen angesehen werden und dem liturgischen Singen nicht mehr als Kategorien dienen können. Die Instruktion spricht denn auch von den «Gesängen des sogenannten *Ordinarium missae*»[38] und sie setzt die Begriffe «*Ordinarium*» und «*Proprium missae*» regelmäßig in Anführungszeichen. Es ist nicht mehr die Frage, welches *Ordinarium* und wie das *Proprium* zu singen sei, sondern wie unter den je-

weils gegebenen Voraussetzungen und mit den zur Verfügung stehenden musikalischen Mitteln jeder einzelne Ritus «das Heilige, dem er als Zeichen dient, deutlicher zum Ausdruck bringen kann».[39]

4. Singen als Ausdruck der liturgischen Versammlung

Die Instruktion von 1958 definiert: «Eine Messe ist gesungene Messe *(Missa in cantu)*, wenn der zelebrierende Priester die Teile wirklich singt, die er nach Vorschrift der Rubriken zu singen hat. Andernfalls handelt es sich um eine gelesene Messe *(Missa lecta)*.»[40] Und sie bestimmt: «Bei der gesungenen Messe dürfen sich der zelebrierende Priester und die Ministri sowie die Schola und die Gläubigen nur der lateinischen Sprache bedienen.» Nur wo nach jahrhundertelanger und unvordenklicher Gewohnheit Volksgesänge in der Landessprache eingefügt werden, nachdem die Worte der Liturgie in lateinischer Sprache gesungen worden sind, darf das weiterhin geschehen, wenn die Gewohnheit klugerweise nicht beseitigt werden kann. Die liturgischen Worte selbst dürfen nicht in der Umgangssprache gesungen werden:[41] «Bei den gelesenen Messen müssen sich der zelebrierende Priester, der Meßdiener und die Gläubigen, die zusammen mit dem Zelebranten direkt an der liturgischen Handlung teilnehmen, das heißt mit vernehmlicher Stimme jene Teile der Messe sprechen, die für sie bestimmt sind, in jedem Fall der lateinischen Sprache bedienen. Wenn aber die Gläubigen außer dieser direkten liturgischen Teilnahme bestimmte Gebete oder Volksgesänge nach örtlicher Gewohnheit beifügen wollen, kann dies auch in der Volkssprache geschehen.»[42]

Demgegenüber die Instruktion «*Musicam sacram*»: «Zwischen der feierlichen Hochform des Gottesdienstes, in der alles, was danach verlangt, gesungen zu werden, auch wirklich gesungen wird, und der schlichtesten Form, bei der überhaupt nicht gesungen wird, sind verschiedene Zwischenstufen möglich, je nachdem, wieviel gesungen wird. Bei der Auswahl der Teile, die gesungen werden, soll mit den wichtigeren begonnen werden, vor allem mit jenen, die vom Priester oder den ministri zu singen sind und bei denen das Volk antwortet, sowie mit denen, die vom Priester und dem Volk zusammen zu singen sind; die übrigen, nur vom Volk oder nur vom Sängerchor zu singenden Teile sollen stufenweise hinzugefügt werden.»[43]

Wie das gemeint ist, wird am Beispiel der Meßfeier in Artikel 29–31 der Instruktion näher erläutert. Es bezieht sich natürlich auch auf die anderen liturgischen Feiern, darauf ist beim Stundengebet noch einmal eigens hingewiesen.[44] Daß die Unterscheidung der Instruktion von 1958 zwischen *Missa solemnis*, *cantata* und *lecta* gültig und bestehen bleibt,[45] ist wohl aus stipendienrechtlichen Bedenken ergänzt worden. Und daß im darauffolgenden Satz die Stufen des Übergangs vom Sprechen zum Singen als «Stufen der Teilnahme je nach Fähigkeit der Gemeinde» bezeichnet werden, zeigt, daß er dem Irrtum entsprungen ist, es ginge um die Teilnahme der Gläubigen an der Musica sacra und die Anwendung der weiter oben zitierten Vorschriften, die die Instruktion von 1958 erlassen hat. Aber das tut der Sache keinen Abbruch mehr.

Die Instruktion «*Musicam sacram*» hält also der liturgischen Versammlung nicht rubrizistische Unterscheidungen und starre Schemata vor, sondern sie setzt ihrem Singen einen Rahmen. Sie trägt aber auch der Tatsache Rechnung, daß in verschiedenen Gemeinden verschiedene Voraussetzungen gegeben sind: Deshalb räumt sie ein, daß der Priester oder die Ministri, mit deren Gesang das Singen in der liturgischen Versammlung eigentlich beginnen sollte, laut und deutlich sprechen können anstatt zu singen, wenn sie die stimmlichen Voraussetzungen zur angemessenen Ausführung eines Gesangs nicht besitzen; allerdings nicht aus bloßer Bequemlichkeit.[46] Im übrigen soll dort, wo für die gleiche Aufgabe verschiedene Personen zur Verfügung stehen, der singen, der gut singen kann.[47] Daß «bei der Auswahl der Kirchenmusik für den Sängerchor und für das Volk die Fähigkeiten derer zu berücksichtigen sind, die singen sollen»,[48] wurde schon erwähnt. Nach Möglichkeit sollte ein Chor zur Verfügung stehen, und zwar nicht nur an den Kathedralen und anderen großen, sondern auch an den kleineren Kirchen.[49] Wo und wenn das nicht der Fall ist, soll der Chor durch einen Kantor vertreten werden.[50] Von einem besonderen Vorsängeramt spricht die Instruktion indirekt: Vom Sänger des *Graduale* oder des Antwortpsalms nach der Lesung.[51]

Der Chor ist Teil der Gemeinde. Alle Beschränkungen hinsichtlich des Geschlechts der Chormitglieder sind entfallen,[52] und ebenso auch die für den rubrizistischen Perfektionismus der Instruktion von 1958 und ihr Mißverstehen des *Motu proprio* Pius' X.[53] so bezeichnende Unterscheidung von Chören, die ein eigenes liturgisches Amt, ein delegiertes liturgisches Amt oder kein wirkliches liturgisches Amt ausüben.[54] Die Instruktion «*Musicam sacram*» sagt, daß der Chor kein besonderes

liturgisches Amt hat, sondern einen besonderen liturgischen Dienst vollzieht. «Seine Aufgabe hat durch die Vorschriften des Konzils zur liturgischen Erneuerung an Bedeutung und Gewicht gewonnen. Ihm obliegt die rechte Ausführung seiner Teile gemäß den unterschiedlichen Arten der Gesänge und die Förderung der tätigen Teilnahme der Gläubigen im Gesang.»[55] «Seine Teile gemäß den unterschiedlichen Arten der Gesänge»: Manche Gesänge sind von Natur aus Wechselgesänge, beispielsweise das *Kyrie* und das *Agnus Dei*. Bei anderen Gesängen lehren Tradition und Erfahrung, daß der Wechselgesang ihrer Funktion in besonderer Weise angemessen ist, zum Beispiel bei den Prozessionsgesängen. Auch sonst und aus verschiedenen Gründen, etwa um der Verlebendigung des Singens willen oder um die Teilnahme des Volkes an einem Gesang zu erleichtern, mag der Wechselgesang nicht selten angebracht erscheinen.

Die Aufgaben des Chors werden aber keineswegs auf den Wechselgesang mit der Gemeinde eingeengt. Ob der Chor anstelle der ganzen liturgischen Versammlung singen kann oder ob es vielleicht vorzuziehen ist, daß der Chor singt und die Versammlung zuhört, beispielsweise bei der Gabenbereitung oder bei der Kommunion, ob vielleicht sogar besser Instrumentalmusik gespielt wird, wie das Art. 65 zu Beginn, zur Gabenbereitung, zur Kommunion und zum Schluß ausdrücklich gestattet, das hängt zunächst von Natur und Eigenart des betreffenden Ritus, andererseits aber auch von den Voraussetzungen der einzelnen liturgischen Feier und Versammlung ab: Die eine Gemeinde ist sangesfreudiger als die andere, sogar in der gleichen Gemeinde wird in der einen liturgischen Feier besser gesungen als in der anderen. Auch die Qualität und die Bereitschaft der Chöre, häufiger zu singen, ist sehr verschieden. Daher sagt die Instruktion: «Insbesondere bei unzureichender Unterweisung der Gläubigen oder bei Verwendung mehrstimmiger Musik können jedoch einige Gesänge des Volkes einem Sängerchor übertragen werden, wenn nur das Volk von den anderen, ihm zukommenden Teilen nicht ausgeschlossen wird. Nicht zu billigen ist jedoch der Brauch, den ganzen Gesang des gesamten ‹*Proprium*› und des gesamten ‹*Ordinarium*› einem Sängerchor zuzuweisen und das Volk gänzlich von der Teilnahme am Gesang auszuschließen.»[56] Dazu ist anzumerken, daß die Instruktion das *Sanctus* nicht unter die Gesänge, sondern unter die Akklamationen rechnet[57] und daß sie nicht vom «*Credo*» spricht, sondern vom *Glaubensbekenntnis*,[58] um der Auffassung zuvorzukommen, daß sie das als einen Gesang im eigentlichen Sinne ansieht.[59]

Zwar rechnet Artikel 4b der Instruktion «*Musicam sacram*», wie die vorkonziliaren Verordnungen über die Musica sacra, nur Chorsätze, aber nicht Musik für Solostimmen zur Kirchenmusik. An anderer Stelle der Instruktion wird aber ausdrücklich gesagt, daß «einstimmige und mehrstimmige Musik, sowohl aus dem überlieferten Schatz wie aus dem neuen Musikschaffen, geachtet, gefördert und bei entsprechender Gelegenheit gebraucht werden soll».[60] Mit der Bestimmung, daß die zuständige territoriale Autorität darüber entscheiden kann, «ob bestimmte, aus früheren Zeiten überlieferte muttersprachliche Texte, die mit musikalischen Kompositionen verknüpft sind, verwendet werden dürfen, auch wenn sie nicht genau mit den rechtmäßig approbierten Übertragungen liturgischer Texte übereinstimmen»,[61] wird unsere Liturgie, nicht nur der katholische Kirchenraum, dem kirchenmusikalischen Erbe und den Neuvertonungen in den getrennten Kirchen traditionell gewordener Texte geöffnet. Das bezieht sich auf Kompositionen für den Chor und für Solostimmen sowohl wie Gemeindegesänge.

Schließlich wird, nach dem Ermessen der zuständigen Autorität, gestattet, «die im Graduale aufgeführten Gesänge zum Eingang, zur Gabenbereitung und zur Kommunion durch andere zu ersetzen, *sofern dieser Brauch bereits rechtmäßig besteht*, unter der Bedingung, daß die Gesänge den Teilen der Messe, dem Fest oder der liturgischen Zeit entsprechen» und die Texte von der territorialen Autorität approbiert sind.[62] Das betrifft nicht nur das Kirchenlied, sondern auch den Chor, den Kantor, vor allem aber auch den Komponisten. Denn durch den Text des *Graduale romanum* ist ja die musikalische Form weitgehend vorbestimmt. Und der Abstand des zeitgenössischen Komponisten von der Vertonung der Texte im Gregorianischen Gesang läßt ihm das damit gegebene Vorbild als schlechthin klassisch erscheinen: Es verstellt ihm den Blick dafür, daß es sich um nichts anderes als den Gesang zum Beginn einer liturgischen Feier, zur Gabenbereitung und zum Kommuniongang handelt.[63] Letzten Endes liegt aber die Bedeutung dieser Bestimmung vielleicht darin, daß sie der Ortskirche die Auswahl liturgischer Gesänge überträgt, daß sie die liturgische Versammlung selber Liturgie schaffen läßt.

Und die lateinische Sprache? Die liturgische Sprache? Die liturgische Sprache ist für die Instruktion «*Musicam sacram*» kein Problem ihrer

«Allgemeinen Richtlinien». Sie kommt später darauf zu sprechen, nachdem sie das Singen in den verschiedenen Arten der Liturgiefeier behandelt hat und im Zusammenhang mit der «Erhaltung des Schatzes der Kirchenmusik»: «Gemäß der Konstitution über die heilige Liturgie soll der Gebrauch der lateinischen Sprache in den lateinischen Riten erhalten bleiben, soweit nicht Sonderrecht entgegensteht.» Die Instruktion fügt hinzu, daß dabei «die Fähigkeiten der jeweiligen Gemeinde» beachtet werden sollen.[64] «Die Ortsordinarien mögen prüfen, ob es nach Einführung der Muttersprache in die Eucharistiefeier angebracht erscheint, in einigen Kirchen, vor allen Dingen in Großstädten, wo häufiger Gläubige verschiedener Sprache sich einfinden, eine oder mehrere lateinische – vor allem gesungene – Meßfeiern vorzusehen.»[65]

[1] Rinnovamento liturgico e Musica sacra. Commento alla Istruzione ‹Musicam sacram›. Bibliotheca ‹Ephemerides Liturgicae›, Sectio pastoralis, IV, 42.

[2] Emil Joseph Lengeling, Zur neuen Instruktion über die ‹Kirchenmusik innerhalb der Liturgie›: Bibel und Liturgie 40 (1967) 184.

[3] Emil Joseph Lengeling ebd. – «At hoc tempore non defuerunt voces contentiosae, ope aliquorum diariorum aut unius alteriusve consociationis propalatae, quae dubia moverent de interpretatione Constitutionis, timores urgerent circa possibilem deperditionem thesauri musicae sacre e superioribus saeculis traditi; damna conclamarent insurgentia e derelictione linguae latinae et cantus gregoriani». Rinnovamento liturgico e Musica sacra 42. – Zwischen dem Beginn der Arbeiten an der Instruktion und ihrer Publikation fanden zwei internationale kirchenmusikalische Kongresse statt: Im August 1965 eine Internationale Studienwoche für den Gesang in der Liturgie in Freiburg (Schweiz), im August 1966 der Kirchenmusikkongreß der *Consociatio internationalis Musicae Sacrae* in Milwaukee und Chicago. Die Vorträge der Freiburger Studienwoche sind in verschiedenen Sprachen veröffentlicht:

Kirchenmusik nach dem Konzil (Freiburg i. Br. 1967).

Le chant liturgique après Vatican II. Kinnor VI (Paris 1966).

La Musica nel rinnovamento liturgico. Liturgia e cultura II (Torino-Leumann 1966).

Die Akten des Kongresses der *Consociatio internationalis Musicae Sacrae* liegen bis zu diesem Augenblick nicht vor. Der Präsident der *Consociatio*, Prälat Prof. Dr. Johannes Overath (Köln), nahm diesen Kongreß zum Anlaß, eine Falschmeldung an die Presse zu geben, derzufolge die aus der Freiburger Studienwoche entstandene internationale Vereinigung «*Universa laus*» für den Gesang und die Musik in der Liturgie vom Heiligen Stuhl verurteilt worden sei. Das *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* wurde zur Richtigstellung dieser Verleumdung ermächtigt und gab eine entsprechende Erklärung ab: Notitiae 21–22 (1966) 249.

[4] Vgl. z. B. Rinnovamento liturgico e Musica sacra sowie die Kommentare der Zeitschriften «Musik und Altar», «Église qui chante» und «Il Canto dell'Assemblea».

[5] Art. 3.

[6] Vgl. dazu Rinnovamento liturgico e Musica sacra 56–60.

[7] Im Titel der Apostolischen Konstitution «*Divini cultus*» vom 20. 12. 1928 «De liturgia deque cantu gregoriano et musica sacra cotidie magis pronehendis.»

[8] Art. 2.

[9] Art. 1.

[10] Art. 3–5.

[11] Art. 4–10.

[12] Art. 9–10.

[13] Art. 3.

[14] Art. 112. – Die Aussage schließt wohl an eine Stelle der Enzyklika «*Musicae sacrae disciplina*» Pius' XII. an, «daß Würde und Wirkungskraft der Kirchenmusik um so größer sind, je näher diese an das heiligste Geschehen des christlichen Kultes herankommt, an das eucharistische Opfer des Altares» (II, 5). Vgl. auch Liturgiekonstitution Art. 28.

[15] Art. 30.

[16] Es trifft zu, daß die Instruktion «*Musicam sacram*», und zwar in Art. 4b, die Gattungen der Musica sacra noch einmal aufgegriffen und weiter gefaßt hat. Darüber hinaus wird sogar – zum ersten Male in der Geschichte kirchenmusikalischer Gesetzgebung! – eine Definition der Musica sacra gegeben, und diese Definition treibt das Konzept von der Musica sacra als Repertoire auf die Spitze: «Daher wird auch jene für den Gottesdienst geschaffene Musik, der Heiligkeit und Güte der Form eigen ist, Musica sacra genannt» (Art. 4a). Daß diese Definition sich in einer Anmerkung auf Pius X. beruft, ist entweder Mißverständnis oder Irreführung. An der zitierten Stelle steht gar keine Definition der Musica sacra, sondern lediglich, daß Musica sacra die besonderen Eigenschaften der Liturgie besitzen müsse: Heiligkeit und Güte der Form. Es ist bezeichnend, daß dieser interpolierte Passus der Instruktion an der zu Beginn dieses Abschnitts zitierten Aussage der Konzilskonstitution über die Heiligkeit der Kirchenmusik vorbei und auf Pius X. zurückgeht. Als die Heiligkeit der Kirchenmusik wird dort definiert, was nicht profan ist. – Artikel 4a ist die einzige Stelle in der Instruktion, an der noch der historisierende und mißverständliche Begriff «*Polyphonia*» gebraucht wird. Im übrigen spricht die Instruktion nach allgemein gebräuchlicher musikalischer Terminologie von mehrstimmiger Musik, «*musica pluribus vocibus*». – Die Abschnitte 4a und 4b der Instruktion sind unerheblich, da sie im übrigen Text keinen Bezugspunkt haben und gleichsam in der Luft hängen.

[17] Art. 7.

[18] Art. 9.

[19] Art. 13–26.

[20] Der Gesang bei der Feier der Messe, Art. 27–36. Der Gesang des Stundengebets, Art. 37–41. Die Kirchenmusik bei der Feier der Sakramente und Sakramentalien, bei besonderen Feiern im Kirchenjahr, bei Wortgottesdiensten, bei Andachtsübungen und in gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen, Art. 42–46.

[21] Die Sprache bei den mit Gesang gefeierten liturgischen Handlungen und die Erhaltung des Schatzes der Kirchenmusik, Art. 47 bis 53. Die Vertonung muttersprachlicher Texte, Art. 54–61. Die instrumentale Kirchenmusik, Art. 62–67. Kommissionen zur Förderung der Kirchenmusik, Art. 68–69.

[22] Art. 5.

[23] Instruktion von 1958, Art. 3. Vgl. Art. 16–20.

[24] Art. 11.

[25] Art. 25.

[26] Art. 21.

[27] Art. 28.

[28] Gottfried Göller, Strukturprobleme der Missa cantata: Musica sacra – CVO 87 ([5]1967) 136. Aus dem Bericht von Ferdinand Haberl, Il quinto congresso internazionale per la musica sacra cattolica: Rivista italiana di Musicologia II ([1]1967) 162–173 erfährt man, daß es sich bei diesem Aufsatz um den Abdruck eines auf dem Kongreß gehaltenen Vortrags handelt.

[29] Art. 6.

[30] Art. 50.

[31] Art. 33.

[32] Art. 34.

[33] Art. 34.

[34] Art. 34.

[35] Art. 36.

[36] Art. 32. Vgl. Art. 31.

[37] Das ist insbesondere bei der Studienwoche in Freiburg (Schweiz) 1965 herausgearbeitet worden, vgl. Anm. 3. Einen neuen Beitrag dazu und zur Natur der verschiedenen Arten des Singens liefert Gino Stefani; L'espressione vocale e musicale nella liturgia: Liturgia e cultura III (Torino-Leumann 1967).

38 Art. 34.
39 Liturgiekonstitution, Art. 21.
40 Art. 3.
41 Art. 14a.
42 Art. 14b.
43 Art. 7.
44 Art. 38.
45 Art. 28.
46 Art. 8.
47 Art. 8.
48 Art. 9.
49 Art. 19.
50 Art. 21.
51 Art. 33.
52 Art. 22.
53 Vgl. dazu Rinnovamento liturgico e Musica sacra 101.
54 Art. 93a, 93c, 99 und 100. – Die Unterscheidung hat zu erheiternden Erörterungen darüber geführt, ob in der Liturgie die Delegation physischer Fähigkeiten, der Fähigkeit zu singen nämlich, möglich sei. Hermann Schmidt hat das in seinem Kommentar zu der Instruktion (Periodica 47 [1958] 441ff) bestritten.
55 Art. 19.
56 Art. 16c. Vgl. Art. 34.
57 Art. 34. Vgl. dazu Art. 16a und 29.
58 Art. 34. Vgl. Art. 30b.
59 Trotzdem ist es einem Kommentar, der sich sogar der Kenntnis «einer früheren Fassung» der Instruktion zu rühmen weiß, gelungen, das folgende aus der Instruktion herauszulesen: «Da konnte man etwa hören: *Credo* und *Sanctus* dürften niemals in einer Weise gesungen werden, die kein Mitsingen des Volkes ermögliche; ja sogar: die Verteilung des *Credo* auf Schola und Volk sei falsch, weil doch das *Credo* Glaubensbekenntnis der gesamten versammelten Gemeinde sei! Wie viele unserer Gläubigen mögen wohl soviel Ausdauer im Singen haben, daß sie ein ganzes *Credo* durchsingen können? Aber hier wurde aus der Gleichsetzung von ‹*actuosus*› mit ‹*activus*› ein Prinzip gemacht. Solche Überspitzungen sind nun nicht mehr möglich. Es ist kaum notwendig, noch einmal zu betonen: Die Volksbeteiligung beim Sanctus, auch in der lateinischen Messe, verdient unsere erste Pflege und ist auch am leichtesten zu erreichen; aber aus welchem Strukturgesetz wird eigentlich gefordert, daß das niemals anders sein dürfe?» (Karl Günter Peusquens, Kleiner Kommentar zur «Instructio de musica in sacra liturgia»: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen und Köln 19 [1967] 173). Daraus, daß die Instruktion dem Stil vorkonziliarer Kirchenmusikverordnungen aus dem Wege geht und sagt «Das *Sanctus* als abschließende Akklamation zur Präfation soll regelmäßig von der ganzen Versammlung gemeinsam mit dem Priester gesungen werden» (Art. 34) anstatt zu bestimmen «Es ist streng verboten, daß das *Sanctus* vom Chor gesungen wird» wird gefolgert, die Instruktion verurteile es als eine Überspitzung, sie wirklich beim Wort zu nehmen und stelle sich auf den Standpunkt derjenigen, die das Singen in der liturgischen Feier nicht als Teilnahme an der Liturgie, sondern als Teilnahme an der Musica sacra begreifen. Nur aufgrund dieser Verwechslung kann man nämlich zu dem Schluß kommen, die Forderung nach der tätigen Teilnahme am Singen laufe, wenn man sie zum Prinzip erhebt, auf einen leeren Aktivismus und eine Absage an die kirchenmusikalische Tonkunst hinaus. Selbstverständlich hat die kirchenmusikalische Tonkunst in der Liturgie ihren Platz; die liturgische Erneuerung bietet ihr ganz neue Aufgaben und Möglichkeiten. Aber die Kirchenmusik muß, auch damit sie wahre Kunst sei, beachten, um welchen Ritus es sich handelt und was das Zeichen ist, das gesetzt werden soll. Sie ist um so heiliger und zugleich um so wahrhaftigere Kunst, je unmittelbarer sie aus dem Ritus selbst erwächst. Die künstlerische Aufgabe der Kirchenmusik wird also sowohl wie ihre liturgische Aufgabe entweder grundsätzlich verkannt oder geflissentlich übersehen, wenn unter der Überschrift «Liturgie und Kirchenmusik im Sinne der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die hl. Liturgie» der Forderung nach der tätigen Teilnahme an der Liturgie der Begriff des «liturgischen Musikhörens» entgegengehalten und gesagt wird: «Es bleibt Aufgabe menschlicher Selbstverwirklichung, sich zum Hören stets bereitzufinden. Wie gefährdet ist der Mensch, der nicht mehr zuhören und zuhorchen kann. Seine Wahrheitserkenntnis ist beschränkt, in der Frage der Gerechtigkeit bleibt er befangen, die Liebe wird dann sicher verletzt. Wer könnte die Mahnung des Herrn vergessen: ‹Wer Ohren hat zu hören, der höre.› Zur *actuosa participatio* gehört auch lebendiges Hören. Wir pflegen oft zu sagen: Alles Beten ist letztlich Hören auf den Willen Gottes. Schaffen wir Raum für solches Hören im Gottesdienst. Ich glaube sagen zu dürfen: Etwas mehr hörende Frömmigkeit tut uns not.» (Johannes Overath: Musica sacra–CVO 84 [7/8, 1964] 194).
60 Art. 50c.
61 Art. 55.
62 Art. 32. Vgl. Art. 36 sowie Art. 65: «Zu Beginn, bevor der Priester an den Altar tritt, zur Gabenbereitung, zur Kommunion und am Schluß der Meßfeier kann Instrumentalmusik vorgetragen werden.»
63 Vgl. dazu die Antwort eines namhaften Komponisten, Max Baumann, auf die Einladung des Allgemeinen Cäcilien-Verbands, «Propriumstexte in deutscher Übersetzung» zu komponieren: «Der Gregorianische Choral ist für mich ein so einmaliges Kunstwerk und eine so reiche Quelle in jeder Hinsicht, daß ich es als einen Frevel empfinden würde, ihn gewissermaßen durch ein eigenes Machwerk zu ersetzen. Gegenüber den organisch gewachsenen Formen der Gregorianik, geschaffen in der Anonymität und tiefen religiösen Gläubigkeit der damaligen Epoche, kann jeder kurzfristig geschaffene Ersatz nur Surrogat sein. Gegenüber diesem unüberbietbaren Erbe in Jahrhunderten gültig geprägter Formen und Formeln ist jeder ‹Nachschöpfer› in einer hoffnungslosen Situation. Unsere schöpferische zeitgenössische Musik steht mit ihren harmonischen Spannungen jenseits der eben erwähnten naiven Monodie. Daher kann es sich nur in der Sprache unserer Zeit ausdrücken» (Musica sacra-CVO 84 [7/8, 1964] 214). Das würde heißen, daß es heute nicht mehr möglich wäre, liturgische Musik zu komponieren, weil die musikalische Sprache unserer Zeit anders als die der Gregorianik ist!
64 Art. 47.
65 Art. 48.

HELMUT HUCKE

Geboren am 12. März 1927 in Kassel, studierte an der Hochschule für Musik und an der Universität Freiburg i. Br., doktorierte 1952 in Philosophie. Er ist Lehrbeauftragter für Kirchenmusik am Liturgischen Institut Trier seit 1966, veröffentlichte zahlreiche Aufsätze und arbeitet vor allem mit an: Die Musik in Geschichte und Gegenwart und Die Musikforschung.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Nichtchristliche Begräbnisriten

Einleitung

Wer ein Standardwerk über Begräbnisriten – z. B. die Arbeit von R. W. Habenstein und W. M. Lamers, Funeral Customs The World Over (Milwaukee 1960) – auch nur oberflächlich eingesehen hat, der wird verstehen, daß eine Dokumentation wie diese nicht den Ehrgeiz haben kann, auch nur annähernd vollständig zu sein. Das ist übrigens für ein Liturgieheft, in dem ein Weg zur Erneuerung des Begräbnisritus gesucht wird, auch keineswegs nötig. Dagegen sollte eine solche Dokumentation helfen, die Relativität so mancher Einzelheiten des geltenden christlichen Begräbnisritus zu erkennen. Seine Gegenüberstellung mit Riten und Bräuchen anderer Religionen zeigt sehr bald, daß bestimmte Formen des christlichen Begräbnisritus mit Volkstraditionen, gewissen Auffassungen von Hygiene und einer allgemeinmenschlichen Ehrfurcht vor dem Tod zusammenhängen und mit dem erfahrenen Unvermögen, das Leben geliebter Menschen festzuhalten, es sei denn im christlichen Glauben an die Auferstehung. Bei der Suche nach einer voll und ganz zeitgemäßen Form des Begräbnisritus wird man so gegenüber bestimmten Einzelheiten dieses Ritus eine freiere Haltung annehmen und vielleicht in anderen Religionen wertvolle Elemente finden, die einem geschmeidigen Grundritus als Varianten eingefügt werden können.

Mit Absicht haben wir in diese Dokumentation auch die Haltung der Marxisten und der modernen Bürger Amerikas aufgenommen. Hier fällt auf, daß ihr Begräbnisritus sich vor ganz anderen Hintergründen strukturiert als bei den großen traditionellen Religionen. Das geht schon aus der *mortuary science* hervor, bei der es eigentlich lediglich darum geht, das Sterben des Menschen auch für den Geschäftsmann rentabel zu machen. Bedenkt man, daß der Amerikaner für sein Begräbnis doppelt so viel Geld ausgibt wie für die ärztliche Betreuung seines Lebens, sieht man, daß diese systematische Ausbeutung der menschlichen Trauer in wirtschaftlicher Hinsicht nicht erfolglos geblieben ist. Trotzdem kann auch ein Blick auf diese Art «Totensorge» den Bearbeitern des christlichen Begräbnisritus wertvolle Hinweise auf den Hintergrund verschaffen, vor dem der moderne Mensch ansprechbar zu sein scheint.

Um uns so objektiv wie möglich über das zu informieren, was in den verschiedenen Gruppierungen beim Begräbnis geschieht, haben wir uns mit vier Fragen an qualifizierte Vertreter dieser Gruppen gewandt:

1. Was geschieht bei Ihnen heute, wenn man einem Verstorbenen die letzte Ehre erweisen will?
2. Gibt es mehrere Riten, die auch die Möglichkeit zu bestimmter Improvisation geben, oder ist bei Ihnen das Begräbnisritual ein geschlossenes und statisches Schema?
3. Knüpft die Art, wie Sie den Verstorbenen die letzte Ehre erweisen, an bestimmte Vorstellungen von Tod und eventuellem Weiterleben an?
4. Ist bei Ihnen eine Tendenz erkennbar, bestehende Begräbnisriten zu erneuern?

Die Antworten auf diese Fragen bilden den Kern der folgenden Dokumentation.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Jacobus Theuws

Tod und Begräbnis in Afrika

Die große Vielfalt von Riten, die ein afrikanisches Begräbnis begleiten, zeigen, daß jedes Hinscheiden die ganze Gemeinschaft angeht. Sie zeigen auch, daß der Tod für den Afrikaner nicht das Ende des Menschen ist. Die Art, wie die Leiche behandelt wird, hängt natürlich mit der Auffassung der betroffenen Gruppe vom Fortbestand der «Seele» zusammen: also mit ihrer Auffassung von Natur und Zusammensetzung des menschlichen Lebewesens, von der Existenz einer «Totenwelt» usw. Am Rande sei vermerkt, daß solche mehr oder weniger vagen Vorstellungen von einem Weiterbestand nach dem Tode nicht den Gedanken der Unsterblichkeit einschließen. Die Art des Begräbnisses ist zudem abhängig vom gesellschaftlichen Rang, vom Geschlecht, vom Alter des Verstorbenen, überhaupt vom ganzen Zivilisations- und

Kulturzusammenhang. Obwohl alle Begräbnisformen vorkommen – manche nur in Ausnahmefällen und bei abnormalen Personen –, ist Erdbestattung die am häufigsten vorkommende Form. Wird der Körper ganz vernichtet, so will man dem Verstorbenen damit jede materiale Stütze entziehen, durch die er seine Anwesenheit unter den Lebenden noch weiter ausdehnen könnte.

Im Gegensatz zu den Riten, mit denen der leidende Bruder bei ernster Krankheit umgeben wird, um aus der Kraft der versammelten Gemeinschaft sein Leben zu verteidigen, zeigen die Worte und Gebärden, die ein Begräbnis begleiten, eine doppelte Haltung. Die Gemeinschaft sorgt für sich selbst: Der Tod hat alles und alle befleckt. Das Leben stockt. Einer ihrer Teile ist gestorben, und das Ganze liegt im Sterben. Geht es um einen Dorfhäuptling, ist sogar das ganze Dorf betroffen: Die Feuer werden gelöscht, die Arbeit wird niedergelegt, die Felder werden nicht bestellt oder ihre Früchte vernichtet, das Vieh wird geschlachtet oder einfach abgestochen. Beim Begräbnis oder am Ende der Trauerzeit sollen rituelle Reinigungen, lärmende Riten, Totenmähler, Wettkämpfe und dergleichen das Leben wieder in Gang bringen. Man war in Gefahr, den Gleichschritt mit dem kosmischen Leben zu verlieren. Nun schaltet man sich wieder ein, gewinnt man wieder Kontakt. Die betroffene Gemeinschaft soll auch wieder ihren Platz im größeren gesellschaftlichen Ganzen einnehmen. Der Tod hatte einen Teil der Gemeinschaft abgesondert, «die anderen» hatten sich zurückgezogen. Die Wiedereingliederung, das Ablegen der Trauer, die Vernichtung der Todessymbole heben den Bann wieder auf.

Eine zweite Sorge gilt dem Schicksal des Toten. Auch da kann man – bei rechtem Zusehen – Trennungs- und Integrationsriten unterscheiden. Der Tote verläßt nur gezwungenermaßen die Gemeinschaft der Lebendigen. Man sucht ihn mit sanftem Zwang, mit List oder mit harter Gewalt aus Haus und Dorf zu entfernen und fernzuhalten. Die Leiche wird durch eine Öffnung in der Mauer nach draußen geholt; auf einem Umweg trägt man sie zu Grabe; man reinigt oder zerstört das Haus; man bindet die Füße der Leiche zusammen; man bricht dem Toten die Gliedmaßen; man nagelt die Leiche im Erdboden fest; auf dem Rückweg zündet man ein Feuer an usw. Mit all solchen Mitteln will man den Toten daran hindern, nach Hause zurückzukehren.

Aber der Tote soll nicht nur ins Land der Vorväter auswandern, er soll dort auch angenommen und in deren Gemeinschaft aufgenommen werden. Es ist für ihn ein «Übergang», und die Lebenden sind für den guten Verlauf der Reise verantwortlich. Je nach den Vorstellungen, die man sich vom Jenseits macht, je nach Stand und Beruf des Verstorbenen gibt man ihm Reisegeld in die Hand oder in den Mund, gibt man ihm seine Waffen, sein Werkzeug, seine Instrumente, Symbole seines Rangs und seiner Würde mit; manchmal sogar einen Teil seines Viehs, seiner Sklaven und Frauen. Der innere Schimmer und Schatten, die «Seele» der Dinge, der Tiere und Menschen begleiten den Lebensschatten des Toten in die ferne dämmrige Unterwelt, eine Welt bleicher Schemen. Man redet dem Toten zu: Wir sind nicht schuld an deinem Tod; wir wissen nicht, wer dich getötet hat; nimm ihn mit; schick uns keine bösen Träume usw. Manchmal schlagen die letzten Worte, wenn sie z. B. vom ältesten Sohn gesprochen werden, in ein rituelles Schelten um: Geh, damit ich deinen Platz einnehme! Analog zu anderen Übergängen geht der Tote nur stufenweise in seinen neuen Zustand hinüber: Die Leiche «widersetzt» sich, während sie zu Grabe getragen wird; manchmal wird sie zwei- oder dreimal begraben.

So sehr man sich aber auch darum bemüht, den Toten zu entfernen, trotzdem soll er in Beziehung zu den Lebenden bleiben. Er nimmt seinen Platz bei den «verstorbenen Vorvätern», bei den «Toten» ein. Er wird ein «Geist», ein Schutzgeist usw. Bestimmte Ereignisse, als Zeichen gedeutet, offenbaren die Gesinnung und den Willen des Toten: Er bittet um ein «kleines Feuer, an dem er sich wärmen kann»; er bittet um einen religiösen Totendienst. Vom Andenken bei den Lebenden hängt sein Weiterbestehen ab. Gerät er in Vergessenheit, hört er auf zu bestehen. Sein Name soll deshalb in seinen Kindern weiterleben. Kommt er aber als Quälgeist zurück, als Schreckensgeist, so wird seine Leiche verbrannt, oder man gießt ihm Gift in den Mund.

So ist also die Haltung der Lebenden genau wie die der Toten von einer gewissen Doppelsinnigkeit gekennzeichnet. Dieses Grundmodell finden wir auch bei der Wahl des Begräbnisplatzes. Entweder läßt man die Leiche fast unbegraben zurück, schafft sie als wertlos fort – oder auch nicht – und überläßt sie den wilden Tieren; oder der Tote wird, besonders wenn er ein großer und einflußreicher Mann war, in der eigenen Hütte oder im eigenen Kral begraben. Anderswo wird nur der Schädel oder ein anderer Körperteil aufgehoben. Zwischen diesen Extremen liegen viele andere Formen.

Heutzutage wird oft, vor allem in den modernen Zentren, ein wenig vom Haar oder von den Nägeln der Leiche genommen, um in der Erde der Vorväter bestattet zu werden, damit der Geist des Verstorbenen zur Ruhe komme. Der Lebensschatten, der beim Tode des Menschen den Körper verließ, heftet sich noch möglichst lange an ein körperliches Substrat. Es genügt, dieses mehr oder weniger symbolische Substrat zu entfernen, zu begraben, ihm Ehre zu erweisen usw., um den Toten als Person zu erreichen.

Schließlich muß vielleicht noch gesagt werden, daß all das seinen rechten Sinn nur im vollen Zusammenhang einer konkreten lebendigen Kultur hat.

KURZE BIBLIOGRAPHIE

B. Ankermann, Die Religion der Naturvölker: Lehrbuch der Religionsgeschichte; begründet von Chantepie de la Saussaye (Tübingen 1925); E. Dammann, Die Religionen Afrikas (Stuttgart 1963); M. Eliade, Traité d'histoire des Religions (Paris 1953); Evans-Pritchard, Nuer Religion (Oxford 1956); D. Forde, African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples (London 1955); M. Gluckmann, (Hrsgb.), Essays on the Ritual of Social Relations (Manchester 1962); A. Le Roy, La Religion des Primitifs (Paris 1925); J. Middleton, Lugbara Religion (Oxford 1960); G. Parrinder, West African Psychology (London 1951); B. Pauw, Religion in a Tswana Chiefdom (London 1960); R. Rattray, Religion and Art in Ashanti (London 1956); P. Schebesta, Oorsprong van de Godsdienst. Resultaten van het prehistorisch en volkenkundig onderzoek (Tielt 1962); W. Schmidt, Origine et Evolution de la Religion. Les Théories et les Faits (Paris 1931); E. Tylor, Religion in Primitive Culture (New York 1958); G. Van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (Tübingen 1933); A. Van Gennep, The Rites of Passage (London 1960); Ders., African Septems of Thought. Studies presented and discussed at the third international African Seminar in Salisbury, December 1960 (Oxford 1965).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JACOBUS THEUWS

Geboren am 15. November 1914 in Lommel (Belgien), Franziskaner, zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, an der Witwatersrand Universität von Johannesburg, am Institut für Sozialanthropologie in Oxford, wo er 1953 in Philosophie und Literatur doktorierte. Er ist seit 1966 Professor an der Universität des Kongo-Kinshasa in Lubumbashi und veröffentlichte in der Revue du Clergé africain (Mai 1965) den Aufsatz: Rites et Religion en Afrique.

Albert Nader

Die vier Hauptrichtungen im mohammedanischen Begräbnisritus

Vorbemerkung: Diese Darstellung beschränkt sich auf die Muselmanen der vier sunnitischen Riten, von denen jeder mit einem Buchstaben bezeichnet wird: die Chafiiten (C), die Hanbaliten (HB), die Hannafiten (H) und die Malikiten (M) sowie die imamitischen Schiiten, die hier mit (I) bezeichnet werden. Fälle der Übereinstimmung der vier sunnitischen Riten mit dem schiitischen werden bezeichnet mit (Ü = Übereinstimmend).

1. Die Stellung, in die der Tote zu bringen ist

Das Gesicht des Verstorbenen muß in die Richtung der Qibla (Mekka) weisen. Der Tote wird auf den Rücken gelegt, seine Fußsohlen so der Qibla zugewandt, daß er, würde er sich in dieser Richtung aufsetzen, mit dem Gesicht zur Qibla blicken müßte (C. I); oder aber er wird auf die rechte Seite gelegt, so daß sein Gesicht auf diese Weise der Qibla zugewandt ist; das ist auch seine Lage im Grab (HB. H. M.).

2. Die Herrichtung des Verstorbenen

A. Die Waschung des Leichnams

a) Zweck der Waschung ist, den Toten zu reinigen, ehe man ihn begräbt, denn mit einem Leib ohne Flecken und Makel soll er vor Gott hintreten. Doch der im Kampf gegen die Ungläubigen als Martyrer Getötete wird nicht gewaschen, denn er ist bereits durch sein Blut gereinigt (Ü). Die Fehlgeburt oder Frühgeburt wird nur dann gewaschen, wenn sie zumindest vier Monate alt ist (HB. I), wenn sie menschliche Formen zeigt (H), wenn sie im lebensfähigen Alter war (M), wenn sie nach dem sechsten Monat abgegangen ist oder lebend geboren und anschließend gestorben ist, oder wenn sie bereits eine volle menschliche Form be-

sitzt (C). Bei dem Verstorbenen, der bestimmte Teile seines Körpers verloren hat, werden die Waschungen vorgenommen, wenn der größte Teil des Körpers oder die Hälfte des Körpers einschließlich des Kopfes (H) oder zumindest zwei Drittel des Körpers (M) oder auch nur ein kleiner Teil des Körpers (HB, C) oder die Brust oder der Teil von ihr, der das Herz enthält, oder ein Teil, der Knochen enthält (I), übrig ist.

b) Derjenige, der den Toten wäscht, soll grundsätzlich desselben Geschlechtes sein wie dieser. Doch kann der überlebende Ehepartner den verstorbenen Ehepartner waschen (alle, außer H). Für (H) kann der Ehegatte seine verstorbene Ehegattin nicht waschen, denn der Tod hat seiner ehelichen Gewalt über sie ein Ende gesetzt (H), die Ehegattin dagegen kann ihren verstorbenen Gatten waschen, denn sie hat eine bestimmte Zeit als Witwe zu verbringen, während der sie keinen anderen heiraten darf; während dieser Zeit verbleibt sie in Abhängigkeit von ihrem verstorbenen Gatten: Wird sie während dieser Frist schwanger, so gilt das Kind als Kind ihres verstorbenen Gatten (H). Hatte der Verstorbene seine Frau unwiderruflich oder auf Widerruf verstoßen, so kann sie ihn nicht waschen (C, M); war die Verstoßung auf Widerruf, so darf der überlebende Ehepartner den verstorbenen Partner waschen (I). Die Frau darf den Leib eines verstorbenen Jungen waschen, wenn dieser weniger als drei Jahre alt war, und ein Mann den eines verstorbenen Mädchens, das weniger als drei Jahre alt war (I); für (H) gilt dasselbe, wenn das Kind nicht älter als vier Jahre war, und für (HB), wenn es nicht älter als sieben Jahre war; für (M), wenn der verstorbene Junge nicht älter als acht Jahre und das verstorbene Mädchen nicht älter als zwei Jahre und acht Monate war.

c) Wie ist der Leib des Toten zu waschen? – Der Leib des Toten wird dreimal gewaschen: zunächst mit Wasser, dem ein wenig Milch beigemischt ist, dann mit Wasser, das mit Kampfer versetzt ist und schließlich mit reinem, unvermischtem Wasser; jedes Mal wird mit dem Kopf begonnen, danach die rechte und schließlich die linke Seite des Körpers gewaschen (I). Für die vier sunnitischen Riten gilt die Vorschrift, daß der Körper nur einmal gewaschen werden muß, und zwar mit reinem, klarem Wasser, ohne eine bestimmte Ordnung. Für (C, HB, M, I) gilt die Vorschrift, daß der Tote mit kaltem Wasser zu waschen ist, während er nach den Vorschriften von (H) mit warmem Wasser zu waschen ist. Ist kein Wasser vorhanden, so wird der «tayamum» vorgenommen: der Staub der Erde tritt an die Stelle des Wassers; dieselbe Praxis gilt, wenn man fürchtet, Wasser könne einen Körper beschädigen, der vor dem Tod durch eine Krankheit stark entstellt war; es kommt darauf an, daß der Körper soweit wie möglich sein eigentümliches Aussehen behält, ehe er beigesetzt wird.

B. Die Salbung des Leichnams

Mit Kampferöl werden die sieben Stellen des Körpers gesalbt, die während des Gebetes den Boden berühren: die Stirne, die beiden Handflächen, die beiden Knie, die Spitzen der beiden großen Zehen. Diese Ordnung wird beobachtet von (I), die auch die Nase salben. In den vier sunnitischen Riten wird der ganze Körper gesalbt.

C. Das Leichentuch

Der Leib des Toten muß in ein Leichentuch eingehüllt werden (Ü). Das Leichentuch besteht obligatorisch aus einem einzigen Stück, das den ganzen Leib umhüllt (die vier sunnitischen Riten); doch empfehlen sie, daß dieses Leichentuch aus drei Stücken zusammengesetzt ist. Obligatorisch sind die drei Stücke für (I): nämlich eins, um den Teil des Körpers zu bedecken, der vom Nabel bis zu den Knien reicht, ein weiteres für den Teil von den Schultern bis zu den Beinen und ein drittes für den ganzen Körper. Das Leichentuch darf weder aus Seide bestehen noch Goldstickerei aufweisen: reich und arm sind im Tode gleich.

3. Das Totengebet

a) Es ist erst gültig nach der Herrichtung des Verstorbenen. Für den Blutzeugen wird kein Totengebet verrichtet (C, HB, M), während (H, I) auch für ihn ein Gebet sprechen. Ein solches Gebet wird auch für eine vier Monate alte Fehlgeburt verrichtet (HB, H) oder – bei (C, M) – nur für Neugeborene, die nach dem ersten Lebenszeichen gestorben sind; bei (I) wird dieses Gebet nur für Kinder gesprochen, die nach Vollendung des sechsten Lebensjahres gestorben sind.

b) Wer spricht das Gebet: Für (I) besitzen die Herrichtung des Verstorbenen und das Totengebet keine Gültigkeit, wenn sie nicht von der Person besorgt werden, die dazu verpflichtet ist: das heißt von dem ersten Erbberechtigten; doch kann die betreffende Person eine andere Person be-

auftragen, sie darin zu vertreten. Die vier sunnitischen Riten äußern sich nicht über die Person, die die Herrichtung des Verstorbenen zu übernehmen hat; doch das Gebet soll von demjenigen gesprochen werden, der von dem Verstorbenen oder von dem ersten Erbberechtigten oder von dem Scheich des betreffenden Viertels dazu bestimmt worden ist.

c) Wie ist das Gebet zu verrichten: Der Beter steht am Kopfende rechts neben der Bahre, auf der der Tote auf dem Rücken liegt. Zuerst gibt er seine Absicht bekannt, zu beten. Nach den malikitischen Riten lautet die Formel: «Allah ist der Größte. Gott, vergib dem Verstorbenen seine Sünden. – Allah ist der Größte. Gott, hab Erbarmen mit ihm und mit uns. – Allah ist der Größte. Gott, verzeihe ihm und verzeihe uns unsere Sünden. – Allah ist der Größte. Gott, möge er in deinem grenzenlosen Paradies bleiben. – Das Heil sei mit euch.»

Bei den Hanafiten: «Allah ist der Größte. Gott sei gelobt, laßt uns Gott Dank sagen. – Allah ist der Größte. Gott segne Mohammed. – Allah ist der Größte. Gott, hab Erbarmen mit diesem Toten. – Allah ist der Größte. Das Heil sei mit euch, Gottes Barmherzigkeit sei mit euch» (diese letzte Anrufung wird wiederholt).

Bei den Chafiiten und Hanbaliten: «Allah ist der Größte. (Anschließend wird die Fatiha, das erste Kapitel des Korans, verlesen.) – Allah ist der Größte. Gott segne Mohammed. – Allah ist der Größte. Gott, hab Erbarmen mit ihm und mit uns. Allah ist der Größte. Das Heil sei mit euch.»

Bei den Schiiten: «Allah ist der Größte. Ich bezeuge, daß es keinen anderen Gott gibt als Allah und daß Mohammed Allahs Prophet ist. – Allah ist der Größte. Gott segne Mohammed und seine Familie. – Allah ist der Größte. Gott, vergib die Sünden der gläubigen Männer und gläubigen Frauen. – Allah ist der Größte. Gott, vergib die Sünden dieses Verstorbenen (ist der Verstorbene ein Kind, so heißt es: Gott, vergib die Sünden seiner Eltern). – Allah ist der Größte.»

d) Wo wird das Gebet verrichtet: Es ist gut, das Gebet in der Moschee zu sprechen, lautet die Empfehlung für (C); das Gebet darf in der Moschee gesprochen werden, wenn man nicht zu fürchten braucht, ihre Reinheit zu verletzen (HB, I); für (H) gilt es jedoch als verabscheuenswert, es in der Moschee zu verrichten. –

e) Wann ist das Totengebet zu sprechen: Es darf zu jeder Zeit gesprochen werden (C, I); es darf weder beim Aufgang noch beim Untergang der Sonne gesprochen werden (HB, H, M).

4. Der Leichenzug

Die mit einem feinen Teppich bedeckte Bahre wird auf den Schultern getragen; ihr voraus geht der Leichenzug, dessen Teilnehmer ständig wiederholen: «Es gibt keinen Gott als Allah; Mohammed ist Allahs Prophet.» Heute wird, in Anbetracht der oft weiten Entfernungen zwischen den Friedhöfen und den Wohnungen, die Bahre auf ein eigens dazu bestimmtes Auto gesetzt, und die Teilnehmer an der Beerdigung folgen im Auto oder sogar auf Motorrädern (z. B. in Rabbat in Marokko).

5. Die Beisetzung

Der Tote muß in ein in den Boden gegrabenes Grab gelegt werden; er wird auf die rechte Seite gelegt, das Gesicht der Qibla zugewandt. Der Ehegatte begräbt seine verstorbene Gattin, oder wenn dies nicht möglich ist, einer ihrer «maharim», das heißt einer von denen, denen es erlaubt war, sie zu sehen, als sie noch lebte; oder eine Frau oder irgend jemand, der geeignet ist (I, C, M); doch für (HB, H) darf der Ehegatte seine verstorbene Gattin nicht begraben, da der Tod alle Bande zwischen ihnen zerrissen hat. Derjenige, der in das Grab hinabsteigt, um den Verstorbenen dort zu betten, muß barfuß und barhäuptig sein, seine Kleider aufknöpfen und sprechen: «Im Namen Allahs. Nach der Religion des Propheten Allahs. Gott, sein Grab möge ihm weit sein. Gib, daß dieser Tote mit seinem Propheten vereinigt wird. Gott, wenn er ein Wohltäter war, vermehre seine Wohltätigkeit; wenn er schlecht gehandelt hat, vergib ihm, hab Erbarmen mit ihm und laß ihm seine Sünden nach.» Es wird empfohlen, zusätzlich die «Fatiha» zu lesen.

Die Schiiten, vor allem die aus dem Irak und dem Iran, ziehen es vor, sich in Najaf oder Kerbela (im Südirak) begraben zu lassen, das heißt in der Nähe des Grabes Alis (des Schwiegersohnes des Propheten) oder al Hosayns, des Sohnes Alis.

Das Grab darf nicht höher sein als der umgebende Erdboden (C, I), denn es ist erwiesen, daß der Prophet das Grab seines Sohnes Ibrahim mit dem Niveau des Bodens abschließen ließ. Doch (H, HB, M) ziehen es vor, einen gewölbten Grabhügel anzulegen, denn, so sagen sie, die flache Form ist zum Symbol gewisser nicht muselmanischer Völker geworden. Das Grab darf mit einem Marmorblock geschmückt werden, auf dem der Name des Toten, sein Todestag und ein Koranvers stehen.

LITERATURANGABEN

Muhammad Jawad Maghniyya, Al Fiqh 'alal mazahib al khamsa (Beirut), Dar al ilm lil malayin (1960).
Al-Ghazzali, Kitab al Wajiz (mehrere Auflagen).
Al Qadi al Nu'amn b. Mūhammad al Maghrifi, Kitab al Iqtisar (Beirut 1957).
Muhammad al Khalisi, Ihya al Shari'a fi mazahib ashshi'a, 3 Bde. (Bagdad 1951).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ALBERT NADER

Geboren am 18. August 1911 in Tantah (Ägypten). Er studierte an der Sorbonne in Paris und doktorierte 1949 in Philosophie. Er ist seit 1955 Professor an der Universität und am Institut für orientalische Literatur in Beirut (Libanon), veröffentlichte eine Artikelreihe über den Islam in der Zeitung L'Orient (Beirut 1959) und einen Aufsatz über den «Logos» im muselmanischen Denken in der Revue de la Société de Philosophie du Maroc (1967).

Quadratullah Hafiz

Die Muslim-Mission und das Begräbnis

Der Islam betont, daß das Leben nach dem Tode ein Teil des gesamten Lebens ist. Alles, was man in diesem Leben tut, sagt oder denkt, bleibt aufbewahrt. Im Jenseits wird für den Gläubigen alles wieder sichtbar.[1]

Nach dem Verscheiden eines Muslim, ob Mann oder Frau, ob jung oder alt, wird bei der Leiche ein Totendienst gehalten. Dieser Dienst wird *salât-al-dschanâ'is* genannt. *Dschanâ'is* ist die Mehrzahl von *dschinâsa* und *dschanâsa:* «Der tote Körper, der auf einer Leichenbahre liegt» bzw. «Leichenbahre».[2]

Ist ein Mensch gestorben, wird die Leiche mit Seife oder einem anderen Reinigungsmittel gewaschen. Zuerst säubert man die Körperteile, die bei einer rituellen Waschung *(wudu)* gewaschen werden. Dann wird der ganze Körper gereinigt,[3] worauf er in ein oder mehrere weiße Laken (Kleider) gewickelt wird (Bu 23: 19,20,27), denen Duftstoffe hinzugefügt werden (Bu 23: 21). Sind die Verstorbenen Martyrer oder sind sie im Kriege gefallen, wird ihre Leiche weder gewaschen noch bekleidet (Bu 23: 73).

Zum Zeichen der Ehrfurcht wird der Leichnam dann auf den Schultern zum letzten Ruheplatz getragen, nachdem er auf eine Bahre oder – wenn nötig – in einen Sarg gelegt worden ist. Ein Transport der Leiche auf andere Weise ist jedoch nicht verboten. Der Prophet erhob sich, wenn er die Leichenbahre eines Juden vorbeikommen sah, um dem Verstorbenen Ehre zu erweisen. So sollen es auch die Muslim tun (Bu 23: 50).

Die Teilnahme am Totendienst wird *fard kifaya* genannt: «Es genügt, wenn einige Muslim dem Dienst beiwohnen.» Der Totendienst kann überall gehalten werden. Alle, die daran teilnehmen, müssen zuvor die *wudu* (die rituelle Waschung) verrichten. Dann wird die Leichenbahre an der Spitze abgesetzt; der Imam steht an der Bahre, das Gesicht zur Mitte der Bahre gewandt (Bu 23: 64). Die anderen Teilnehmer stellen sich in Reihen auf, je nach ihrer Zahl, mit dem Gesicht zur *qibla*, nach Mekka hin. Der Totendienst beginnt mit einem *takbir;* während der Takbir gesprochen wird, hebt man die Hände zuerst bis zur Höhe der Ohren, danach werden sie – wie beim Gebet – auf der Brust gefaltet. Während des Totendienstes werden vier Takbire gesprochen; während der Rezitation steht man (Bu 23: 65). Nach dem ersten Takbir spricht man ein *dhikr* (oder *sanâ*) und ein *al-fâtiha;* nach dem zweiten Takbir spricht man ein *salawât-annabi*, nach dem dritten ein besonderes Gebet. Mit Ausnahme der Takbire sollen die Gebete mit tiefer Stimme rezitiert werden.[4] Nach dem vierten Takbir wird der *tasliem* gesprochen, bei dem man den Kopf nacheinander nach rechts und nach links wendet.

Wenn der Totendienst zu Ende ist, wird die Leiche fortgetragen und begraben. Dabei wird gebetet: «Im Namen Allahs und mit Allah und wie der Botschafter Allahs» (Tr 8: 53). Das Grab wird so angelegt, daß die Leiche mit dem Gesicht gen Mekka liegt. Das Grab ist für gewöhnlich vier bis sechs Fuß tief. An der einen Bodenseite wird eine längliche Vertiefung gegraben, in die der Leichnam gelegt wird. Diese Vertiefung wird *ladh* genannt. Wenn man für das Begräbnis einen Sarg verwendet, ist ein Ladh überflüssig. Das Grab wird darauf zugeschaufelt, und noch einmal wird für den Verstorbenen ein Gebet gesprochen. Dann geht man nach Hause.[5]

Der Begräbnisritus für ein Kind gleicht dem für einen Erwachsenen, mit der einen Ausnahme, daß das Gebet nach dem dritten Takbir anders lautet: Im Totendienst für Kinder gibt es kein Gebet um

Vergebung; an die Stelle dieses Gebetes tritt die Bitte, das verstorbene Kind möge seinen Eltern ein Weg zur Vergebung und Belohnung werden.

Bei den Muslimen ist bis heute keine Neigung zu spüren, den bestehenden Begräbnisritus zu ändern.

[1] Heiliger Qoran (HQ) 28:78; 29:65; 18:103, 107; 7:33; 45:25–30; 50:3–7; 75:4–16.

[2] E. W. Lane, Arabic-English Lexicon (LL).

[3] Al-Hafiz Abü'abd-Allah Muhammed ibn Isma'il al-Buchari, As-Sahih al-Buchari (Bu) 23:8, 9, 11.

[4] Al Iman al-Hafiz Abü Isa Mohammed ibn Isâ, Al-Dschami'al Tirmidhi (Tr) 8:37.

Schaik Wali al-din Muhammed ibn 'abd-Allah, Al-Mischkât al-Masâbih (MM) 5:5–11.

[5] Abü Dawüd, Sunnah (AD) 20:67. Vgl. M. M. Ali, The Religion of Islam. Ferner: Ahmidayya Moslim Missie, Gebedboek van de Moslims.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

QUADRATULLAH HAFIZ

Geboren am 22. Februar 1917 in Westpakistan, Muselmane, Diplomierter für arabische Literatur und Religion der Universität Punjab, Imam in den Niederlanden. Er veröffentlichte: De grondslagen van de Islam (1950) und arbeitet an den Zeitschriften Al-Islam (Niederlande) und Al Fazl (Pakistan) mit.

Cyrill Papali

Die Begräbnisriten der Hindus

Das Ritual des Hinduismus ist ungewöhnlich reich, und die Begräbnisriten gehören vermutlich nach denen der Eheschließung zu den interessantesten. Sie sind schriftlich niedergelegt in den zwei oder drei Jahrhunderten vor Beginn der christlichen Ära. Doch die Riten selbst sind bedeutend älter. Da der Hinduismus über einen ausgedehnten Subkontinent verbreitet und in zahllose Sekten geteilt ist, unterscheiden sich die Zeremonien von Ort zu Ort in den kleineren Einzelheiten, doch die wesentlichen Riten werden überall von den orthodoxen Hindus getreulich beobachtet. Wir geben im Folgenden eine kurze Beschreibung der verbreitetsten Riten.

Wenn ein Schwerkranker, gleich welcher Kaste oder welchen Geschlechtes, dem Tode nah ist, wird ihm das letzte Sakrament, das antyeṣṭi, gespendet. Der Priester tritt an das Sterbebett heran und hält in der Hand einen Trank, den sogenannten pancagavyam (die fünf Produkte der Kuh), und während er Gebete aus den Schriften spricht, reicht er ihn dem Sterbenden, der ihn trinkt mit den Worten: «Ich empfange dieses Sakrament des pancagavyam zur Sühne für alle meine Sünden, die ich wissentlich oder unwissentlich begangen habe.»

Wenn der Tod naht, wird der Sterbende auf den Boden gelegt, da es das beste ist, in den Armen der Mutter Erde zu sterben. Gleich nach dem Tod wird eine entzündete Lampe zu Häupten des Leichnams aufgestellt und die Vorbereitungen für die Beerdigung begonnen. Dabei übernimmt der älteste Sohn des Verstorbenen die Rolle des Zelebranten bei der Zeremonie, oder wenn er keinen Sohn hat, der nächste männliche Verwandte.

Zur Zeit der Weden war das Erdbegräbnis die verbreitetste Form der Bestattung, doch im 4. oder 3. Jahrhundert vor Christus ist sie bereits von der Feuerbestattung verdrängt worden, die sich als einzig legitime Bestattungsform durchgesetzt hat. Der große Gesetzgeber Manu macht eine Ausnahme, wo es sich um Kinder handelt: «Wenn ein weniger als zwei Jahre altes Kind stirbt, so schmücke den Leichnam mit Blumen, bringe ihn zu einem reinen Platz und bestatte ihn dort; die Gebeine sollen nachher nicht gesammelt werden» (Gesetze Manus, V. 68). Die gleiche Vorschrift gilt für die Asketen, die das Gelübde vollkommener Entsagung abgelegt haben: Sie werden begraben gleich Kindern, da sie nichts zu sühnen haben. Manus Konzession zugunsten der Kinder wird bisweilen in großzügiger Form interpretiert, so daß sie auch für Jungen vor der «Initiations»-Zeremonie und Mädchen vor der Ehe Anwendung findet. Diejenigen, die an ansteckenden Krankheiten sterben, werden ebenfalls unverzüglich begraben. Im übrigen aber verbrennen die meisten Hindus ihre Verstorbenen.

Nachdem der Leichnam gewaschen und bekleidet ist, opfert der Karma-karta (der Zelebrant) geschmolzene Butter, Reis, usw. in dem heiligen Feuer und spricht dazu passende Gebete, zum Beispiel: «O Agni, schaue herab auf mich; gewähre mir dein Wohlwollen und deine Gunst; mit deinen sieben Zungen lecke auf dieses Opfer, das ich dir

darbringe.» Dann wird der Leichnam auf die Bahre gelegt, und der Leichenzug formiert sich, das heißt alle gehen in einer Reihe hinter der Bahre her, die Älteren zuerst, die Jüngeren danach, Männer und Frauen getrennt. An der Spitze des Zuges geht der Hauptleidtragende, der Karma-karta, und trägt in der Hand das heilige Feuer. Wenn es die Mittel der Familie gestatten, wird ein Tier mitgeführt, das nachher geopfert wird. Die Prozession zum Verbrennungsplatz wird von keiner Musik begleitet; nur für die Prozession zur Erdbestattung kann eine Musikkapelle engagiert werden. Unterwegs wird dreimal eine seltsame Zeremonie wiederholt: Die Prozession wird angehalten, das Gesicht des Verstorbenen aufgedeckt und über ihm die Gebetsformel gesprochen: Om jīva, punarāgacchasi va? (Seele, bist du zurückgekehrt?) Das ist die offizielle Bestätigung des Todes.

Inzwischen ist auf dem Begräbnisplatz eine flache Grube in Form eines Grabes ausgehoben worden für den Scheiterhaufen: eine letzte Erinnerung an die frühere Gewohnheit, den Verstorbenen zu begraben. Wenn die Prozession am Verbrennungsplatz angelangt ist, segnet der Karma-karta die Grube, indem er sie mit einem Zweig des çāmi-Baumes mit Wasser besprengt und dabei die folgenden Verse der Weda spricht: «Weichet (ihr bösen Geister), stehlt euch weg von hier; die Väter haben für ihn diesen Ruheplatz errichtet, der ausgezeichnet ist durch Tage und Wasser und helles Licht» (Rigweda X. 14,9). Dann wird der Scheiterhaufen aus Holzscheiten errichtet (wenn die Familie reich genug ist, um es zu bezahlen, aus Sandelholz) und der Körper unbekleidet darauf gelegt: Der Mensch muß die Welt so nackt verlassen, wie er sie betreten hat. Unter vielen einzelnen Zeremonien wird der Scheiterhaufen mit dem heiligen Feuer in Brand gesetzt, wobei ausgewählte Verse aus der Rigweda gesprochen werden. Einige von den interessantesten seien beispielshalber zitiert:

«Tu auf deine Arme, Erde, empfange den Toten
mit sanftem Druck und liebendem Willkommen.
Umhülle ihn zärtlich gleich einer Mutter,
die ihr weiches Kleid um das Kind legt, das sie liebt.»

(aaO. X. 18,3).

Ganz offenbar eine Bezugnahme auf die ältere Sitte, den Verstorbenen zu begraben. Oder einige andere:

«Seele des Verstorbenen, fahr dahin, zieh deines Weges –
des alten Weges –, den unsere Vorfahren
vor dir gegangen; schau auf zu den
beiden Königen, den mächtigen: Varuna und Yama,
die sich erfreuen an Opfergaben; mögest du vereint werden mit den Vätern und den Lohn empfangen für alle deine Opfergaben, die dort oben gehäuft sind; kehre wieder zurück in deine Heimat; nimm an eine herrliche Gestalt...
Geh deines Weges, den Vätern entgegen, die im Glücke wohnen bei Yama, die Herzen freundlich dir zugewandt. Und du, mächtiger Gott, vertraue ihn an deinen Wächtern, daß sie ihn zu dir bringen, und gewähre ihm Gesundheit und ewiges Glück.»

(aaO. X. 14,7–11).

Ist der Leib des Toten zu Asche verbrannt, so wiederholt der Karma-karta die folgenden Verse:

«Nun kehren wir, die Lebendigen, die Hinterbliebenen, wieder zurück
und lassen die Toten ziehen. Mögen unsre Gaben
den Göttern wohlgefällig sein und uns Segen bringen!
Nun gehen wir,
tanzen und scherzen und hoffen auf ein längeres Leben.»

(aaO. X. 18,3)

Doch noch ist die Trauerfeier nicht vorüber. Alle baden, wechseln ihre Kleider und warten, bis die Sterne aufgehen, ehe sie nach Hause zurückkehren. Sie alle haben gefastet vom Augenblick des Todes an; doch in dieser Nacht kann nichts gekocht werden. So teilen sie miteinander, was im Hause an Eßbarem zu finden ist, und nehmen drei Tage lang kein Salz.

Zehn Tage lang werden besondere Gottesdienste für die Seele des Verschiedenen gehalten. Inzwischen werden die Gebeine des Eingeäscherten in einer irdenen Urne gesammelt und unter weiteren Riten an einem geeigneten Platz beigesetzt. Doch alle, die es sich leisten können, bringen die sterblichen Überreste nach Benares, um sie im heiligen Strome des Ganges beizusetzen, denn ein altes Sprichwort sagt: «Solange die Gebeine eines Menschen im Ganges ruhen, so lange soll er im Himmel geehrt werden.»

Doch die Verstorbenen werden nicht leichthin vergessen. Die «bei verschiedenen Gelegenheiten vollzogenen Riten» für die Verstorbenen, einer am 8. Tag jedes Monats und ein weiterer am Jahrestag

des Todes, werden über drei Generationen hin fortgeführt. Und wenn sie aufhören, wird ein allgemeines Trankopfer für alle verstorbenen Vorfahren dargebracht, das in jedem hinduistischen Haus für alle Zeiten einen jeden Tag von neuem vollzogenen religiösen Akt bildet.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CYRILL PAPALI

Geboren am 26. September 1902 in Cranganore (Kerala/Indien), Karmelit, 1931 zum Priester geweiht, studierte in Indien, ist Professor für Indologie und missionarische Methodenlehre an der Urbania und am Teresianum in Rom, war Referent an verschiedenen Studienwochen, veröffentlichte ein zweibändiges Werk über den Hinduismus und in der Zeitschrift Seminarium (1/1967): The Place of Non-Christian Religions in the Economy of Salvation.

Louis Wei Tsing-Sing

Das Begräbnis im chinesischen Konfuzianismus

In China gibt es keine Staatsreligion, wohl aber eine Volksreligion, die auf dem Konfuzianismus, dem Buddhismus und dem Taoismus basiert. Diese drei religiösen und moralischen Systeme bilden zusammen ein einziges mystisches Corpus und leben in einem vollendeten Ökumenismus zusammen. Auf chinesisch sagt man: «San-kiao-y-kia», das heißt: Die drei Religionen bilden eine einzige Familie.

Konfutse schreibt seinen Jüngern vor, ihren Eltern zu dienen – solange sie leben in Liebe und Sorgfalt – wenn sie verstorben sind, durch Trauer, Opfergaben und ein würdiges Begräbnis.[1] Konfutses Lehre ist eine Moral- und Sozialphilosophie und eine politische Philosophie, gleich der seiner großen Zeitgenossen Sokrates, Plato und Aristoteles.

Wenn nun ein gebildeter Konfuzianer stirbt, bittet seine Familie die buddhistischen Bonzen und die taoistischen Priester, in der gleichen Kapelle und im gleichen Leichenzug die religiösen Funktionen zu versehen. Die Zeremonien selbst sind je nach Gegend, örtlichen Gebräuchen, Gewohnheit, sozialer Stellung des Verstorbenen und seiner Familie usw. recht verschieden. Doch der Geist, von dem sie getragen sind, ist immer der gleiche: Beherrschend ist das religiöse Gefühl der Ehrfurcht und Dankbarkeit dem Toten gegenüber. Früher pflegte man in China überall das Erdbegräbnis mit religiösen Zeremonien, wo wie im Westen fast alle Getauften, auch wenn sie nicht mehr praktizierten, in der Nähe der Kirche begraben wurden, der alten Landessitte entsprechend.

Konfutse ist ein tief religiöser Mensch, jedoch nicht im strengen Sinne des Wortes; er glaubt nicht an eine unsterbliche Seele; doch ebensowenig leugnet er die Existenz der Seele oder des Geistes. Er entwickelt einen Totenkult. «Man hat den Verstorbenen Opfergaben dargebracht», sagt er, «als sehe man die Gegenwart ihrer Geister.»[2]

Bekanntlich aber ist der den Chinesen so teure Ahnenkult samt allen Kundgebungen zu Ehren der Verstorbenen, wie sie in China Brauch sind, im Verlauf des berühmten Streites um die chinesischen Riten im Jahre 1742 von Benedikt XIV. verurteilt worden. Daraus entstand ein ebenso schmerzlicher wie vollständiger und brutaler Bruch zwischen den unglücklichen Christen und der gesamten nichtchristlichen Bevölkerung – und zwar sowohl innerhalb der Familien als auch innerhalb der Gesellschaft.

Im Jahre 1929 gab China Dr. Sun Yat-sen, dem Gründer und Vater der Revolution des chinesischen Volkes, seinem Glauben nach praktizierender evangelischer Christ, ein Staatsbegräbnis. Der damalige Apostolische Delegat in Peking, Msgr. Celso Costantini, wurde offiziell eingeladen, den feierlichen Zeremonien beizuwohnen. Der Repräsentant des Heiligen Stuhles sagte zu unter der Bedingung, daß die Chinesen den Charakter dieser Zeremonien näher definierten. Die Erklärung der chinesischen Regierung dazu lautete folgendermaßen:

«Wir können die Feierlichkeiten zu Ehren des Toten nicht mit abergläubischen Praktiken und Zeichen verbinden, weil Dr. Sun Yat-sen Christ war; wir können ihnen jedoch ebensowenig einen christlichen Charakter geben, weil China nicht christlich ist.» Gleich allen anderen Missionschefs neigte Msgr. Costantini dreimal das Haupt vor der sterblichen Hülle von Dr. Sun Yat-sen.[3]

Unter dem heutigen Regime sind die Begräbnisriten beibehalten. Wie in Europa erweist man den

Staatsmännern, den Helden der Nation, den großen Patrioten und berühmten Gelehrten usw. immer noch feierlich die letzten Ehren... Man verharrt einige Augenblicke in ehrfürchtigem Schweigen vor dem Leichnam oder dem Porträt des Verstorbenen; man gibt Kranz- und Blumenspenden, aber keine Kerzen; man hält Grabreden.

Die führenden Leute der Partei lassen sich häufig verbrennen. In allen großen Städten Chinas gibt es Krematorien, obwohl die Masse des Volkes der Meinung ist, die Leichenverbrennung sei eine Profanierung, denn sie hält die sterbliche Hülle eines Menschen für etwas Geheiligtes; aus diesem Grunde beobachtet auch das Volk, vor allem die Bauern, ehrfurchtsvoll die alten Begräbnisriten.

Ein Beispiel: Im Jahre 1964 war ein militanter Kommunist aus dem Norden Chinas gestorben. Seine Familie stellte Hähnchen, Wein und Weihrauchstäbchen bereit, um sie dem Geist des Verstorbenen darzubringen. Da ließen die örtlichen Parteichefs die Mitglieder der Familie zu sich kommen, um ihnen zu sagen, es gebe weder Geist noch Seele, und wenn sie bei der Beerdigung des Verstorbenen derartigen Aberglauben trieben, würden sie im Volke einen sehr schlechten Eindruck hinterlassen.

Ein weiteres Beispiel: Ein bereits 77jähriger Familienvater wendet sich eines Tages an seinen Sohn, der aktiver Kommunist ist: «Ich bin alt, und eine andere Welt steht schon nah vor mir. Wieviel Geld kannst du für mich ausgeben?» (d.h. für meine Beerdigung.) Die Antwort seines Sohnes lautete: «Wir leben in einer neuen Welt, und alle Traditionen haben sich gewandelt.» Daraufhin der arme Alte: «Die neuen Begräbnisriten sind gut, aber in unserem Dorf richtet sich noch niemand danach. Wie könnte ich da eine Ausnahme machen?»[4]

In ihrem Leitartikel der Ausgabe vom 25. April 1964 erklärt die Pekinger Volkszeitung, die alten Begräbnisriten müßten beseitigt werden, doch mit großer Klugheit, denn diese Traditionen seien tief in die Mentalität des Volkes eingedrungen, und daher sei es nicht einfach, die nötigen Schritte zu tun; vor allem aber müsse man der Reaktion des Volkes Rechnung tragen.

Kurzum, bis zum heutigen Tage begräbt die Mehrzahl des chinesischen Volkes, mehr oder weniger toleriert von den örtlichen Behörden, je nach den Möglichkeiten und Umständen, weiterhin ihre Toten mit religiösen Zeremonien.

Jedes Jahr zum Tsing-ming-Fest, dem chinesischen Allerheiligen, im Laufe des März oder April, gehen fast alle Mitglieder der Familie auf den Friedhof und säubern die Gräber ihrer lieben Verstorbenen mit großer Ehrfurcht. Die öffentliche Meinung lautet, hier handle es sich um persönliche Dinge, die in den Bereich des menschlichen Empfindens gehören.

Häufig fragt man, aus welchem Grunde es erlaubt wird, Kränze und Blumen auf die Gräber zu legen, während man auf der anderen Seite das Verbrennen von Papiergeld verbietet. Die kommunistische Presse gibt folgende Antwort: «Der Unterschied zwischen Blumenspenden und dem Verbrennen von Papiergeld ist groß. Blumenspenden sind ein Zeichen des Gedenkens, ein Ausdruck der Achtung und der liebevollen Erinnerung. Wenn man aber Papiergeld verbrennt, nimmt man eine abergläubische Handlung vor; man glaubt nämlich, es gebe eine Seele oder einen Geist des Verstorbenen, der in der anderen Welt noch Geld braucht.»[5]

Kurzum: Die chinesischen Christen müssen sich angesichts dieser großen Umwandlungen der Begräbnisformen allen Ernstes in ihrem religiösen und menschlichen Bewußtsein mit den Dingen auseinandersetzen. Nichtsdestoweniger kann man sich fragen, ob es zutrifft, daß eine allgemeine Reform der christlichen Totenliturgie im Rahmen des nationalen Lebens absolut notwendig und dringend ist.

[1] Das Hiao-king, das heilige Buch der Kindesliebe, von Léon de Rosny (Paris 1889) aus dem Chinesischen übersetzt; vgl. letztes Kapitel, Ende.

[2] Konfutse, Liun-iu (Gespräche), Buch III, 12.

[3] Celso Costantini, Con i missionari in Cina II (Rom 1946) 105 bis 109.

[4] Auszug aus der China News Analysis (Hongkong, 8. Mai 1964) 7.

[5] Pekinger Volkszeitung (10. April 1964) 2.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LOUIS WEI TSING-SING

Geboren am 19. März 1903 in Chang-Hai (China), 1966 zum Priester geweiht, doktorierte 1957 in Paris mit der (veröffentlichten) Arbeit: La Politique missionaire de la France en Chine 1842–1856. War Journalist und Attaché der chinesischen Botschaft in Paris 1947 bis 1953. Er arbeitet mit an der Revue d'Histoire Ecclésiastique (Löwen).

Jan Yün-Hua

Der buddhistische Begräbnisritus

In Anbetracht der langen historischen Tradition, der weiten geographischen Verbreitung, der vielen Völkerschaften und verschiedenen Verhältnisse in den Ländern, in denen der Buddhismus verbreitet ist, dürfte es unmöglich sein, auf dem begrenzten Raum, der uns zur Verfügung steht, eine exakte Darstellung über dieses Thema zu geben. Ebensowenig ist es möglich, im einzelnen zu erklären und zu untersuchen, in welcher Weise der Ritus vollzogen wird oder was er bedeutet. Der vorliegende Beitrag ist nur ein kurzer Abriß über die Hauptzüge der buddhistischen Begräbnisriten; ungebräuchliche oder weniger gebräuchliche Formen können nicht berücksichtigt werden.

Im Unterschied zu den anderen Religionen der Welt gab es in den frühen buddhistischen Schriften keine strengen Vorschriften für den Begräbnisritus, noch besteht irgendeine einheitliche Regelung innerhalb der buddhistischen Gemeinde. Das hängt vermutlich mit Buddhas Lehren zusammen. Ihnen zufolge sind alle vergänglichen Wesen, die Menschen eingeschlossen, zusammengesetzt. Sind die Bedingungen günstig, so erfolgt die Zusammensetzung; ändern sie sich, so werden sie aufgelöst. Daher ist die Geburt nichts, was einer besonderen Feier würdig wäre, und der Tod nichts von Bedeutung. Beide sind nur Teile in der Kette der Natur. Der Buddhismus ist eine Philosophie, die ihren Anhängern hilft, die Unbeständigkeit als die wahre Natur der vergänglichen Welt zu begreifen; es gibt nichts, woran man sich festhalten kann; sie müssen das Wesen der Dinge sehen und sich selbst aus der Kette von Geburt und Tod befreien. Darüber hinaus hat Gotama Buddha selbst jeglichen Sinn irgendwelcher ritueller Formen geleugnet und weder auf Gott noch auf das Karma vertraut. Diese Grundlehren bewirken, daß die Buddhisten dem Begräbnisritus keine Bedeutung beimessen.

Nach dem Buch der Disziplinen, das aus der Sarvastivadin-Schule des Buddhismus stammt, wurde Buddha eines Tages von einigen Mönchen um Unterweisung darüber gebeten, was mit verstorbenen Mönchen geschehen solle. Buddha ordnete an, ihre Leiber sollten verbrannt werden. Für den Fall aber, daß das notwendige Holz dazu nicht zur Verfügung stehe, könnten sie in einen Fluß geworfen, beerdigt, oder irgendwo im Wald hingelegt werden.[1] Daraus erkennen wir deutlich die wenig einheitliche Haltung der Buddhisten dem Begräbnisritus gegenüber.

Nachdem Buddha nach seinem Tod (Great Departure) verbrannt worden war, wurde die Totenverbrennung in der buddhistischen Welt zur weithin anerkannten Beisetzungsart. So wird in Indien, wenn ein Mönch gestorben ist, man geprüft und erklärt hat, daß er tot ist, sein Leib auf einer Bahre zum Verbrennungsplatz gebracht und dort noch am gleichen Tag verbrannt. Im Schein des brennenden Scheiterhaufens sitzen die Freunde des Verstorbenen am Rande des Verbrennungsplatzes. Ein kundiger Mann wird bestimmt, eine oder zwei Seiten aus der Anitya-sutra, der Schrift über die Vergänglichkeit, vorzutragen. Wenn der Leib des Toten vom Feuer verzehrt ist, kehren seine Freunde in ihr Kloster zurück. Doch ehe sie das Kloster betreten, müssen sie mit voller Kleidung ein Bad nehmen, danach trockene Kleidung anlegen, in ihre eigenen Zimmer zurückgehen, den Fußboden mit Kuhmistpulver reinigen und dann über die Vergänglichkeit des Daseins meditieren.[2] Dieses einfache Verfahren ist weithin auch von den Buddhisten anderer Länder beobachtet worden, obwohl es dabei gewisse Variationen und geringfügige Abänderungen gibt. Wenn in Ceylon eine hochgestellte Persönlichkeit gestorben ist, so wird ihr Leichnam für gewöhnlich mit großem Zeremoniell verbrannt. Zuerst wird der Leichnam ausgestellt, dann aus Wasserkrügen mit Wasser übergossen und gewaschen, schließlich mit einem Leinengewand bekleidet und zum Verbrennungsplatz gebracht. Ist der Verbrennungsplatz erreicht, so wird der Tote auf einen zwei oder drei Fuß hohen Holzstoß gelegt, danach weiteres Holz auf den Leichnam geschichtet und die Spitze des Scheiterhaufens mit einer Art Baldachin bedeckt. Dann wird das Feuer entzündet. Wenn alles verbrannt ist, sammeln die Leidtragenden die Asche in der Form eines Zuckerhutes, umzäunen den Platz und säen Kräuter darauf. Leute niederen Standes werden von zwei oder drei Freunden an einen geeigneten Platz gebracht und dort zwischen ein paar Brettern ohne jedes Zeremoniell beerdigt. Der Körper wird auf den Rücken gelegt, der Kopf nach dem Westen und die Füße nach dem Osten. Nach der Beerdigung gehen die Freunde heim und waschen sich.[3]

Auf der Halbinsel von Indochina waschen die

Angehörigen des Toten seinen Leichnam, rasieren ihm den Kopf, kleiden ihn an und legen ihn auf ein Bett, das mit einem weißen Laken bedeckt ist. Über dem Bett wird ein weißer Baldachin aufgespannt und Lampen neben seinem Kopf und seinen Füßen entzündet. Dann wird ein Sarg angefertigt, der Tote hineingelegt, mit wohlriechendem Wasser besprengt und laut beklagt von den Frauen der Verwandtschaft. Danach wird der Sarg zum Grab gebracht, begleitet von einer Musikkapelle und buddhistischen Bettelmönchen. Nach der Ankunft am Grab wird der Sarg dreimal rund um die Grube getragen; eine Rolle von weißem Stoff wird am Kopf- oder Fußende in den Sarg gelegt, dabei wiederholen die Umstehenden folgende Pali-Verse: Buddham saranam gakkhāmi, Dhamman saranem gakkhāmi, Samgham saranam gakkhāmi!, was soviel bedeutet wie: «Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha; ich nehme meine Zuflucht zu Dhamma und ich nehme meine Zuflucht zur Ordnung.»[4] Danach antwortet einer von den Mönchen dreimal, unter Wiederholung des wohlbekannten Pali-Verses: «Anikkā vata sumkhārā uppādavayadhammino, Uppaggitvā nirugghanti tesam vūpasamo sukho.» («Wie vergänglich sind alle zusammengesetzten Dinge! Ihr Wesen ist es, geboren zu werden und zu sterben; noch im Kommen gehen sie weg; und dann ist es das beste, wenn jedes aufgehört hat und alles Ruhe ist!»[5] Danach gießen sie einen Becher bis zum Rand voll Wasser, singen dreimal einen weiteren Pali-Vers und segnen dabei den Verstorbenen. Der Sarg wird ins Grab gesenkt, und jeder wirft eine Handvoll Erde hinein. Wenn die Zeremonie beendet ist, schließt sich ein Festmahl an. Auch die Verbrennung ist mit einem ganzen Komplex von Zeremonien umgeben. Wenn der Körper verbrannt ist, wird die Asche gesammelt und in den Stupas der Klöster aufbewahrt. So gibt es eigene Stupas ausschließlich für die Aufbewahrung der sterblichen Überreste hochgestellter Mönche oder Laien.

Obwohl auch in China die Verbrennung vorherrscht, sind die Riten, vor allem unter den Ch'an-Mönchen, von chinesischer Tradition beeinflußt. Wenn ein Abt gestorben ist, wird sein Leichnam gebadet, danach bekleidet und ihm der Kopf rasiert. Dann wird der Leib für eine Nacht in seinem Schlafraum aufgebahrt, damit seine Mönche dem verstorbenen Meister die letzte Ehre erweisen können. In der zweiten Nacht wird er unter großen Zeremonien, in deren Verlauf seine letzte Predigt vorgetragen wird, in einem Schrein beigesetzt. Sein Schüler fungiert dabei als Hauptleidtragender, und ein älterer Mönch des Klosters leitet die Zeremonie. Nach einer Lesung aus den Schriften und einem Gebet dürfen die Anwesenden klagen und weinen. Dann treten sie in der Reihenfolge ihres Ranges vor und bringen Weihrauch dar. Bevor die Versammlung sich zerstreut, wird dem verstorbenen Meister Tee angeboten. Am dritten Tag wird der Schrein mit dem Leib des Toten in aller Form in einen Vortragssaal gebracht und schließlich aus dem Kloster weggetragen. Wenn der Schrein das Haupttor des Klosters erreicht hat, findet eine Opferfeier statt. Der Erste Mönch der Klosterleitung stellt sich dem Schrein gegenüber auf, rezitiert heilige Namen und Beschwörungen. Dann wird der Schrein mit dem Leib des Toten zum Verbrennungsplatz gebracht; die Schüler und Freunde des Verstorbenen bleiben, bis der Leichnam vom Feuer verzehrt ist. Danach wird die Asche gesammelt und in den Schlafraum des Verstorbenen zurückgebracht. Dort wird noch einmal eine Zeremonie, die aus Schriftlesungen und Opfergaben besteht, zelebriert. Schließlich wird die Asche in eine Pagode gebracht und darin in einem Schrein beigesetzt.[6] Natürlich kann diese Begräbnisregel nicht als einzige Vorschrift betrachtet werden. Es gibt manche, die sich von ihren Schülern beerdigen, in einen Wald bringen oder sonst irgendwie zur Ruhe betten lassen. Doch solche Fälle sind Ausnahmen.

Zwei von den Beschwörungen, wie sie die chinesischen Buddhisten bei den Bestattungsfeierlichkeiten rezitieren, sind sehr populär: eine ist die Wang-sheng-chou (Beschwörung für die Wiedergeburt des verstorbenen Buddhisten im Paradies); die andere die Leng-yen-chou, ein Auszug aus der chinesischen Übersetzung der Mahāpratyangirādhāranī. Es besteht der Glaube, die erste der beiden habe die Kraft, dem Verstorbenen bei der kommenden Wiedergeburt zu helfen; und die zweite mache ihn frei von Ketzerei und Schwierigkeiten und helfe ihm so, Erleuchtung und Neugeburt im Land der Reinigung zu erlangen. Sie ist überdies nützlich für seine Nachkommenschaft und für die Ernte. Außer diesen besonderen weltlichen Interessen besteht ein anderer wichtiger Zug des chinesischen Rituals darin, daß die chinesischen Ch'an-Buddhisten die Bestattungsordnung in ihre Mönchsregeln aufgenommen haben und darin nicht wie viele ihrer Mitbrüder anderer Schulen von ungeschriebenen Bräuchen abhängen.

In Tibet lassen sich höhere Lamas vorzugsweise verbrennen. Die Leichen ärmerer Leute werden

einfach in Flüsse geworfen; und die, die an ansteckenden Krankheiten gestorben sind, werden verbrannt. Doch die verbreitetste Bestattungsmethode ist recht grausig: Wenn jemand gestorben ist, befragen seine Angehörigen zunächst einen Astrologen und lassen ihn das Horoskop stellen. Man bittet Lamas, aus den Schriften zu lesen. Der Leichnam wird 49 Tage im Hause aufbewahrt. Während dieser Zeit erhält er dreimal täglich Nahrung, denn die Tibetaner glauben, erst nach 49 Tagen habe die Seele den Leib vollständig verlassen. So wird nach ihrem Ablauf der Leichnam entkleidet, sein Rückgrat gebrochen und er zusammengelegt, der Kopf zwischen die Knie, in dieser Stellung, mit einem weißen Tuch zusammengebunden, in eine Ecke des Raumes gelegt und durch einen Vorhang von den Besuchern abgeschlossen. Vor diesem Vorhang werden Butterlampen und Opfergaben aufgestellt; Lamas singen unaufhörlich Tag und Nacht ihre Gebete. Wenn das geschehen ist, nimmt der persönliche geistliche Lehrer des Verstorbenen, ein Lama, den Leichnam, schneidet ihn in Stücke und verstreut diese auf einem zu dieser Verwendung bestimmten Platz als Nahrung für die Vögel, das sogenannte Ja-gor.[7]

Bevor wir unseren kurzen Überblick abschließen, muß gesagt werden, daß der Hauptbestattungsritus der buddhistischen Welt die Verbrennung ist. Das beruht auf der buddhistischen Lehre, daß der menschliche Körper nur eine Zusammensetzung aus den vier Elementen: Erde, Wasser, Feuer und Luft ist. Seine Bestimmung ist es, zu diesen Elementen zurückzukehren, denn die Lehre sagt: Die Vergänglichkeit ist die wesentliche Eigentümlichkeit des Lebens und unvermeidlich, so daß das Leben auf keine Weise festgehalten werden kann. Im Hinblick darauf verstehen die Buddhisten, ihre Angst vor dem Tod zu beherrschen. Das Problem der Wiedergeburt als solches ist im Kleinen Fahrzeug (dem Hinayana) überhaupt nicht erwähnt. Dagegen bildet es in den Beisetzungsriten der Buddhisten des Großen Fahrzeuges (Mahayana) eins der Hauptmotive; dabei ist keineswegs nur an die Wiedergeburt in der Welt und in der Materie gedacht. Was nicht zu diesem Grundprinzip des Ritus gehört, ist weitgehend abgewandelt und geändert worden durch die örtlichen Traditionen in den verschiedenen Ländern, in denen sich der Buddhismus in jüngerer Zeit verbreitet hat.

Diese Veränderungen beziehen sich keineswegs nur auf die Dauer des Ritus und die Herrichtung und Aufbahrung des Toten, sondern spiegeln auch verschiedene Aspekte des Geschehens wider. Natürlich ist den Vertretern der Religionsgeschichte diese Divergenz zwischen religiösem Ideal und Institution keineswegs unbekannt.

[1] J. Takakusu u. a. (Hrsg.) Taishu shinshu daizokyo No. 1451 (Tokio 1924–29) 286f.

[2] Vgl. I-Tsing. A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago, übersetzt von J. Takakusu (Oxford 1896) 81–82.

[3] T. W. Thys Davids (Übers.) Buddhist Suttas, Sacred Book East Sr. (Oxford 1881) XLIff.

[4] Ders. VLII.

[5] Ders.

[6] Taishu shinshu daizokyo aaO. No. 2025, 1127ff.

[7] T. L. Shen u.a., Tibet and the Tibetans (Stanford 1953) 149ff.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JAN YÜN-HUA

Geboren am 15. März 1924 in Szuchwan (China), Buddhist, ist Assistenzprofessor an der MacMaster Universität (Religionsabteilung) in Hamilton (Ontario/Kanada). Er veröffentlichte: Buddhist Historiography in Sung China (1964) und Buddhist Relations between India and Sung China (1966).

Kazuo Suitsu

Die Verbrennung im japanischen Buddhismus

Einer der vielen Zweige, die zusammen die große Religion des Buddhismus ausmachen, ist auch der des Joodo Shinshuu Hoganji. Er besitzt ein ehrwürdiges Alter und ist vor allem in Japan verbreitet. Sein Gründer ist Kenshin Taishi Shinran Shoonin.

Seine hauptsächliche Verehrung gilt Amida Nyoorai («Namuamidabutsu»).

Seine Lehre ist eine vereinfachte Form der allgemeinen buddhistischen Lehre. Wenn die Gläubigen den Namen Namuamidabutsus anrufen, sind sie sich gewiß, von diesem höheren Wesen beschützt, nach dem Tode zum Hotoke – einem Wesen, das höher und glückselig ist, weil es zutiefst in die Wahrheit eingedrungen ist – verwandelt zu werden und somit in den Genuß zeitlichen und ewigen Glückes zu gelangen. Ihr Denken ständig auf diesen Lohn gerichtet, führen sie ihr Leben dieser Welt und ihren Mitmenschen gegenüber.

Das Ideal der Lehre ist, daß die in der gleichen Freude und im gleichen Glauben miteinander vereinten Gläubigen ständig bemüht sind, in Wort und Tat Gutes zu tun, die natürliche Sittlichkeit und die bürgerliche Rechtsordnung zu achten und sich in gemeinsamem Bemühen für die Ausbreitung ihres Glaubens einzusetzen. Im übrigen sollen sie vermeiden, zu abergläubischen Praktiken wie Wahrsagerei usw. ihre Zuflucht zu nehmen.

Die Bestattungsfeierlichkeiten des Joodo Shinshuu

Die Bestattungszeremonien gliedern sich in verschiedene Handlungseinheiten und werden insgesamt als höchster Akt des Lebens angesehen. Aus diesem Grunde begeht man sie mit großer Feierlichkeit.

Die wahre Bedeutung dieser Handlungen besteht nicht so sehr darin, für den Verstorbenen zu beten und Fürbitte zu leisten, sondern vielmehr darin, mit Hilfe dieser feierlich dargebrachten Fürbitten eine feste Verbindung der Familie und Freunde mit dem bereits zum «Hotoke» verwandelten Verstorbenen herzustellen.

Die Zeremonien, die im Augenblick des Todes beginnen, wickeln sich in folgender Ordnung ab:

Rezitation des «Amidakyo». Diese ersten Gebete heißen auch «Makurakyo» (Hauptgebet), da sie in dem Augenblick gesprochen werden, in dem der Sterbende seinen letzten Atemzug tut. Diese und alle folgenden Gebete sind ausgewählt aus der Lehre, welche die verschiedenen Repräsentanten des Buddhismus in den einzelnen Epochen hinterlassen haben.

Amidakyo faßt in vereinfachter Form die Lehre des Shaka Sanzon (Buddha, 600 v.Chr.) zusammen und ist wie eine von ihm gegebene Ermahnung vom Ort seiner Ruhe aus: «Amidabutsu ist barmherzig und vergibt uns Sündern allen, und wenn wir seine Lehre erkennen und immer wieder seinen Namen aussprechen, schützt uns der Gott Amida in dieser Welt und führt uns, wenn wir gestorben sind, in den Himmel.»

Auf den Altar, der im Hause jedes gläubigen Buddhisten steht, werden einige wohlriechende Zweige gelegt (shikimi), die man nur dem Hotoke Sama darbringt, oder, falls diese nicht zu bekommen sind, andere Pflanzen, aber weder Blumen noch Blüten; wenn sie solche haben, werden sie abgenommen.

1. «Yukan» (Warmwasserbehälter): Der Leib des Verstorbenen wird mit warmem Wasser gereinigt. Dann zieht man ihm einen weißen Kimono an, legt ihn aber in einer vom alltäglichen Gebrauch abweichenden Form zusammen, wendet das Haupt des Toten nach Norden und bedeckt sein Gesicht mit einem weißen Schleier.

Die Gewohnheit, das Haupt des Toten in nördliche Richtung zu drehen, rührt, wie man sagt, daher, daß Oshaka Sama bei seinem Tode das Haupt in diese Richtung gewendet hatte.

Vor dem Toten werden weder Schmuck noch Blumen aufgestellt. Nur ein paar Kerzen oder Laternen (otomyo), die ständig für den Hotoke Sama leuchten, und das «Schookoo-Dai» (Weihrauchgefäß), damit ununterbrochen Weihrauchstäbchen darin brennen können.

2. «Otsuya» (Nachtwache): Die Verwandten und nächsten Freunde verbringen die Nacht bei dem Verstorbenen und sorgen dafür, daß das Licht nicht erlischt und der Weihrauch ständig weiterbrennt. Die Bonzen und weniger nahestehenden Personen ziehen sich zu gegebener Stunde zurück.

3. «Nookan» (Einsargung): Am folgenden Tage, der in der Regel der eigentliche Tag der Totenfeier ist, wird am Morgen der Leib, der bisher auf dem «futon» (etwas Ähnliches wie bei uns eine

Matratze) auf dem Boden geruht hat, in den Sarg der Familie gelegt. Man faltet ihm die Hände zusammen und gibt ihm den «Juuzu» hinein (eine Art Rosenkranz, den die Buddhisten klappern lassen, indem sie ihn zwischen den Händen reiben, während sie ihr Stoßgebet «Namu amidabutsu» wiederholen).

Ferner wird in den Sarg immer ein Stück Papier gelegt, auf das dieses Stoßgebet geschrieben ist, und überdies irgend etwas, das der Verstorbene besonders gern gegessen oder irgendein Gegenstand, den er besonders geschätzt hat. Dann legt man zwar den Deckel über den Sarg, schließt ihn aber nicht, ehe nicht alles zu Ende geführt ist.

4. «Shukkan» (Auszug zur Verbrennung): Dann werden die «Kisanboge»-Gebete gesprochen («Das Himmelstor ist nicht verschlossen; es ist immer und für alle geöffnet... Daher sollen auch die Gebete nicht als Ruf dienen, damit man uns auftut, sondern um in der Seele den Glauben zu wecken und das Verlangen, schnell in den Himmel zu kommen»).

Der Sarg wird mit einem Silbergewebe bedeckt und in die Mitte des Wohnraumes gerückt. Vor ihn stellt man einen Altar, geschmückt mit Kerzen, Leuchtern, einem Weihrauchgefäß und Kränzen aus Blumen und Papier usw. Die beherrschenden Farben sind Weiß, Silber, Schwarz. Ferner wird an dem Altar der Name der Tera angebracht, zu der der Verstorbene gehörte oder der Name Amidas sowie der Name, den der Tote als Kennzeichen seiner Religionszugehörigkeit erhalten hat. Er bekommt ihn im Laufe seines Lebens in einer besonderen Zeremonie, in der es heißt, er erhalte ihn vom Gründer der Religion selbst. Hat er diesen Namen bei seinem Tode noch nicht bekommen, so erhält er ihn von dem Bonzen der Tera, zu der er gehört.

Zum Abschluß dieses Teiles nehmen die Angehörigen und engsten Freunde vor dem Altar ein Abschiedsmahl ein, das die Bezeichnung «Tachiba no Zen» trägt (Mahl im Augenblick des Aufbruches).

5. «Soobagongyoo» (Die eigentliche Trauerzeremonie): Bisweilen wird sie vor der Verbrennung gefeiert, bisweilen auch hinterher. Wenn sie vorher stattfindet, wird sie im allgemeinen im Hause des Verstorbenen gefeiert; sehr verbreitet ist auch die Gewohnheit, die Feier einmal im engeren Kreise der Angehörigen und näheren Freunde im Hause selbst zu begehen, und ein zweites Mal öffentlich und feierlich in irgendeiner Tera (Tempel) oder einem öffentlichen Gebäude.

Die Zeremonie dauert sehr lange und ist sehr feierlich, um so mehr, eine je höhere gesellschaftliche Stellung der Verstorbene eingenommen hat. Die Bonzen zelebrieren die Zeremonie; sie beginnt mit der Rezitation der «Shooshinge»-Gebete, in denen mehr oder weniger dieselben Gedanken wiederholt werden. Dann folgt eine Darbringung von Weihrauch durch die Bonzen und Angehörigen, danach eine Vielzahl von Beileidsbezeugungen und die Verlesung von Beileidstelegrammen; in den Beileidsbezeugungen werden vor allem die Tugenden des Verstorbenen gerühmt und Anekdoten aus seinem Leben erzählt. Am Ende spricht ein Vertreter der Familie in ihrem Namen ein Grußwort; danach werden erneut Gebete gesprochen und von allen Anwesenden, einem nach dem andern, ein Weihrauchopfer gebracht.

Mit einigen Worten des Zelebranten schließt die Zeremonie. Hat sie vor der Verbrennung stattgefunden, so wird der Sarg nun in die Mitte gezogen und der Deckel abgenommen. Die Angehörigen nehmen, einer nach dem anderen, Abschied. Danach wird der Deckel geschlossen. Es besteht der Brauch, daß die Angehörigen selbst den letzten Schlag mit einem Stein tun und daß sie selbst den Sarg aus dem Hause bringen, jedoch nicht durch die Türe, die für gewöhnlich benutzt wird, sondern durch die unmittelbar nach draußen führende Tür des betreffenden Zimmers. Man kann sich das unschwer vorstellen, wenn man die typisch japanischen Häuser kennt, die fast ganz von einer Art Galerie umgeben sind, mit gläsernen Schiebetüren.

Es heißt, man halte dies so, damit der Verstorbene in Zukunft nicht mehr in das Haus zurückzukehren braucht.

6. «Hiya» (Die Verbrennung): Von neuem werden Gebete gesprochen und Weihrauchopfer dargebracht. Ist der Leichnam eingeäschert, so werden die Gebeine gesammelt, und zwar mit Hilfe von zwei Stöckchen, von denen das eine aus gewöhnlichem Holz, das andere aus Bambus ist, und werden in eine Art kleinen Tonkrug gelegt. Was wir auf spanisch «nuez de la garganta (Adamsapfel)» nennen, bezeichnen die Japaner als «Nodo-Botoke» (Hotoke des Halses, Hotoke: Götterbildchen, kleine Statue, vielleicht auch weil er vorsteht). Diesen Knochen legen sie gesondert und bringen ihn einige Tage später in die Tera. Alles übrige bewahren sie auf dem Hausaltar mit tiefster Ehrfurcht bis zum Tag der Beisetzung, der häufig weit hinausgeschoben wird, oft vierzig Tage und länger.

Diese Aufstellung der sterblichen Überreste des Verstorbenen auf dem Altar wird wie alle anderen Handlungen von Gebeten voll tiefsten religiösen Empfindens begleitet: «Das Leben in dieser Welt ist wie ein Wahn; der Tod wie ein Wind, der dahinweht und das Leben des Menschen abschneidet. Niemand weiß den Tag, an dem er sterben wird..., und an dem Tag, an dem dieser Todeswind dem Menschen das Leben raubt, lassen auch die Klagen derer, die ihn lieben, dieses Leben nicht zurückkehren... Was bleibt, sind nur die Gebeine, damit man noch einmal Abschied nehmen kann; und diese Nichtigkeit des Menschen ist bei allen gleich, ohne Unterschied des Standes. Daher wollen wir uns alle zu Herzen nehmen, was das wichtigste in unserem Leben ist, und den Namen Amidas anrufen, da er es ist, der mit seinem Erbarmen uns rettet.»

Im Augenblick des Todes kommen die Nachbarn ins Haus; und sie nehmen alles in die Hand, was mit der Bestattung zusammenhängt, von der Benachrichtigung der Verwandten und der Meldebehörde, des Krematoriums, des Beerdigungsinstitutes usw. bis zur Bereitung der Mahlzeiten während der Tage der Trauerfeierlichkeiten.

Zum Dank für all das verlangt die japanische Sitte, ihnen ein Festmahl zu geben, sobald diese letzte Zeremonie beendet ist.

In den einzelnen Gebieten, vor allem in den Dörfern, gibt es noch weitere Sitten und Gebräuche, wie etwa die, am Kopfende des Totenlagers die Reisschale des Verstorbenen aufzustellen, gefüllt mit gekochtem Reis, auf dem, senkrecht durchschnitten, die Eßstäbchen liegen; oder das Geschirr, das er gebraucht hat, zu zerbrechen oder einen Scheiterhaufen vor der Türe des Hauses aufzurichten, das «Okuribi» (Abschiedsfeuer), mit einigen besonders ausgewählten Zweigen. Doch alle diese Dinge haben keinen eigentlichen religiösen Grund, und man sollte sie, vom Standpunkt des echten buddhistischen Geistes aus, lieber einstellen.

Für die Mehrheit des japanischen Volkes der heutigen Zeit bilden diese Zeremonien, die einen tief religiösen Ursprung haben, nur noch einen Brauch und eine Gewohnheit, die zu befolgen ist, bisweilen unter dem Druck der Forderungen der Etikette. Doch machen sie in sich und in der Art ihrer Durchführung das Feingefühl der japanischen Seele sichtbar.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

KAZUO SUITSU

Geboren am 15. Januar 1927 in Osaka Fu (Japan), Buddhist (Jodoshinshu), studierte in Osaka Medizin und doktorierte 1959. Er ist Psychiater und Mitglied der Medizinischen Gesellschaft Japans und veröffentlichte Artikel in japanischen medizinischen Zeitschriften.

R. J. Z. Werblowsky

Jüdische Riten und Bräuche beim Begräbnis

Seit den Anordnungen Gamaliels II. (2. Jahrhundert) sind alle jüdischen Begräbnisse sehr einfach. Die Riten und Bräuche bei solchen Begräbnissen gehen bis auf Riten und Bräuche zurück, die schon in der Bibel erwähnt werden. Übrigens sind viele dieser Bräuche allgemein menschlich (dem Toten die Augen zu schließen: Gn 46,4; Tb 14,15) oder gemeinsemitisch (den Toten zu bekleiden, Totenmahl zu halten: Jr 14,5–8; Ez 32,27; 1 Sm 28,14). Ebenso wichtig wie das Begräbnis selbst ist die Beweinung der Verstorbenen. Wenn ein Verstorbener nicht beweint oder nicht begraben wird, betrachtet man das als schlimmste Strafe, die einen Menschen treffen kann und die man selbst Verbrechern ersparen soll (Dt 21,22ff; Jr 7,33; Ez 29,5; Ps 79,3). Manche semitischen Bräuche wurden verboten, weil sie dem heidnischen Totenkult zu nahe standen (Lv 19,28; Dt 16,1). Einbalsamierung erwähnt die Bibel nur in Ausnahmefällen (Jakob und Joseph in Gn 50,2ff, vgl. Is 22,17); die Verbrennung einer Leiche ist nur als Strafe bekannt (Gn 38,24; Lv 20,14). Daß der Tote möglichst noch am Sterbetag begraben werden soll (Dt 21,23), erklärt sich aus den klimatischen Verhältnissen Palästinas. Das nachbiblische Judentum hat viele dieser biblischen Bräuche bewahrt, obwohl sie sich durch spätere Entwicklung auch gewandelt haben.

Beim Nahen des Todes bekennt man seine Sünden und seinen Glauben; das Glaubensbekenntnis wird auch von den Anwesenden mitgesprochen. Ist der Tod eingetreten, legt man die Leiche auf den Boden. Von den Totenwächtern wird dann vor allem Psalm 91 rezitiert. Die Leiche wird ehrfürchtig nach den vorgeschriebenen Riten gewaschen und in ein einfaches weißes Laken gewickelt. Der ganze Dienst des Waschens und Aufbahrens

der Verstorbenen wurde früher von Freiwilligen oder von sogenannten frommen Bruderschaften verrichtet; heute ist diese Arbeit fast ausschließlich zu einer Berufsarbeit geworden. Dieser Diensterweis wie auch die Beteiligung an einer Beerdigung und das Trösten von Hinterbliebenen wird als verdienstliches Werk der Nächstenliebe angesehen.

Die Leiche wird ausgestreckt aufgebahrt; beim Begräbnis liegt die Leiche in einem schlichten Holzsarg, oder sie wird ohne Sarg ins Grab gelegt. Eine Handvoll Erde aus dem Heiligen Land wird in den Sarg oder ins Grab gestreut. (Einen Monat oder ein Jahr nach dem Tode wird das Grab meistens mit einer Steinplatte bezeichnet.) Der liturgische Begräbnisdienst besteht aus Psalmen, dem Bekenntnis zur Gerechtigkeit des göttlichen Ratschlusses; aus Grabreden, in denen der Verstorbene gefeiert wird, aus Gebeten für seine Seelenruhe und dem Lobpreis des heiligen Gottesnamens. Die Anwesenden streuen Erde ins Grab, stellen sich danach in zwei Reihen auf und bilden so eine Gasse, durch die die nächsten Familienangehörigen den Friedhof verlassen.

Nach der Rückkehr vom Friedhof wird den Trauernden von Freunden und Nachbarn ein einfaches Mahl angeboten. Die engste Familie legt Trauer an und bleibt sieben Tage zu Hause (vgl. 1 Sm 31,13); man sitzt dicht über dem Boden, auf niedrigen Stühlen. Da die Angehörigen das Haus nicht verlassen dürfen und man also nicht zur Synagoge gehen kann, werden die Morgen- und Abendandachten zu Hause gehalten. Die Dauer der Trauer richtet sich nach dem Verwandtschaftsgrad des betrauerten Toten; für verstorbene Eltern dauert die Trauer am längsten. Die Trauerzeit ist in Perioden eingeteilt (die ersten sieben Tage, der erste Monat, das erste Jahr nach dem Todesfall), um die Hinterbliebenen allmählich wieder in das normale Leben zurückzuführen. Diese Perioden entsprechen den Perioden, die – wie man glaubt – die Seele durchlaufen muß, um zur himmlischen Ruhe zu gelangen. Im Mittelalter hat sich auch die Überzeugung verbreitet, daß Gebete und die Verdienste guter Werke den Verstorbenen zum Nutzen sein können. Die mystisch-kabbalistische Richtung des Judentums hat dem noch andere, zum Teil auf dämonologischen Vorstellungen beruhende Riten hinzugefügt (Schutz der Seele vor bösen Geistern u. ä.). Das liberale Judentum hat diese Begräbnisriten etwas geändert; auch Leichenverbrennung ist ihm erlaubt.

Am Jahrestag des Todes beten die nächsten Verwandten und Freunde des Verstorbenen für den Toten und besuchen die Synagoge. Am bemerkenswertesten an den jüdischen Begräbnisbräuchen ist die streng durchgeführte Gleichheit der Riten für arm und reich. Ursprünglich nicht erlaubte Bräuche, wie Blumen und Kränze bei der Beerdigung, dringen allerdings auch allmählich ins Judentum ein.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

R. J. ZWI WERBLOWSKY

Geboren 1924 in Frankfurt, Israelit, Rabbiner. Er studierte in London und Genf, wo er 1951 in Philosophie doktorierte. Er ist Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Humanistischen Fakultät der Hebräischen Universität von Jerusalem und seit 1965 Dekan. Er veröffentlichte: Lucifer et Prométhée (1951) und eine Artikelreihe über die Mystik des heiligen Johannes vom Kreuz (in hebräischer Sprache) in der Zeitschrift Iyyun (1963–1964).

Gilbert Mury

Die Beerdigung aus marxistischer Sicht

Ein Mensch stirbt. Die mit ihm zusammen gearbeitet oder gelebt haben, versammeln sich. Weshalb eine Zeremonie? Weshalb schafft man diesen verödeten Körper nicht einfach beiseite? Die Frage kann sich sowohl an einen Christen als auch an einen Materialisten richten. Und wenn man überlegt, daß das Gebet oder die Feier der Messe von der Sache her keineswegs die Anwesenheit des Leichnams verlangen, könnte vielleicht auch die Antwort beider gleich sein. Sagen wir es einfacher: Was geschieht in meinem Bewußtsein, wenn ich als Marxist an dieser Zeremonie teilnehme?

Die Anwesenheit des Leichnams hat eine schmerzliche Bedeutung, die ich analysieren kann. Sie demonstriert durch das Verschwinden des persönlichen Bewußtseins die Absurdheit – im negativsten und agressivsten Sinne des Wortes – dieser Naturvorgänge, aus denen der Mensch hervorgeht. Wenn das Sein, die Materie, vor unseren Handlungen da ist, also vor dem Sinn, den wir der Welt geben, dann hat das Sein keinen Sinn, kein inneres und kein äußeres Ziel. Geburt, Leben und Tod, alles geschieht nach derselben blinden Not-

wendigkeit. Der Mensch – der den Sinn gibt – steht zur Natur nur in einer einzigen Beziehung: in der des Kampfes. Die gesamte Zivilisation mit ihrem technischen Apparat und ihrer Organisation spielt eine positive Rolle, wenn sie sich die Materie dienstbar macht, und nur dann. In die Reihe dieser Kämpfe, die unsere Art zu führen hat, muß daher die Bemühung eingereiht werden, den Tod zurückzudrängen. Die Erde der Zukunft wird daher nicht nur immer mehr Häfen für Raumfahrzeuge haben, sondern auch eine immer größere Zahl von Krankenhäusern und Laboratorien.

So gibt die Anwesenheit des Leibes des Toten Zeugnis davon, daß in uns und um uns die Schlacht zwischen uns und der Natur weitergeht. Der Schmerz, der in uns lebt, braucht diesen Anstoß: eine menschliche Gestalt, die unfähig ist zu handeln und folglich auch zu empfinden. Dieser unlogische Appell an den Kadaver, auf die Freundschaftszeichen und Worte zu reagieren, auch wenn keiner an die Wunder der Auferstehung glaubt, das ist es, das ist diese Weigerung, das absolute Übel geschehen zu lassen: die materielle Notlage des Menschen, die den Zugriffen entzogen ist, welche sie in die Gewalt des Menschen bringen. Wir sind nur fähig, das zu begreifen, was wir schaffen, das heißt eine handwerkliche Welt, in der die menschliche Hand die Dinge gestaltet, in der der Tischler einen Tisch aus Holz macht. Das ist die Welt der Freiheit.

Können wir eine umgekehrte Welt erfassen, in der die Dinge den Menschen zerstören? Natürlich können wir nach den Gründen dafür suchen, doch sind wir – und das ist hier das Wesentliche – unfähig, unsere Zustimmung zu geben. Wir behandeln den Leib nicht wie den Menschen – doch beteuern wir vor diesem Leib, daß der Mensch nicht vollkommen zerstört ist.

Die Beendigung des persönlichen Bewußtseins ist unerträglich. Doch meinen wir das nicht im Sinne des Existenzialisten: Für uns ist Bewußtsein Handeln. Es verwirklicht sich in dem, was es schafft. Deshalb ist nicht alles aufgehoben. Der Tisch überlebt den Tischler und die Aufgabe den Handwerker. Angesichts des erdrückenden Gewichtes des Todes geben wir nicht allein Zeugnis, sondern tun uns zusammen, um das begonnene Werk fortzuführen. Es gibt Menschen – so sagen unsere Kameraden in China – deren Tod wiegt weniger als eine Feder: die Menschen, deren Handeln von der Zukunft abgeschnitten ist; die nichts hinterlassen, das sich weiterzuführen lohnte; die kein Erbe hinterlassen, weil sie allein, am Rande der Gesellschaft oder – noch schlimmer – in Feindschaft mit ihr gelebt haben. Die Ausbeuter und ihre Helfershelfer sterben vollkommen.

Der Tod anderer Menschen aber wiegt schwer wie ein Gebirge. Natürlich der der militanten Revolutionäre. Aber nicht nur der ihre. Man kann in der Schlacht fallen oder ganz langsam und kaum merklich sein Leben von sich geben, Tag für Tag, indem man lernt, immer den anderen den Vorzug vor sich selbst zu geben. Der Bauer aller mittelalterlichen Kulturen lebt weiter in dem Kind, dem er Nahrung geschaffen hat, in der ländlichen Gemeinde, in die seine Aufgabe ihn eingegliedert hat, im Tun derer, die ihm einst folgen auf dem gleichen Boden.

Daher führt der Tod eines Menschen um seinen Leichnam herum in einem gleichförmigen, feierlichen Bekenntnis alle die zusammen, die an seiner Seite gelebt, gearbeitet und gekämpft haben.

Gewiß, der Sinn dieser Versammlung ist klar, wenn das kämpferische Bewußtsein des Toten selbst sich bis zum Bewußtsein der Perspektiven seines Kampfes aufgeschwungen hat. Wir gehen hier von den Handlungen, den Gefühlen, den Regungen zu einer praktischen und theoretischen Klarheit über, die auf einer ganz anderen Ebene liegt. Und doch ist es nicht notwendig, daß ein Held, der in der Schlacht gefallen ist, etwas anderes gelebt hat, als eine glühende Solidarität mit den Massen seiner Klasse, seines Volkes, seines Landes. Es ist keineswegs notwendig, daß ein gewöhnlicher Mensch intellektuell den Sinn der Bemühung analysiert hat, in der er dem anderen den Vorzug vor sich selbst gegeben hat oder dem «Wir» vor dem «Ich», oder dem Seite an Seite vor der Kapitulation, damit sein Leben effektiv eine Bedeutung erhält, damit der Schmerz der Überlebenden seinen vollen Wert annimmt.

Wenn philosophiert werden soll, dann sagen wir noch einmal: Angehörige, Freunde und Kameraden protestieren gegen die Scheidung von Sinn und Sein und bestätigen durch ihre Anwesenheit der Kontinuität der menschlichen Rasse, die sich an der Natur, aus der sie hervorgegangen ist, für den Tod des Individuums rächt. Und da es die Eigenart der menschlichen Rasse ist, daß sie ihre Geschichte gestaltet, ist es klar, daß man ihre Kontinuität nicht von der Perspektive trennen kann, die durch die kollektiven Kämpfe eröffnet ist, in denen nicht alle Menschen, nicht alle Klassen im Lager des Menschen stehen. Hin und wieder in bewußter Weise, häufiger noch ohne daß man es

weiß, bedeutet seine Toten begraben: seinen Schmerz in eine Bewegung hineinnehmen, die über ihn hinausträgt.

Und wenn in all dem nur eine Banalität liegt, dann weil der Tod selbst von einer banalen Tragik ist, und man spricht noch eine Banalität aus, wenn man dies sagt.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GILBERT MURY

Geboren am 12. Februar 1920 in Paris, er studierte an den Philosophischen Fakultäten von Bordeaux und Paris, wurde 1943 Agrégé. Er war Journalist der kommunistischen Presse und Generalsekretär des marxistischen Studien- und Forschungszentrums, ist Forschungsdirektor im Office français des Sciences humaines und veröffentlichte: Les classes sociales en France (1963) und Christianisme primitif et morale moderne (1960).

«Mortuary science»

Wie Jessica Mitford schon durch den Titel ihres bekannten Buches «The American Way Of Death»[1] nahelegt, entspricht dem amerikanischen Lebensstil auch ein amerikanischer Sterbestil. In den Vereinigten Staaten hat man den Tod «zivilisiert» oder sogar «kultiviert». Man hat ihn aus der religiösen Dumpfheit und Beklommenheit befreit und in die Atmosphäre der modernen Gesellschaft versetzt. Praktisch heißt das: Alle Errungenschaften der modernen Technik und Wirtschaft werden angewandt, um die Wirklichkeit des Todes daran zu hindern, seine Spuren in der Gesellschaft der Lebenden zu hinterlassen. Sowohl in den Vereinigten Staaten wie auch in England hat man für das, was man einen säkularisierten Begräbnisritus nennen könnte, ein neues Wort geschmiedet: *mortuary science*. Der Name ist sehr verführerisch. Er könnte nahelegen, daß es hier um einen Zweig ernsthafter Wissenschaft gehe, der sich besonders um das Sterben des Menschen sorgt und es z. B. zu humanisieren sucht. Es geht aber zunächst und vor allem um die lebenden Verwandten des Verstorbenen. «Mortuary science» ist insofern Wissenschaft, als die Nutznießer dieses modernen Begräbnisritus die Gemütszustände der Verwandten auf popularwissenschaftliche Weise zu katalogisieren und zu bearbeiten verstehen, und zwar in dem Augenblick, wenn ein Mensch, der ihnen teuer war, durch den Tod fortgenommen wird. Diskret wird der ganze Mechanismus der modernen Verkaufsmaschinerie in Gang gesetzt, um diese Gemütszustände wirtschaftlich auszubeuten. Das wirksamste Mittel wird gesucht, das Gemüt der nächsten Verwandten und Freunde von schmerzlichen und hindernden Zuständen wie Traurigkeit, Schuldbewußtsein, Zerrüttung zu befreien. Mit kundiger Hand wird alles, was am Toten abstoßend war, verschleiert; es wird suggeriert, daß der Verstorbene noch da sei, und zwar in *dem* äußeren Zustand, wie die nächsten Angehörigen ihn am liebsten sehen. Bewußt wird für die Tilgung des Trennungsschmerzes ein wissenschaftlicher Ausdruck aus der Psychiatrie angewandt: Therapie. Die nächsten Verwandten werden durch gekonntes Arrangement der Umgebung und der Atmosphäre und durch die rechte Darbietung der Leiche von ihrer Traurigkeit geheilt: «Sterben kann ein frohes Ereignis sein, wenn es auf ästhetisch verantwortliche Weise geschieht.» Der Inhalt der instinktiven Wünsche der nächsten Verwandten wird analysiert und sublimiert, um ihnen daraufhin die zugehörigen Heilmittel so teuer wie möglich zu verkaufen. Es ist eine seltsame Mischung von Sentimentalität und Geschäftlichkeit, die auch opportunistisch genug ist, daß man mit keiner religiösen Überzeugung in Kollision kommt. Die Konzeption beruht auf der Gemütslabilität der trauernden Hinterbliebenen, die möglichst bald zum normalen Leben zurückkehren möchten. Die empfindliche Stelle des Hinterbliebenen ist in diesem Zustand der Erschütterung besonders leicht zu treffen. Man spricht ihn in seiner Eitelkeit an, indem man das Standessymbol anwendet, wie auch in seinem Wunsch, den Verstorbenen als einen berühmten Mann in der Geschichte weiterleben zu sehen. Das Gefühl der Behaglichkeit durch Komfort, Dauerhaftigkeit, Lebenssicherheit wird bewußt auf den Verstorbenen übertragen, und auf den Sarg, in dem er zur Ruhe gelegt wird. Bewußt wird der Lebensstandard als Norm benutzt, um den «dying-standard» höherzuschrauben. Begraben ist zum Fach geworden, das eine Reihe bestimmter beruflicher Fähigkeiten voraussetzt: von der Leichenbehandlung wie Einbalsamieren und Make-up, die aus der Leiche ein «beautiful memory picture» machen, bis zur wissenschaftlichen Behandlung der Gefühle, die die nächsten Verwandten beim Tod eines geliebten Menschen überfallen. Es wimmelt in dieser Branche von Euphemismen für die Leiche, für das Aufbahren, Begraben, für den Leichenzug und den Friedhof, hinter

denen das Harte und Abstoßende des Todes verborgen wird: «Alle Zeichen, die auch nur im entferntesten an Schmerz erinnern, sollen von den als irdisches Paradies entworfenen Friedhöfen fern gehalten werden; stattdessen sollen aus den Lautsprechern ständig Musik und anregende Botschaften erklingen», sagt H. Eaton, der Schöpfer der als Lustgarten entworfenen Friedhöfe. Damit ist Trost zum manipulierbaren Verkaufsartikel geworden; er ist nicht mehr die primitive Äußerung von Mitleben und Mitmenschlichkeit, sondern ein Produkt, das man beim Fachmann kaufen kann. Wie die Krankenpflege nicht mehr dem Mitleid der von der menschlichen Misere betroffenen Mitmenschen überlassen wird, sondern zu einem ehrbaren Beruf mit hochstehendem Ethos und wissenschaftlicher Ausbildung geworden ist, so ist das Begraben Verstorbener in Amerika (und auch schon hier und da in Europa) aus der privaten und menschlichen Sphäre entfernt worden und in den neutralen Sektor des Wirtschaftslebens und der nüchternen geschäftlichen Arbeit eingegangen. Begraben ist ein vollbeschäftigender Beruf, der eine gesetzlich anerkannte Ausbildung und ein Diplom voraussetzt; in Amerika kommt ein Bestatter auf 7000, in England einer auf 11 000 Menschen. Diese Geschäftsunternehmen haben die Tendenz, bei den nächsten Hinterbliebenen Bedürfnisse zu wekken, die sie vorher nicht hatten, nach dem bekannten Muster der verborgenen Verführerinserate. Die Ausbildung geschieht auf besonderen Fachschulen, z. B. auf dem bekannten «San Francisco College of Mortuary Science». Seltsam bleibt, daß die Bibliotheken und die umfassenden Zeitschriftenregale derartiger Institute von einem Hauch des Geheimnisvollen umgeben werden und tatsächlich nur für die dem Fachbund angeschlossenen Begräbnisunternehmer (Mortuary Management) zugänglich sind. Mit fachkundigen Mitteln haben diese Unternehmer es verstanden, den Begräbnisstil zu einem Standessymbol auszubilden.

So wächst ein neuer Mythos, letztlich primitiver als die Mythen, die z. B. hinter den Begräbnisriten der Inkas standen. Das Wachstum dieses Mythos wird bewußt gefördert, um die hohen Kosten für das Begräbnis zu rechtfertigen. Die Begräbnis-Industriellen selbst glauben an diesen Mythos und müssen das wohl auch, um sich in diesem bizarren Geschäft zu behaupten. Dieser Mythos ruht auf drei Pfeilern. Der erste Pfeiler: Dieser Begräbnisstil soll von der amerikanischen Tradition getragen werden. Diese Tradition wird aber seit etwa zwanzig Jahren künstlich geschaffen. Der zweite Pfeiler ist die Überzeugung, daß man mit dieser Begräbnis-Industrie dem amerikanischen Volke gibt, was es sich wünscht, obwohl doch gerade diese Wünsche entweder hervorgerufen oder übermäßig aktiviert werden, nämlich in einem psychologisch geschickt inszenierten Angriff auf des Menschen schwächste Seite: seine Eitelkeit sowie auf sein Schuldgefühl und die sentimentale Labilität des erschütterten Menschen. Der dritte Pfeiler wird hochgezogen aus halbverdauten Theorien popularisierter Psychiatrie: Für den Schmerz braucht der Mensch eine Therapie. Man spricht von «der dramatischen Rolle, in welcher der Begräbnisunternehmer zum Regisseur wird, der eine geeignete Atmosphäre zu schaffen hat und den Begräbnisvorgang zu einem Drama sublimieren soll, in dem die gesellschaftlichen Beziehungen betont werden und bei dem mit der Zeremonie eine emotionale Katharsis oder ein Ventil für den Schmerz geschaffen wird.»[2]

Mit Recht hat man bei all dem von *necrolatry* (Totenkult) gesprochen. Es ist eine säkularisierte Form des Aberglaubens, mit dem der nachdenkliche Amerikaner keineswegs glücklich ist. Zur Zeit widersetzt er sich all dem sehr scharf, und wäre es auch nur wegen der wirtschaftlichen Ausbeutung. In ihrem schon erwähnten Buch «The American Way Of Death» hat Jessica Mitford, Ehefrau eines Mitglieds der «Bay Area Funeral Society», den Gedanken ausgesprochen, der augenblickliche Widerstand gegen diese Erpresser-Gruppe von Begräbnisunternehmern könne mit dem Mündigwerden des amerikanischen Selbstbewußtsein zusammenhängen: Sie wollen nicht mehr aufgeschwatzt bekommen, was sie nötig haben, sondern wollen selbst bestimmen, welchen menschlichen Trost sie angesichts der Unbarmherzigkeit und Unbegreiflichkeit des menschlichen Sterbens brauchen.

[1] J. Mitford, The American Way Of Death (New York 1963). In diesem Buche wird der Situation in England ein besonderes Kapitel gewidmet (202–221). Nach Aussage von Amerikanern ist man in England mit dem modernen Begräbnisstil gegenüber den Vereinigten Staaten um fünfzig Jahre zurück. Evelyn Waugh hat sich darüber in seiner berühmten Satire «The Loved One» lustig gemacht.

[2] Vgl. aaO. 18.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Schlußüberlegungen

Allgemein wie der Tod selbst sind die Bräuche und Riten beim Begräbnis. Sie unterscheiden sich allerdings nach dem Niveau, auf dem man sich des Lebensmysteriums bewußt wird. Dieses Niveau der Bewußtwerdung ist beim Naturmenschen anders als beim kultiviert religiösen und säkulären Menschen; aber sie schließen einander niemals aus. Darum sind Begräbnisbräuche und -riten sowie die Gesetzgebung für das Begräbnis auch von verschiedenen Ebenen her zu bewerten, gerade weil diese Riten um den Tod eine bewußte Äußerung der menschlichen Haltung gegenüber dem Tode sind. Im allgemeinen sind sie Protestäußerungen gegen den Tod, der etwas ist, was nicht sein sollte, was unbegreiflich ist. Man kann diesen Protest auf das biologische Gesetz der Selbsterhaltung und auf die Furcht vor dem Tode zurückführen. Das wäre aber nur einer der Aspekte. Die Riten drükken ebenso aus – manchmal verzweifelt und pathetisch –, daß der Mensch ein endgültiges Ende nicht bejaht; so sind sie auch, und das gilt insbesondere für das Christentum, ein Ausdruck für die positive Integration des Todes in das menschliche Leben. Für den Lebenden ist der Tod eine privilegierte Stelle, seiner selbst bewußt zu werden. Der beste Begräbnisritus wäre jener, der diesen Prozeß von Illusionen reinigte und mit der Glaubenswirklichkeit vom Leben erfüllte.

Der Tod erschüttert den gesellschaftlichen Umkreis des Verstorbenen (ein Platz bleibt leer, Besitztum wechselt den Besitzer, eine Witwe bleibt zurück u. ä.); aber dieser Kreis muß wieder hergestellt werden: im Glauben an die wirklichen Werte und die Tauglichkeit des sich so zerbrechlich zeigenden Lebens und an die christlichen Werte dieses Lebens.

Begräbnisriten sind immer psychologisch und von der Gesellschaft her zu interpretieren; sie sind aber nie allein auf psychologische und gesellschaftliche Gesetzmäßigkeiten zurückzuführen, nicht einmal auf solche der Religionspsychologie. Sie haben eine wirkliche Aufgabe im Leben der nächsten Verwandten, und zwar auf allen Ebenen dieses Lebens: der biologischen, psychischen, religiösen, christlichen und gesellschaftlichen Ebene. Eine wirkliche Erneuerung des Begräbnisritus kann nicht allein von einer dieser Ebenen kommen; sie wird immer in Wechselbeziehung zwischen allen geschehen müssen. Auf fast all diesen Ebenen wird der Begräbnisritus einen Protest ausdrücken, aber auch den Versuch, den Tod in das Leben hineinzunehmen. Vor allen anderen eliminiert die «mortuary science» diesen letzten Aspekt ganz: sie verbirgt bewußt und mit kundiger Hand die Wirklichkeit des Todes und nimmt damit den Lebenden ein wertvolles Bewußtseinsmoment. Wenn wir den Menschen als die Bewußtwerdung (conscience) des Lebewesens sehen, ist das ein wirklicher Abbau des Menschlichen, also auch des Christlichen. Die Religionen haben die Neigung, den Illusionen zu mitleidig gegenüberzustehen. Eine Erneuerung des christlichen Begräbnisritus wird den Menschen auch von vielen Illusionen befreien müssen. Wo es um eine wirkliche Reform des Begräbnisritus geht, kann man sich nicht mit einigen pragmatischen Anpassungen begnügen, sondern wird man auch die Erkenntnisse der anthropologischen Wissenschaften auf allen Gebieten des Lebens berücksichtigen müssen. Die christliche Bewußtwerdung des Mysteriums vom menschlichen Leben macht ja die wachsenden Einsichten auf anderen Lebensgebieten nicht überflüssig, sondern setzt sie voraus. Nur in einem Begräbnisritus, der ein Abschluß des ganzen irdischen Lebens sein will, kann die christliche Sicht ausgedrückt und verständlich gemacht werden.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Vorwort

I.

«Concilium» hatte sich von Anfang an zum Ziel gesetzt, heiße Eisen in der kirchlichen Lehre und Praxis von heute mutig anzupacken. Es ist kein Zweifel, daß zu diesen bedrängenden Fragen vor allem heute die sogenannte «Predigtnot» gehört. Predigthörer und Prediger selbst wissen um die damit aufgezeigten Schwierigkeiten. Viele Menschen verlassen die Kirche, weil ihnen die Sprache von den Kanzeln herab nichts mehr bedeutet, keinen Bezug zu ihrem eigenen Leben mehr stiftet und an vielen bedrohlichen und unumgänglichen Fragen des heutigen Lebens vorbeigeht. In der Tat war die Predigt nicht selten ein nur von außen kommendes, auf formale Autorität pochendes, doktrinäres Dogmatisieren, ein nicht selten stolz oder pharisäisch erscheinendes Moralisieren oder ein Ausweichen in tagespolitische oder kulturpolitische Probleme, denen gegenüber die Kirche ihre Ansprüche stellt. So wenigstens war der Eindruck vieler Hörer. Es darf also kein Wunder sein, wenn auch der Prediger etwas beklommen, schüchtern und unsicher die Kanzel besteigt. Angesichts seiner Überlastung durch die täglich größer werdende Seelsorgsarbeit, der immer kritischeren Einstellung seiner Hörer, der durch die Ergebnisse der modernen Wissenschaften gegebenen Probleme der Schriftauslegung und der überhaupt komplizierter werdenden Lebenswelt von heute spitzt sich die Not der Predigt erheblich zu. Es zeigt sich auch in einem erschreckenden Ausmaß, daß die Ausbildung der Priester zum Predigtamt lange Zeit außerordentlich kümmerlich war. Eine meist unwirksame rhetorische Schulung und Stimmbildung, formale Kriterien des Predigens und ein Abriß der Geschichte der Homiletik bildeten in den meisten Fällen das Ganze der Predigtvorbereitung. Bedeutete diese als pastorale Technik verstandene «Ausbildung» im Ganzen der theologischen Disziplinen sehr wenig, so kümmerten sich die theologischen Zentralfächer ihrerseits wiederum kaum um den Auftrag der kirchlichen Verkündigung. Die eigentliche Kunst der Übersetzung theologischer Einsichten in die Sprache der Predigt überließ man dem Geschick oder Ungeschick des einzelnen Priesters oder sie wurde nach den formalen Gesetzen irgendeiner Rhetorik gestaltet. Inzwischen hat sich in diesem Bereich zwar einiges geändert, obgleich diese Bemühungen um eine Reform der Predigt – wie unser Bulletin zeigt – noch in den Anfängen stecken oder Wege beschreiten, die nicht undiskutiert bleiben dürfen. Nicht selten benutzte man einen äußerlichen, modernen, profanen oder theologischen Jargon, um beim Hörer einigermaßen «anzukommen», was aber schließlich nur die Hilflosigkeit und die Resignation vor der tieferen Aufgabe bedeutete. Bei aller Anerkennung der Bemühungen, die Homilie in ihrem Eigengewicht und in ihrer Funktion bei der eucharistischen Feier zum Bewußtsein und zur Geltung zu bringen, wird der ehrliche Betrachter der Situation zugeben müssen, daß dieses Experiment nicht ohne Schwierigkeiten ist: der Schrifttext dient oft genug nur als Sprungbrett, um nach wenigen einleitenden Worten dann bei etwas ganz anderem zu landen; die Verkündigung weicht aus in eine exegetische oder bibeltheologische Vorlesung oder sie meidet gerade die wirklichen Fragen einer Perikope. Bringt die Einschränkung auf die Homilie in einem exklusiven Sinne ohnehin eine gewisse und nicht ganz unproblematische Auswahl der Predigtthemen, so verursacht der ausdrückliche Verzicht auf dogmatische, moraltheologische und liturgische Themen nochmals eine sehr wesentliche Verarmung der Predigtinhalte. Wer an einem Festtag des Kirchenjahres (Weihnachten, Ostern, Pfingsten usw.) sich die Predigten in unseren Kirchen anhört, hat nicht mehr ganz die Überzeugung, daß eine von der Exegese allein bestimmte Reform ausreichend ist. Vollends hat die Einführung der Muttersprache in die Liturgie Notwendigkeit und Elend der Predigt noch sichtbarer gemacht, weil das Vertrautwerden mit dem unmittelbaren Text der Schrift nun erst recht die Fremdheit und Ratlosigkeit unseres Verstehens offenbart. Es wäre eine letzte Kapitulation vor dem Ernst des Christlichen, wollte man vor den zentralen Wahrheiten des Glaubens flüchten in ein ständiges Predigen über nur wenige Themen: über die Weltzuwendung des Christen, über die Notwendigkeit der Nächstenliebe, über das politische Engagement des Christen usw. Kein Zweifel, daß all dies auch zentral wichtig ist und sogar jeweils ein entscheidendes Stichwort für die Ausrichtung der heutigen Predigt bedeuten kann, aber in Wahrheit bleibt die faktische Verkündigung in dieser Hinsicht gerade deshalb so abstrakt und im tiefsten lebensfremd, weil sie nicht genügend Kraft aus der Mitte des christlichen Glaubens schöpft. Der wirklich aus den Ursprüngen von Glaube, Hoffnung und Liebe lebende Christ, der heute in besonderer

Weise um die Unversehrtheit, Lebenskraft und missionarische Macht seines Glaubensbekenntnisses ringt, hat dann erst recht den Eindruck, vom Prediger im Entscheidenden im Stich gelassen zu werden.

II.

Aus einem solchen Verständnis der gegenwärtigen Predigtnot und aus der Sorge um den Auftrag der Verkündigung in der Kirche von heute ist das folgende Heft entstanden. Dem Charakter dieser Zeitschrift entsprechend und nach der Zielsetzung der pastoraltheologischen Sektion im besonderen sollte eine für die Praxis des Lebens bedeutsame Hilfe geboten werden, die freilich nicht verwechselt werden darf mit einem fertigen Rezept. Deshalb war es auch notwendig, die harte und nicht immer leicht verdauliche Kost der wissenschaftlichen Reflexion mit ins Spiel zu bringen. Nur wenn die Übel an der Wurzel geheilt werden, kann Aussicht auf eine fruchtbare Reform bestehen. Es darf auch nicht verwundern, daß ein solches Vorgehen nichts anderes bedeutet als den Weg zurück zu den Quellen und Ursprüngen des Glaubens.

Der bibeltheologische Beitrag klärt den Begriff «Wort Gottes» und zeigt den Rückbezug jeder Verkündigung auf Jesus Christus selbst, auf sein Wort und seine Kirche; zugleich werden die Forderungen offenbar, denen der «gute» Prediger entsprechen muß. Die dogmatischen Fragen werden in zwei Aufsätzen behandelt. Zunächst wird versucht, eine erste Antwort zu geben auf die Probleme, die durch das Stichwort «Entmythologisierung» gegeben werden. Tritt hier die Vielschichtigkeit der Heilswirklichkeit in den Vordergrund und verlangt ihre gebührende und differenzierte Berücksichtigung bei der Vorbereitung und beim Vollzug der Predigt, dann versucht der zweite dogmatische Aufsatz, in das Verhältnis von Wort und Sakrament etwas Licht zu bringen; die theologischen Bemühungen der letzten Jahre, die Forderungen des Konzils und vor allem auch die Probleme des lateinamerikanischen Kontinents in der Sakramentenpraxis drängten auf eine eingehende Behandlung dieser Frage. Weil die «Moralpredigt» im besten Sinne ganz selten praktiziert wird, baten wir einen bekannten Moraltheologen um einen Beitrag. Um nicht ein zu naives Bild von der Wirkweise, der Rezeption und Verständlichkeit der Predigt zu fördern, hat ein Soziologe, der zugleich Theologe ist, die psychologischen und soziologischen Strukturen der Verkündigung untersucht. Diese Untersuchungen sind schon deswegen lehrreich, weil daran sichtbar wird, wie die Predigt auch innigst zusammenhängt mit anderen Weisen seelsorglicher Arbeit. Ein Rundfunkredakteur berichtet von seiner Arbeit und von seinen Erfahrungen mit der Verkündigung am Mikrofon. Dieser Beitrag ergänzt den zuvor genannten sehr plastisch, weil er aus dem Bereich der nüchternen und unbestechlichen, technisch vermittelten und «weltlich» gewordenen Wortverkündigung einen Steckbrief des kritischen Zuhörers von heute entwirft und damit deutlich Verantwortung und Chancen der Predigt klarmacht; hier wird offenbar, wie weit unsere Predigtpraxis von den Erwartungen und oft auch vom Lebensgefühl des heutigen Menschen entfernt ist. Zwei kleinere Aufsätze schneiden zwei wichtige Einzelfragen an. Ein bekannter evangelischer Theologe zeigt den mit den Lebenserfahrungen des Menschen gegebenen Kontext auf, in dem heute «Erlösung», «Heil» und «Versöhnung» ohne theologische Abstriche verständlich gemacht werden können. Ein südamerikanischer Theologe antwortet knapp und klar auf die Frage, ob unter bestimmten Umständen heute die Laienpredigt nicht unerläßlich sei. Zwei Bulletins wurden geplant. Concilium brachte schon im Jahrgang II (1966) in der Sektion «Heilige Schrift» (S. 801–820) einen Literaturbericht über die Homilie, auf den wir unsere Leser nochmals hinweisen möchten. Das erste Bulletin dieses Heftes versucht eine Enquête über die Predigthilfe in den einzelnen Ländern: Was wird durch Institutionen, Kongresse und Zeitschriften getan, um der Predigtnot abzuhelfen? Eine eigene Einleitung versucht ein Fazit unserer Untersuchung zu ziehen. In einem zweiten Bulletin versuchten wir mit Unterstützung fachkundiger Mitarbeiter eine Recherche anzustellen, wie weit und mit welchen Mitteln christliche Verkündigung heute über die Massenmedien (Rundfunk und Fernsehen) erfolgt. Ein Überblick über die total verschiedenen Situationen in den einzelnen Ländern könnte wertvolle Anregungen geben. Trotz größter Mühe konnte in der verfügbaren Zeit nicht genügend Material erreicht werden. Wenn somit auch ein genauer Bericht auf später verschoben werden mußte, so schien es doch gerade angesichts der Schwierigkeiten wichtig zu sein, das Bewußtsein zu wecken für die Aktualität der damit gestellten Aufgabe. Das geschieht im letzten Beitrag.

Nur wenige Fragen konnten herausgegriffen werden. So fehlt z. B. ein lange geplanter Beitrag über Nutzen und Chancen der «Kasualpredigt» (Begräbnis, Taufe, Hochzeit usf.). Ein Bulletin

über die Bemühungen institutioneller und literarischer Art zur Verbesserung der Predigt auf *protestantischer* Seite wäre ein guter Dienst. Liest man aber das vorliegende Heft von den Ergebnissen der über die heutige Predigthilfe veranstalteten Enquête aus, dann sind die hier gesetzten Akzente bei aller Lückenhaftigkeit und bei aller Vorläufigkeit doch vielleicht gute Wegweiser. Mehr können und wollen sie nicht sein.

KARL RAHNER

Beiträge

Heinrich Schlier

Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes

Die Grundlage für alle Rede vom Wort Gottes ist für das NT der Sachverhalt, daß Gott selbst in seinem Wort «Fleisch» geworden ist, Jo 1,1f. 14. Gott hat sich in dem «fleischgewordenen» Logos, und das ist in Jesus von Nazareth, «ausgesagt», Jo 1,18. In Jesu Person und Geschichte hat sich Gott endgültig ausgesprochen. Mit ihm ist das Wort, dem sich die Schöpfung verdankt, in die Geschichte eingetreten, mit ihm hat sich das Wort des Bundes Gottes mit Israel geschichtlich erfüllt, vgl. 2 Kor 1,19f. In ihm hat sich Gottes Wort ereignet.

Jesus Christus als das endgültige Wort Gottes

Dieser im Johannesevangelium nicht eigentlich durchreflektierte, aber deutlich zum Ausdruck gebrachte Gedanke wird auch sonst gelegentlich im NT erkennbar. So wird Hebr 1,1f vom «Reden» Gottes «im Sohn» als von seiner einen und letzten Rede «am Ende der Tage» gegenüber der vielfältigen und vorläufigen Rede durch die Propheten «vor alters» gesprochen. Gottes Rede versammelte sich also in dem «Sohn» in sein endgültiges Wort. Aber auch Apg 10,36 f gehört hierher. Dort heißt es, daß Gott «das Wort» (*τὸν λόγον*) den Söhnen Israels sandte und so durch Jesus Christus den Frieden verkündete. Dieses «Wort» ist «das, was in ganz Judäa geschehen ist». Der Begriff *ῥῆμα* meint hier wie die häufige Übersetzung von «dabar» in LXX das Geschehnis im Blick darauf, daß es sich im Geschehen zugleich ausspricht und die Menschen auf sich hin anspricht. Das Wort, das Gott den Söhnen Israels sandte, ist also das Heilsereignis Jesus Christus in Judäa, das denn auch in den folgenden Sätzen kerygmatisch zusammengefaßt wird, die Geschichte Jesu Christi von der Taufe des Johannes an bis zu Kreuz und Auferstehung, des Jesus Christus, den Gott auch zum Richter über Lebende und Tote bestimmt hat. Auch der Apostel Paulus rührt an diesen Sachverhalt, daß Jesus Christus Gottes Wort ist, sofern der ins Kerygma eingegangene und darin proklamierte Christus das nun von Gott zu seinen Verheißungen gesprochene «Amen» ist, 2 Kor 1,19f. In der Apokalypse 3,14 heißt er «der Amen». In Apk 19,13 ist der unbegreifliche Name des künftigen Siegers und Richters das Wort Gottes (*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*).

Das Verhältnis der apostolischen Verkündigung zu Jesus als dem Wort Gottes

Aber nun ist im NT auch und vor allem und zum Teil terminologisch unter Wort Gottes die apostolische Verkündigung verstanden, das, was auch das Evangelium (Gottes oder Christi), das Zeugnis (Christi), das Kerygma, u.U. auch die Lehre genannt wird, was nach Lk 5,1; 8,11; 8,21; 11,28 auch Jesus selbst schon hören läßt. Wie verhält sich dieses Wort Gottes zu jenem, das Jesus selbst ist? Daß ein solches Verhältnis besteht, läßt uns vielleicht die allerdings nicht eindeutige Aussage in Röm 10,17 erkennen, wo es heißt, daß «der Glaube aus der Predigt» kommt, «die Predigt durch das Geschehen (= Wort, *ῥῆμα*) Christi». Das Ereignis Christi setzt also die Predigt, genauer: das Gehörte, das zu hören gegeben wird, aus sich heraus, dieses dann aber den Glauben. Aber in welcher Weise geschieht das? Eine Antwort läßt sich auf Grund der paulinischen, johanneischen und auch lukanischen Aussagen geben.

Paulus: Offenbarung des erhöhten Herrn

Der Apostel Paulus verweist zur Begründung dessen, daß sein Evangelium nicht Menschenwort, sondern Gottes Wort ist, auf «die Offenbarung Jesu Christi», d.h. für ihn auf die ihm zuteil gewordene unmittelbare Enthüllung des erhöhten

Jesus Christus, die eine Vorausnahme der eschatologischen Enthüllung ist. Diese «Enthüllung» ist zugleich eine Erleuchtung seines Wortes zum Evangelium. Gott hat dem auserwählten Paulus den erhöhten Jesus Christus unmittelbar so erschlossen, daß *er ihn* in seinem Wort zu Wort kommen läßt, vgl. Gal 1,11 ff, auch 2 Kor 4,6. Wort Gottes im Sinn des Evangeliums ist kraft seiner Wesensherkunft Niederschlag der lichtenden Selbstenthüllung Jesu Christi im apostolischen Wort, aus dem nun nach Eph 3,3 «die Einsicht in das Geheimnis Christi» spricht.

Johannesevangelium: «Erinnerung» des Geistes

Nach dem Johannesevangelium kommt der in den Macht-Glanz (*δόξα*) des ursprünglichen Wortes der Liebe Gottes aufgegangene Jesus, Jo 17,5.24, in seinem Weg und Werk unverhüllt und unverstellt im «Geist» zur Sprache. Im Blick auf das Evangelium heißt es etwa: «Jener (der Geist) wird von mir Zeugnis ablegen», 15,26, oder: «Was er (der Geist) hört, wird er sagen», 16,13. Prägnant formuliert kann es auch heißen: «Und er (der Geist) wird euch an alles das erinnern, was ich euch gesagt habe», Jo 14,26. «Erinnern» (*ὑπομιμνήσκειν*) meint dabei im Zusammenhang mit «Geist» ein Dreifaches in einem: vergegenwärtigen, offen- und auslegen, erfahren lassen. Der Geist, der des Vaters und Jesu Geist ist, läßt in seiner Auslegung Jesu Person und Werk so gegenwärtig werden, daß man seiner in seiner Wahrheit inne wird. So führt er mit dem Aufscheinenlassen von Jesu «Doxa» «in alle Wahrheit» ein, Jo 16,13, und weist sich selbst als «Geist der Wahrheit», der unverhüllten, gültigen Wirklichkeit, aus, Jo 14,17; 15,26; 16,13. Dieser Geist aber, diese erschließende Kraft der Selbsteröffnung Gottes und Jesu Christi, kommt zu Wort im Reden der Jünger, derer er sich bemächtigt hat. «Wenn der Beistand kommt, den ich euch senden werde vom Vater her, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, wird er für mich Zeugnis ablegen. Aber auch ihr legt Zeugnis ab, weil ihr von Anfang an bei mir seid», Jo 15,26. Der Geist, aber auch die Jünger sind Zeugen Jesu. Natürlich nicht nebeneinander, sondern so, daß sie durch ihn und er durch sie Jesus in seiner Wahrheit verkünden. In dieser Weise setzt der Jünger Wort das Wort Jesu, und das ist Gottes Wort, fort, vgl. 15,20; 17,20.

Aber das johanneische Verständnis vom Wesen des apostolischen Wortes als Wort des Geistes und das paulinische als Offenbarungswort schließen sich nicht aus. Denn einerseits weht nach dem Johannes der Geist erst vom verherrlichten Jesus her, Jo 7,39; 16,7, und es ist der zur Erhöhung eilende und von dorther erscheinende Auferstandene, der ihn zum erstenmal gewährt, 20,19 ff, wie sich denn nach Jo Ostern und Pfingsten in einem ereignen. Anderseits eröffnet sich nach Paulus das Evangelium auf Grund der Offenbarung Christi in der Kraft des Geistes, welcher ja auch nach ihm der Geist ist, in dem Gott selbst sich und Christus erschließt, vgl. 1 Kor 2,10 ff; Röm 8,9 ff. Christus selbst sagt das Wort, in das hinein er sich geoffenbart hat, in der Kraft seines ihn und damit Gott zu erfahren gebenden Geistes, vgl. Röm 8,2; 1 Kor 2,13; 2 Kor 11,4; Eph 6,17.

Lukanische Schriften: Ursprung im Sehen und Hören des Auferstandenen

Auch die Apostelgeschichte kann man hier heranziehen. Nach ihr, in der «das Wort Gottes» auch terminologisch einen festen Ort hat, hat dieses seinen unverlierbaren Ursprung in der Erscheinung des Auferstandenen vor den erwählten Zeugen, Apg 10,40f; vgl. 1,3; 3,15; 5,32; 13,31 u.a. Diese Zeugen bezeugen, was sie «gesehen und gehört haben», 1,8.22; 2,32. Dazu sind sie vom Auferstandenen beauftragt und in den Dienst gewiesen, 1,2; 20,24; vgl. 1,17.25. Der aber, der den Auferstandenen, und d.h. Jesus in seiner ganzen Geschichte als den Auferstandenen in das Wort ihres Mundes eröffnet, ist «der Heilige Geist». Diese lichtende «Macht» (*δύναμις*) ist den Jüngern als Gabe des Erhöhten zuteil geworden zu der aller Mund und Herz eröffnenden Sprache der Rettung, 1,8; 2,4.17 ff. 33 ff; 4,31; 5,32; 10,44 ff u.a. Auch das Wort Gottes, das der Paulus der Apg verkündet, hat solchen Ursprung im Sehen und Hören, wie aus Kapitel 9.22.26 deutlich wird. Nur ist es bei ihm der erhöhte Kyrios, der im Aufglanz seines himmlischen Lichtes sich zu sehen und zu hören und in sich selbst den Willen Gottes zu erkennen gibt, damit Paulus als von ihm zu den Heiden gesandter Zeuge und Diener seiner Erscheinung in der Kraft des Geistes diesen Jesus als den Sohn Gottes verkünde zu Umkehr und Heil der Menschen.

Gottes Wort in Menschenwort und Menschenwort als Gottes Wort

Auf solche Weise ist das Wort Gottes immer Gottes Wort in Menschenwort und Menschenwort als

Gottes Wort, ist es im geschichtlichen Wort Gottes Wort. Das ist auch Lk 10,16: «Wer euch hört, hört mich», impliziert. Das ist in der Apg dadurch deutlich, daß einerseits Gott es ist, der verkündet, 17,30, oder der Auferstandene, 26,23, anderseits Gottes Wort «durch den Mund» der Apostel ergeht, 15,7 und «Gottes Knechte» es reden, 4,29, Petrus und Johannes, 8,25, Paulus, 17,13; 18,5.11; Paulus und Barnabas, 13,5.46; 14,25; 15,36. Am deutlichsten formuliert wieder Paulus selbst diesen Sachverhalt, der ja auch das Evangelium Gottes oder Christi «mein» oder «unser Evangelium» nennt, vgl. Röm 2,16; 16,25; 1 Kor 2,4; 15,1; 2 Kor 4,3; Gal 1,11; 2,2; 1 Thess 1,5.8; 2 Thess 2,14; 2 Tim 2,8. In 1 Thess 2,13 sagt er zu den Christen in Thessalonich, er danke Gott unaufhörlich dafür, «daß ihr das Wort Gottes, das ihr von uns zu hören bekamt (*λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ*), angenommen habt, nicht als Wort von Menschen (*λόγον ἀνθρώπων*), sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Wort Gottes (*λόγον θεοῦ*). Als solches ist es auch unter euch, die ihr glaubt, am Werk». Gottes Wort birgt sich ins Menschenwort. Aber der Glaube vernimmt es und nimmt es als das, was es in Wahrheit ist, an. Gott predigt «durch uns», 2 Kor 5,20; vgl. auch Röm 15,18.

Die ursprüngliche Kraft des Wortes Gottes

«Amtliche» Sendung und Hingabe in Dienst und Zeugnis

Dabei muß man noch zweierlei bedenken. Einmal, daß diesem Wort Gottes von seinem Ursprung her Sendung und Dienst zugeordnet sind. Es ist kein freischwebendes Wort. Jedenfalls ist es für Paulus, sosehr er auch ein charismatisches Wort schlechthin kennt, eindeutig, daß «Gnade» (die im Evangelium wirksam wird) und Apostolat (*ἀποστολή*) von Christus her zusammengehören, Röm 1,5, ebenso wie «das Wort der Versöhnung» zusammen mit dem «Dienst der Versöhnung» von Gott gestiftet worden ist, 2 Kor 5,18f. Hat so das Wort Gottes von seinem Ursprung her eine Art «amtlichen» Charakter – Paulus spricht ja auch von seiner *οἰκονομία*, 1 Kor 9,17; vgl. 4,1 f –, so tritt es als Wort Gottes erst dadurch heraus, daß sich sein Träger, der Apostel, ihm persönlich völlig zur Verfügung stellt. Das Wort Gottes ist ja im gewissen Sinn von ihm unabhängig und steht über ihm, vgl. 1 Kor 14,36; Phil 1,12; 4,15; 1 Thess 1,5 u.a. Nach Apg 20,32 befiehlt Paulus die versammelten Presbyter «dem Herrn und dem Wort seiner Gnade», vgl. auch Apg 6,7; 11,1; 12,24 u.a. So nimmt das Wort seinen Verkünder selbst in seinen Dienst. Paulus ist «der Diener des Evangeliums», Kol 1,23; Eph 3,7; vgl. 1 Kor 4,1, aber auch Lk 1,2; Apg 6,2.4; 1 Tim 1,12. Und zu diesem Dienst gegenüber dem Evangelium gehört auch und vor allem die persönliche Hingabe an das Evangelium, die dieses als solches freigibt und freihält. Der Apostel darf ihm kein Hindernis durch seine Eigensucht bereiten, sei es durch einen Anspruch auf Lebensunterhalt, sei es durch unlautere Motive bei der Verkündigung, vgl. 1 Kor 9,1; 1 Thess 2; 2 Kor 4,1ff, sei es durch Ausspielen menschlicher Weisheit, vgl. 1 Kor 2,1ff, oder auch geistlicher Erfahrung, die es verdecken können, vgl. 2 Kor 11,23ff; 12,1ff. Der Apostel ist gehalten, daß er nicht nur «im Geist des Glaubens», in dem er redet, einen heiligen Wandel führt, 2 Kor 1,12; 4,2, oder um des Evangeliums willen Aszese übt, 1 Kor 9,27ff, sondern auch für das Wort Leiden übernimmt und Christi Leiden darin bezeugt, vgl. 2 Kor 1,3ff; 4,6; 11,23ff; 12,7. Der Dienst am Wort ist erfüllt, wenn der Wandel des Apostels selbst Zeugnis geworden ist, so daß er sagen kann: «Was ihr gelernt und übernommen habt, was ihr gehört und was ihr gesehen habt an mir, das tut», Phil 4,9.

Die Gegenwart des Heils im Wort Gottes

Durch dieses sein Wort im Menschenwort wird der, der in ihm durch Menschen spricht, den Menschen gegenwärtig. In ihm begegnet ihnen sein, aber das ist zugleich ihr Heil. Schon die ungriechischen Wendungen wie *καταγγέλλειν, κηρύσσειν τὸν Χριστόν* Phil 1,17; 1 Kor 1,23; 2 Kor 1,19; Kol 1,28 u.a., meinen nicht nur, daß von Christus verkündet wird, sondern auch, daß er in der Verkündigung gegenwärtig wird, vgl. auch 1 Kor 11,26. Im «Wort der Versöhnung» bietet sich die Versöhnung von Gott her an, vgl. 2 Kor 5,19f. Wenn Paulus *σοφίαν λαλεῖ* 1 Kor 2,6, tritt diese Weisheit, die Christus ist, unter dem Reden zutage. Wenn im Evangelium «die Gerechtigkeit Gottes enthüllt» wird, Röm 1,17, meint das, wie der Gegensatz 1,18 zeigt, ihr gegenwärtiges Wirksamwerden. Nach 2 Kor 4,2 ist das Evangelium eine *φανέρωσις τῆς ἀληθείας*, ein Erscheinenlassen der Wahrheit. Am prägnantesten formuliert 2 Tim 1,10f. Danach hat Christus selber im Vollzug des apostolischen Evangeliums «Leben und Unverweslichkeit ans Licht treten lassen». Von daher ist nun auch das Evangelium eine *δύναμις*, ein Machtwirken Gottes, Röm 1,16; 1 Kor 1,18, zur Rettung.

Als solches wird es erfahren im Glauben und d.h. im hörenden und annehmenden Gehorsam, vgl. z.B. Röm 10,16; 2 Kor 9,13. Denen, die es ablehnen oder die ihm «ungehorsam» sind, erweist es seine kritische Kraft, vgl. Hebr 4,12 f im Auftun von Unheil und Untergang, vgl. Röm 11,28ff; 1 Kor 1,18ff; 2 Kor 4,3 ff; 2 Thess 1,8. Seine göttliche Absicht freilich geht dahin, mit Christus und in Christus die Gerechtigkeit, Versöhnung, Wahrheit, das Heil, das Leben, den Frieden, die Freiheit – die Gnade zu erwirken, vgl. z.B. 2 Kor 4,10ff; 1 Kor 7,15; 7,22.25; Gal 1,6; 5,13; Eph 4,4; Phil 2,16; Kol 1,6.23.27; 1 Tim 6,12 u.a., die καινὴ διαθήκη aufzurichten, 2 Kor 3,6, die mit solchen eschatologischen Gütern Verlockten und Beschenkten zum Volk der «Gerufenen» und «Heiligen» zu sammeln, die οἰκοδομή des Leibes Christi in der Kirche zu vollziehen, vgl. 1 Kor 3,9; 14,3 ff; 2 Kor 10,8; 12,19; Eph 4,12.16 und darin die vielfältige Weisheit Gottes sicht- und spürbar zu machen, Eph 3,8ff. Damit löst es die Zusagen des Wortes Gottes an die Väter ein, die Christus «bestätigt» hat, Röm 15,8; vgl. 2 Kor 1,20. Im apostolischen Wort ist das Wort Gottes von Christus her endgültig geworden und bestimmt als solches gegenwärtig die jetzt echatologische Weltzeit: «Siehe, jetzt ist die hochwillkommene Zeit, siehe, jetzt ist der Tag des Heils», 2 Kor 6,1f. Jetzt, da der Duft der Erkenntnis Christi, ein Geruch von Tod zu Tod und ein Geruch von Leben zu Leben, durch die Verkündigung des Apostels sich über die Erde verbreitet, 2 Kor 2,14ff, und so «die neue Schöpfung» erstanden ist und ersteht, 2 Kor 5,17.

Entfaltung und Auslegung des apostolischen Wortes in der kirchlichen Verkündigung

Damit kommen wir zu einem letzten Gesichtspunkt. Dieses Wort Gottes im apostolischen Wort wird in der Kirche, in dem Volk, das es herausgerufen hat, nicht nur in verschiedener Weise fixiert und verwahrt, in – schematisch gesprochen – homologetischen, katechetischen, liturgischen, rechtlichen Überlieferungen und zuletzt in der «Schrift», sondern auch und vor allem, dieses Geschehen bestimmend und von ihm bestimmt, in der weitergehenden Verkündigung fortgesetzt.

Faktum und Weise der Weitergabe

Die Tatsache selbst erscheint schon in den paulinischen Briefen. So wenn Paulus von seinen «Mitarbeitern» sagt, daß sie «in das Werk des Herrn» eingetreten sind, und er sie «Mitarbeiter Gottes am Evangelium» nennt, 1 Kor 16,10; 1 Thess 3,2; vgl. 2 Kor 1,19; 8,23; Phil 2,22; Eph 6,22 u.a. Man kann in diesem Zusammenhang im weiteren Sinn natürlich an alle jene denken, die wie Stephanus und Philippus in der Apg εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον genannt werden, Apg 6,8ff; 8,4ff, oder dann auch an die Bischöfe, Presbyter, Vorsteher u.ä., die in der Apg, bei Paulus, in den Pastoralbriefen auftauchen. Man kann sich aber weiter daran erinnern, daß auch die Glieder der Gemeinden – gedacht ist vor allem wohl an die Charismatiker – aufgefordert werden, «einander zu erbauen» oder «einander zuzureden», 1 Thess 5,11; 2 Thess 3,15; Hebr 3,13; 10,25 u.a.; vgl. Röm 15,14; 1 Kor 14,1ff. 26ff. Aber nun die Frage, in welcher Weise deren Verkündigung die apostolische und also die des Wortes fortsetzt. Wir können im Blick auf die paulinischen Briefe auf folgende Stellen verweisen: Die Mitarbeiter des Apostels haben, wie 1 Kor 4,17 zeigt, die Aufgabe, die Glieder der Gemeinden «zu erinnern an meine (des Apostels) Wege in Christus, so wie ich überall in der Kirche lehre». Wie die Charismen in der Gemeinde allgemein, so entzünden sich auch die des «Wortes» auf Grund dessen, daß «das Zeugnis Christi in eurer Mitte gefestigt worden ist», nämlich durch den Apostel, 1 Kor 1,6f. Und wenn die Christen in Thessalonich aufgefordert werden, «sich gegenseitig Zuspruch zu geben» (παρακαλεῖν), fügt der Apostel hinzu: «mit diesen (nämlich seinen eigenen) Worten» (die er eben an sie geschrieben hat), 1 Thess 4,18; vgl. 1 Kor 11,2. Das also, was in solchem Wort der Mitarbeiter und Gemeindeglieder zu Wort kommt, ist das als verbindlich angenommene und weitergegebene, «erinnerte» apostolische Wort, sofern es nicht nur rekapituliert, sondern auch und eigentlich selbständig ausgelegt und entfaltet wird. Und auch als solches ist es Gottes Wort, sofern es das apostolische zu Wort kommen läßt. Es ist in diesem Sinn abgeleitetes Gotteswort. Denn es hat seinen Ursprung nicht mehr in der unmittelbaren Selbstenthüllung Jesu Christi in das Wort (das Evangelium) hinein – kraft des ihn als den Auferstandenen und Erhöhten erschließenden und zu erfahren gebenden Geistes –, sondern sein Ursprung ist das apostolische Wort und nur durch dieses dann auch die Offenbarung. Diese selbst ist abgeschlossen und unwiederholbar, vgl. 1 Kor 3,10f; 15,8ff; Eph 2,20. Aber eben das heißt nicht, daß Jesus Christus nicht mehr im Wort präsent werden könnte. Aber es heißt, daß er das nur so weit kann, als das Wort der Nachfolger der Apostel

das apostolische Wort selbst und in ihm Gottes Wort zu Wort kommen lassen.

Bedingungen der wahren Fortsetzung

Diese Problematik der Fortsetzung des Wortes Gottes beschäftigt vor allem die späten Pastoralbriefe. «Befiehl dieses und lehre es», wird Timotheus gemahnt, 1 Tim 4,11; vgl. 5,7; 6,3. «Dieses bringe in Erinnerung», 2 Tim 2,14; 3,1; vgl. 1 Tim 3,15; Tit 2,1; 3,8 u.a. Solches «Erinnern» schließt einerseits ein, daß der Schüler und Nachfolger das apostolische Wort und kein anderes aufnimmt und weitergibt, 1 Tim 4,16; 6,14.20, anderseits aber, daß er es nicht mechanisch wiederholt, sondern verstehend in der konkreten Situation mannigfach entfaltet. Dazu ist freilich nötig, daß er sich selbst «nährt an den Worten des Glaubens und der guten Lehre, der er gefolgt ist», 1 Tim 4,6, und sich dabei in allem vom Herrn das gute Verständnis geben läßt, 2 Tim 2,7. Dies geschieht unter Erweckung des ihm virtuell mitgeteilten Geistes, 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6f.14, und im Zusammenhang eines Lebens der konkreten Nachfolge Jesu Christi und des Apostels, 1 Tim 1,18ff; 4,14f; 6,11ff; 2 Tim 3,10 u.a. Auch für die Fortsetzung des Wortes Gottes in der Verkündigung der Kirche gilt also, daß das Offenbarungswort grundgelegt, es in der Kraft des Geistes zu Verständnis und Sprache gebracht und unter persönlicher Hingabe in seiner Offenheit als Wort Gottes aktuell wird. So fügt sich der Dienst des Wortes in den Gesamtdienst der Kirche ein, und es gilt: «Wie jeder eine Gnadengabe empfangen hat, so dient einander als gute Haushalter der mannigfachen Gnade Gottes. Wenn jemand ein Wort sagt, so sage er es als Gottes Wort. Wenn jemand einen Dienst tut, so aus der Kraft, die Gott darreicht, damit in allen Dingen Gott das Ansehen werde durch Jesus Christus...», 1 Petr 4,11.

Literatur

R. Asting, Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum. Dargestellt an den Begriffen «Wort Gottes», «Evangelium» und «Zeugnis» (Stuttgart 1939).

K. H. Schelkle, Das Wort Gottes in der Kirche: ThQ 133 (1953) 278–293.

R. Bultmann, Der Begriff des Wortes Gottes im NT: Glaube und Verstehen I (Tübingen ²1954) 268–293.

G. Bornkamm, Gotteswort und Menschenwort im NT: Kirche in der Zeit 12 (1957) 301–305 = G. Bornkamm, Studien zu Antike und Christentum (München 1963) 223–236.

H. Schlier, Wort Gottes (Würzburg ²1962); ders., Wort II (Biblisch): Handbuch theologischer Grundbegriffe II (München 1963) 845–867.

O. Semmelroth, Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung (Frankfurt 1962).

L. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes (München 1966).

HEINRICH SCHLIER

Geboren am 31. März 1900 in Neuburg/Donau BRD. Er studierte an den Universitäten von Leipzig und Marburg und doktorierte 1945 in Theologie. Er ist Honorarprofessor der Universität Bonn und veröffentlichte u.a.: Die Zeit der Kirche (⁵1965), Über die Auferstehung Christi (1968).

Karl Rahner

Das Problem der «Entmythologisierung» und die Aufgabe der Verkündigung

Das Wort Entmythologisierung ist aus einem Begriff innerhalb des Verständnisses der biblischen und theologischen Hermeneutik bei Rudolf Bultmann schon lange ein Schlagwort geworden, das alles und nichts besagen kann, das jeder verwendet, wie er will. Es ist in *diesem* Aufsatz nicht möglich, diesen Begriff so zu definieren und kritisch zu prüfen, wie er bei Bultmann oder denjenigen Theologen verstanden wird, die seine Schüler sind (oder es zu sein vermeinen). Es ist hier auch nicht möglich, eine eigene terminologische Festlegung des Wortes vorzunehmen oder zu sagen, was der möglicherweise in die christliche Aussageweise, wenn auch nicht in den Aussageinhalt, eingegangene «Mythos» ist. Es ist hier in einem pastoral-theologischen Aufsatz auch nicht angezeigt, das genauere und sehr schwierige Verhältnis von Aussageinhalt und Aussageweise, von dem Gesagten und Gemeinten, von Vorstellung und Begriff, von Aussage und darin verwendetem Vorstellungsmodell zu bestimmen; es ist dies ein Verhältnis, das komplizierter ist, als es in den folgenden Ausführungen erscheinen wird. (Dies braucht freilich der praktischen Brauchbarkeit des hier zu Sagenden nicht gänzlich zu schaden.)

I. ENTMYTHOLOGISIERUNG ALS ÜBERSETZUNGSGESCHEHEN

1. Notwendigkeit immer erneuten Auslegens

Das Wort «Entmythologisierung» im Titel des Aufsatzes ist nur eine Chiffre für die ganz einfache Frage: Welche Weise des Predigens ist beim heutigen Stand der Theologie und vor allem der Exegese gefordert? Wir sagen «Weise», nicht: «Inhalt» der Predigt, wenn diese beiden Aspekte der Predigt auch zusammenhängen. Denn es ist klar, daß der Prediger als Inhalt der Predigt die Botschaft des Evangeliums im Verständnis der Kirche zu verkündigen hat und sonst nichts. Aber eben dieser eine und bleibende «Inhalt» tritt in der Schrift (und natürlich auch in der Tradition) in den verschiedensten Begriffen auf, wird unter den verschiedensten Darstellungshorizonten, Aspekten und Zusammenhängen dargestellt; diese Begriffe haben ihre oft wechselvolle Geschichte, die nicht autonom von der Kirche gesteuert werden kann; sie sind nicht für jede Zeit gleich verständlich; das Zu-Erklärende und das Erklärende, das Fragliche und das Selbstverständliche sind nicht zu allen Zeiten gleich, sie können sogar ihre Plätze tauschen. Die Gestalt der Verkündigung in einer Zeit muß – bei Selbigkeit des «Inhalts» – in die Gestalt der Verkündigung einer anderen Zeit «übersetzt» werden, soll die Verkündigung wirklich verstanden, ja gerade in ihrer Selbigkeit bewahrt werden. Denn eben diese Bewahrung kann nicht durch bloße Wiederholung der alten Formeln erreicht werden, wenn sich die Verstehenshorizonte und die Begriffe im profanen Bereich verändern in einer Geschichte, über die die Kirche nicht allein verfügt. Man muß vielfach von der alten Formel einer theologischen Aussage ausgehen und zu ihr zurückkehren, aber man muß sie in der Predigt übersetzen, und diese übersetzte Aussage kann – ohne daß man das Übersetzen eigens als solches verkündigt – unter Umständen den Hauptteil oder sogar das Ganze einer Predigt ausmachen, wenn sie verständlich und glaubwürdig sein soll.

2. Offenbarung in weltlicher Sprache

Die Sprache der Kirche ist keine selbständige Sondersprache, sondern sie ist bei aller Bestimmtheit und Geformtheit durch die Sache der Offenbarung die Sprache der Welt. Denn Gottes Offenbarung spricht in menschlicher Sprache, mit Worten, die schon vorher bestanden und einen bestimmten Sinn von der Welt her mitbrachten, der nicht einfach schlechthin dadurch eliminiert wird, daß ein solches Wort sich unter seinem Gebrauch in der Offenbarungsaussage wandelt. Wandelt sich diese Sprache in einer neuen Zeit, ändern sich Sinn, Tragweite und Verständlichkeit der (fast bloß phonetisch gleichbleibenden) Worte, dann muß sich eben die Sprache der Kirche auch ändern. Man kann zum Beispiel nicht mehr einfach bloß «Transsubstantiation» sagen bei der Erklärung der Eucharistie, wenn der Mensch von heute unter «Substanz» von seiner Chemie her etwas versteht, was sich bei der Konsekration gewiß nicht wandelt. Man kann heute nicht mehr so leicht von drei

«Personen» in Gott sprechen (auch wenn wir die Formel nicht abschaffen), wenn sich der heutige Hörer unter Person etwas vorstellt, was dreimal in Gott anzunehmen eine Häresie und kein Dogma wäre. Daß wir Kleriker das oft nicht merken, kommt daher, daß *wir* (aber nicht unsere Hörer), wie mehr oder weniger jeder Mensch heute, mehrere «Sprachen» (eine Fachsprache, eine Alltagssprache usw.) sprechen und so gar nicht merken, daß wir von einer Sprache – teilweise «übersetzend» – in eine andere übergehen. Gagarin, der mit seinem Raumschiff «oben» war, unsere Sprache aber nicht spricht, versteht wirklich nur einen Unsinn, über den er lacht, wenn wir von Gott «oben im Himmel» sprechen. Bis wir ihm erklärt haben, was wir sehr sinnvoll meinen, ist er meist schon nicht mehr da. Wir hätten von Anfang an schon «übersetzt» sprechen sollen. Was denkt sich ein moderner Arzt, wenn wir, ohne gleich übersetzt zu haben, davon reden, daß wir durch Jesu «Blut» erlöst sind? Es muß ihm als ein altmodisches Märchen, als bare Mythologie vorkommen. Denn er hat nun einmal nicht die Zeit wie wir Kleriker, zu seiner Sprache auch die alte religiöse Sprache hinzuzulernen. Wir müssen ihm, was wir sagen wollen, gleich übersetzt sagen, auch wenn in Schrift und Tradition vom «Blut» Jesu gesprochen wird. Wenn Zeit ist, können wir zu der alten Formel in der Predigt zurückkehren, ihm sagen, daß damit dasselbe gemeint sei, was man ihm eben, schon übersetzt, gesagt hat. Wir können, was mit «Feuer der Hölle» gemeint ist, auch ohne «Feuer» sagen und tun gut daran, es zu tun, wenn sich der Hörer von heute unter «Feuer» einen Umsetzungsvorgang unter Sauerstoffzufuhr vorstellt und wir ihn dann erst wieder mühsam darüber aufklären müßten, daß so etwas in unserer Sprache nicht gemeint ist. Man darf heute nicht einmal (mit dem hl. Thomas von Aquin) meinen, es sei jedem klar, was mit «Gott» gemeint sei, und es komme höchstens darauf an, den Hörer zur Überzeugung zu bringen, daß dieser «Gott» wirklich existiere.

3. Interferenz der Sprachen und Verstehensmöglichkeiten

«Entmythologisierung und Predigt» meint also die ganz schlichte Frage für den Prediger, welche formalen Prinzipien er hinsichtlich der Weise der Übersetzung aus der Sprache der Schrift und Tradition in eine heute verständliche Sprache beachten müsse. Wenn und soweit bei einer solchen Übersetzung mythische Elemente ausgeschieden werden, die im alten Wortmaterial, nicht in der gemeinten Sache gegeben waren, kann man diese Übersetzung auch «Entmythologisierung» nennen. Aber grundsätzlich meint die Übersetzung eine viel umfassendere Aufgabe: die Überführung der bleibenden Botschaft aus der Sprache einer Zeit in die einer anderen und heute sehr tief und schnell sich wandelnden Zeit. Daß so etwas immer und vor allem heute notwendig ist, wird hier vorausgesetzt. Der Leser ist aber gebeten, diese Voraussetzungen sich etwas zu vergegenwärtigen. Er muß wissen, daß die Sprache, die er faktisch spricht, in der er predigt, ein höchst komplexes Gebilde ist, das er in seinen Elementen nie ganz reflektiert, das in keinem Menschen genau dasselbe wie im anderen ist, das dauernd im Wandel begriffen ist. Jeder spricht ein anderes Gemisch aus Alltagssprache, Hochsprache, Sprache einer gesellschaftlichen Gruppe, Sprache der Dichtung und sakraler Sprache. Alle diese Sprachen in derselben Sprache stehen in einer dauernden Interferenz. Jeder spricht und versteht sich und andere nur in einer Sprachgemeinschaft, die aber selbst wieder gar nicht homogen, sondern sehr pluralistisch ist. Kein Wort hat eine Bedeutung je nur für sich allein, sondern steht in einem ungeheueren Geflecht von Worten (bei jedem Menschen abgewandelt), innerhalb dessen nur sein Sinn aufleuchtet. Jedes Wort ist in je verschiedener Weise belegt mit Assoziationen, Gefühlen, Erfahrungen, jedes hat einen anderen «Stellenwert» bei den einzelnen Menschen. Das alles ist in einem beständigen Wandel; ob dieser schnell oder langsam geht, ist eine sekundäre Frage. Man darf für unseren Zweck auch nicht vergessen, daß die «Definition» der Bedeutung eines Wortes nicht irreduzibel ist: man «definiert» mit anderen Worten, die man an sich auch wieder definieren müßte; aber man definiert schließlich dann nicht mehr, weil man nicht endlos weitermachen kann, obwohl es gar nicht wahr ist, daß es Worte gibt, die *für sich* «absolut klar» sind und keiner weiteren Erklärung mehr bedürfen. Man überläßt sich also der reflex nicht mehr kontrollierten dunklen Helligkeit der Sprache im Vertrauen darauf, daß man – verstehe, was man nicht mehr durch nochmals andere Worte sagen kann.

II. ALLGEMEINE REGELN FÜR DIE RICHTIGE ÜBERSETZUNG IN DER VERKÜNDIGUNG

Das Gesagte und vieles mehr gilt auch von der religiösen Sprache und muß hier vorausgesetzt werden, ebenso wie die Notwendigkeit, daß alles

religiöse Reden in der Kirche Reden vom Inhalt einer überlieferten Aussage ist, die in eine Aussage von heute übersetzt ist – oder, vorsichtiger gesagt, sein *sollte*.

1. Voraussetzung ernsthafter theologischer Arbeit

Zunächst gilt, daß solche «Übersetzung» eine ernsthafte theologische, immer neu zu leistende Arbeit auf seiten des Predigers voraussetzt. Er darf nicht meinen, diese Arbeit habe er schon genügend geleistet während seiner theologischen Ausbildung, die er – vielleicht vor vielen Jahren – genossen hat. Gewiß ist die Dogmatik, Moraltheologie und die biblische Theologie, die man früher gehört hat, auch schon eine solche «Übersetzung» gewesen: man ging ja von kirchenlehramtlichen und biblischen Sätzen aus, suchte sie zu verstehen und zu sagen, was sie sagen wollen. Man mußte dabei notwendig andere Worte verwenden; denn man kann das Zu-Erklärende und das Erklärende nicht mit den gleichen Worten sagen und es ist oft so, daß diese erklärenden Worte demjenigen, dessen Sätze erklärt werden sollen, selbst noch gar nicht zu Gebote standen, also gewissermaßen aus einer anderen Sprache stammen: man übersetzte. Aber wenn so auch schon die früher gelernte Theologie Übersetzung war, so bedeutet das nicht, daß damals alles schon so übersetzt wurde, wie es der Verkündiger heute sagen muß. Er muß seine Theologie weiter treiben, denn er muß heute schon anders übersetzen als vor zwanzig Jahren, und diese Arbeit geht ja auch in der Theologie selbst weiter. Davon aber muß er Kenntnis nehmen.

2. Hören mit den Ohren der Welt

Der Prediger muß ein Ohr haben für die Sprachen und deren Unterschiede, zwischen denen er sich mit seiner Übersetzung bewegt. Das ist nicht so selbstverständlich, wie es sich anhört. Diese Sprachen sind nicht deutlich und reflex voneinander geschieden; es gibt für sie keine Wörterbücher, in denen man nachschlagen und feststellen könnte, welches Wort zu welcher Sprache gehört und wie es eventuell in eine andere Sprache übersetzt werden muß. Der Prediger spricht unbewußt eine Art Mischung von solchen Sprachen, gebraucht darin sozusagen «Fremdwörter», ohne es zu merken, die aber unter Umständen von seinem Zuhörer nicht oder falsch verstanden werden. Er spricht zum Beispiel vielleicht unbefangen von den «Armen Seelen im Fegfeuer» und merkt nicht, daß sein Hörer sich unter «Seelen» und «arm» und «Fegfeuer» nichts oder Falsches vorstellt. Er redet vielleicht von der «Eingießung der heiligmachenden Gnade», ohne solche Worte selber so zu hören, wie sie faktisch von seinem Zuhörer innerhalb von dessen «Sprachfeld» verstanden oder meist mißverstanden werden müssen. Er sagt: «Erbsünde», ohne zu merken, daß sein Zuhörer darunter etwas versteht, was es gar nicht gibt, keine Belehrung, sondern Glaubensschwierigkeiten erhält, weil er eine frühere Erklärung dieses sehr dunklen Wortes schon längst wieder vergessen hat, wenn er eine solche überhaupt wirklich einmal zureichend bekommen hat. Wir sagen: «zeitliche Sündenstrafen», ein Wort, das der Zuhörer nach dem Modell einer bürgerlichen Strafe von ein paar Monaten Gefängnis versteht und sich dann wundert, daß es so etwas im Jenseits auch geben solle. Vielleicht würde ihm heute das Modell einer quälenden Neurose, die man sich durch eigene Schuld zugezogen hat und auch nach der Verwerfung dieser Schuld behält, besser helfen. Aber wie kann der Zuhörer auf so etwas kommen, wenn wir von «zeitlichen Sündenstrafen» reden, als ob so ein Wort ohne weiteres verständlich sei?

Der Prediger muß seine eigene Predigt mit den Ohren seiner faktischen Zuhörer hören können. Dann merkt er von selbst, daß und wie er übersetzen muß. Er muß (um im Bild zu bleiben) wissen, daß er meist durch seine Erziehung und klerikale Lebenssituation einen religiös-theologischen Dialekt spricht, aus dem nur wenige Wörter wirklich in die Sprache seiner Zuhörer hinüber gewandert sind, womit aber nicht gesagt ist, daß ein solches Wort dann über sein Bekanntheitsgefühl hinaus ein wirkliches Verständnis erweckt. Wir sagen zum Beispiel vielleicht: «Himmelfahrt Jesu». Das Wort klingt dem Hörer bekannt. Ob er damit einen Sinn verbindet, der von ihm glaubwürdig «realisierbar» ist, ist eine ganz andere Frage.

3. Kritische Wachsamkeit gegenüber der eigenen Übersetzung

Der Prediger muß *richtig* übersetzen. Bei einer solchen Übersetzung kann der Sinn der zu übersetzenden Worte verkürzt oder verfälscht werden, eine «Häresie» in der Übersetzung vorgetragen werden. Das ist die große Gefahr des Programms der «Entmythologisierung». Die Kontrolle der Richtigkeit der Übersetzung ist Aufgabe der Theologie im ganzen und des einzelnen Predigers im gehorsamen Dialog mit dem Lehramt der Kirche

(das diese Übersetzung in die Sprache des Menschen von heute selbst nicht fertig liefert, aber über die Richtigkeit der Übersetzung zu wachen die Pflicht hat). Eine solche Kontrolle kann oft lange Zeit in Anspruch nehmen und schwierig sein. Bekannt ist zum Beispiel die Kontroverse, ob und wie man «Transsubstantiation» übersetzen könne und müsse, um heute verständlich zu reden. Ein anderes Beispiel: Wenn wir sagen: wir haben die Erbsünde «von Adam durch Zeugung geerbt», so ist nicht so leicht zu sagen, was «von Adam» heißt (Monogenismus oder nicht?), was «Zeugung» heißt (sicher nicht einfach bloße, und zwar «normale» oder gar libidinöse Kopula, da eine künstliche Befruchtung die Erbsünde nicht verhindert), was «vererbt» bedeutet (wir «erben» ja nicht die *Tat*sünde Adams). Wie also «übersetzen», damit das Dogma bewahrt und doch in der Übersetzung nicht Ansichten vermittelt werden, die kein Dogma und heute unglaubwürdig sind? Jedenfalls hat der Prediger die Pflicht, ernsthaft kritisch gegenüber seiner «Übersetzung» zu sein und sie immer wieder auf ihre theologische und kirchliche Richtigkeit zu prüfen. Er kann es sich aber auch nicht bequem machen und einfach die Formeln des kirchlichen Lehramtes oder der Schultheologie wiederholen und rhetorisch abwandeln. Denn er hätte so weder eine Garantie, daß sie glaubenweckend beim Hörer «ankommen», noch wäre es sicher, daß sie – aufgenommen und interpretiert in den gegebenen Verstehenshorizonten und dem Sprachfeld des Hörers – nicht doch statt eines Dogmas eine Häresie erzeugen.

4. Der Maßstab in der Übersetzungsfreiheit

In vielen Fällen wird der Prediger heute einfach schon in Übersetzung *allein* predigen; in vielen anderen Fällen das zu Übersetzende *und* die Übersetzung sagen müssen. Wenn er zum Beispiel einen biblischen Text auslegen muß oder wo es sich um sehr feierlich-amtliche Formulierungen des kirchlichen Lehramtes handelt, wird er notwendig auch die alten Formulierungen der Schrift und Tradition sagen und zeigen, daß er sie respektiert und liebt, auch wenn er sie dann eben erklärt und «übersetzt». In anderen Fällen kann er ruhig schon gleich in «Übersetzung» allein predigen, schon weil ihm und den Hörern nur begrenzte Zeit und partikulare geistige Kraft zur Verfügung stehen. Was zum Beispiel mit «Kirchenschatz» gemeint ist, kann man heute anders und sogar besser sagen, ohne in einer Predigt vor einem größeren Publikum (im Unterschied von der gelehrten, auch notwendig dogmen- und begriffsgeschichtlich arbeitenden Theologie) das Wort «Kirchenschatz» überhaupt zu gebrauchen, weil zum Beispiel «Gemeinschaft mit Christus und allen in Gottes Liebe Verbundenen» (das auch besser als: «mit allen Heiligen») verständlicher und schneller sagt, was mit «Kirchenschatz» gemeint ist. Wo der eine, wo der andere der beiden Fälle gegeben ist, darüber müssen kirchliche Gesinnung und religionspädagogischer Takt des Predigers entscheiden.

5. Theologische Probleme auf der Kanzel?

Eigentliche theologische Kontroversen über die richtige Übersetzung, die «Entmythologisierung» gehören nicht auf die Kanzel. Nicht darum nicht, weil der Zuhörer für dumm gehalten werden soll, nichts wissen dürfte von theologischen Kontroversen, sondern weil auf der Kanzel, in der eigentlichen Predigt (im Unterschied von theologischen Vorträgen) das Evangelium verkündigt und nicht Problemtheologie getrieben werden soll. Der Zuhörer der Predigt muß «erbaut», das heißt mit dem Anspruch Gottes auf sein Leben konfrontiert, ihm Gottes Gnade im wirksamen Wort des Evangeliums angeboten werden. Das ist der Sinn der eigentlichen Predigt. Der Prediger, der theologisch wirklich gebildet ist, kann genug predigen und alles wirklich Entscheidende sagen, auch wenn er solche Kontroversen meidet oder umgeht. Er kann zum Beispiel das Osterereignis (auch ausgehend von den biblischen Perikopen) glaubhaft verkündigen, ohne auf der Kanzel in gelehrter Exegese explizit auf die Frage einzugehen, was in den Erzählungen der Ostererscheinungen im einzelnen der Dimension der historischen Empirie der Jünger angehört, was daran plastisch-anschauliche Einkleidung des Osterglaubens der Jünger ist. Man kann z. B. auch über die eigentlich theologische Bedeutung dessen, was von der Taufe Jesu erzählt wird, sehr wohl predigen, ohne auf die Frage einzugehen, was die «Gestalt der Taube» nun, bezogen auf eine Frage innerhalb eines modernen «Weltbildes», eigentlich war, und ohne den Anschein zu erwecken, man müsse an einer physikalischen Realität dieser Taube unbedingt festhalten, wolle man orthodox sein. In solchen Fällen wird man die Aussage der Schrift in der ungeschiedenen Einheit von Aussageinhalt und Aussageweise stehen lassen und dieses eine Ganze auf den sicheren und eigentlichen, religiös und existentiell bedeutsamen Inhalt hin interpretieren,

ohne explizit bestimmte Elemente als *bloßes* «Bild» und Vorstellungsmoment zu erklären.

Der Prediger muß um solche Kontroversen wissen und muß so predigen, daß auch das kritisch-wissenschaftliche Wahrheitsgewissen bei ihm oder bei theologisch gebildeten Zuhörern nicht verletzt wird. So zu predigen ist durchaus möglich. Aber solche Kontroversen sind als solche kein Thema der Predigt selbst. Wenn der Prediger weiß, daß solche kontroverse Fragen bei seinen gebildeten Hörern eine wirkliche Frage bedeuten, die durch seine Predigt nicht schon überholt ist, oder Beunruhigung ihres Glaubens schafft, soll er sie über solche Fragen unterrichten, aber in theologischen Vorträgen, nicht in der Predigt. Wenn es dem Prediger wirklich um die Sache des Evangeliums in einer «existentialen (aber durchaus orthodoxen) Interpretation» geht und nicht um die Demonstration seines eigenen theologischen Scharfsinns und Wissens, wird es ihm nicht schwerfallen, diese Regel einzuhalten. Damit soll nicht gesagt sein, daß es von der Sache her immer leicht sei, im Einzelfall zwischen richtig übersetzender Predigt des Evangeliums (auf der Kanzel) und Behandlung von Streitfragen über die richtige «Übersetzung» zu unterscheiden, zumal es in bestimmten Situationen so sein kann, daß man die Zuhörer faktisch nur unter der Kanzel erreicht und darum die Gelegenheit subsidiär für bloße Unterrichtung in theologischen Fragen benützen muß. Wo ein Prediger selbst sich über die Legitimität einer «Übersetzung» keine genügende («moralische») Sicherheit zu erwerben weiß, behalte er sie für sich und sage, was zu predigen ist, in der traditionellen Sprache. *Alle* Menschen reden ja in einer nie ganz auf ihre Elemente hin reflektierten Mischsprache. Darum darf, wo es unvermeidlich ist, der Prediger seinen Zuhörern auch ein Stück traditioneller religiöser Sprache zumuten, die noch nicht ganz «übersetzt» ist.

III. SPEZIELLE REGELN FÜR DIE VERKÜNDIGUNG HEILSGESCHICHTLICHER EREIGNISSE

Die bisherigen «Regeln» müssen noch etwas spezifiziert werden hinsichtlich der übersetzenden Aussage heils*geschichtlicher* Ereignisse, die in den heiligen Büchern berichtet werden und in unserer heutigen Sprache weiterüberliefert und ausgelegt («aktualisiert») werden müssen. Auf diese Frage bezieht sich ja größtenteils das Programm der «Entmythologisierung».

1. Keine Reduktion auf nur abstrakt Ideelles bzw. Existentielles

Zunächst ist klar, daß der Prediger nicht so von diesen heilsgeschichtlichen Erzählungen der Schrift berichten darf, daß als das eigentlich «Gemeinte» nur eine «Idee» übrigbleibt, mag diese auch noch so «existentiell» verstanden werden und vorausgesetzt werden, daß sie sich gerade durch eine solche Geschichte, z. B. des Kreuzes und Todes Jesu, und nur so (warum?) uns zusagt. Es gibt eine Geschichte, die «ein-für-allemal» geschehen als solche *unser* Heil bedeutet, an die wir gebunden bleiben, die sich nicht durch eine «existentiale Interpretation» in eine – im Grunde doch abstrakt bleibende – Idee verwandeln läßt. Denn der Mensch wirkt sein Heil in seiner Geschichte und nicht jenseits ihrer; diese Geschichte wird immer erfahren als Geschichte, die durch alle Dimensionen des Menschen hindurch auf das Ganze der Menschheitsgeschichte verwiesen ist und nur in der Begegnung mit ihr sich selbst versteht; Gott handelt in und an dieser Geschichte und bringt sich und seinen Willen in ihr zur Erscheinung, und was da einmal «hier und jetzt» geschah, kann für alle heilsbedeutsam sein. Ein solches geschichtliches Ereignis kommt dennoch nicht bloß von «einstmals» und von «außen» an den Menschen anderer Zeiten als das Fremde heran, weil das, was sich «damals» als gnädiger Heilswille Gottes zur Erscheinung und in der eschatologischen Geschichte Jesu zur unwiderruflichen Gegebenheit brachte, in der Gnade Gottes als dem letzten Grund und der letzten Dynamik der ganzen Geschichte auch in der letzten Tiefe jeden menschlichen Daseins am Werk ist und der Mensch in der nur scheinbar fremden Geschichte so «sich selbst» begegnet und sich findet. Auch der Prediger muß heute genauso wie früher Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen als wirklich geschehen und als das Heil seiner Hörer «proklamieren» (so wie Paulus, etwa 1 Kor 15,1). Er muß dabei freilich immer diese Geschichte so als lebendige Gegenwart «ausrufen», daß der heutige Mensch des rational-naturwissenschaftlichen, technischen und so «ungeschichtlichen» Denkens merken kann, daß er ein Mensch, d. h. ein Wesen der Geschichte ist, aus der auf ihn zukommt, was vom Abgrund seines begnadeten Wesens schon immer in ihm wirkt. Geschichtlicher Bericht, der nie bloß neutrale Historie ist, und Anruf der Existenz müssen in der Proklamation der Heilsgeschichte immer vereint sein.

2. Keine Archaisierung bzw. Harmonisierung

Damit ist aber die Frage nach der richtigen Predigt der Heilsgeschichte heute noch nicht beantwortet. Denn es kann sich für uns heute nicht mehr einfach bloß darum handeln, die Berichte der Heilsgeschichte einfach *so* nachzuerzählen, wie sie in der Schrift berichtet werden, wenn wir selber sprechen müssen und dann *unsere* Aussage als bloße Wiederholung den Eindruck machen würde, es habe sich alles genau «so» in der Dimension der *empirischen Historie* abgespielt, wie wir es *wiedererzählen*. Wenn wir z. B. die Worte Jesu, vor allem die johanneischen, wiedererzählen, dürfen wir nicht den Eindruck erwecken, sie stammten aus höchstens ein wenig gekürzten Tonbandaufnahmen der Reden des «historischen» Jesus. Wir brauchen nicht gewaltsam die Ostererscheinungen zu harmonisieren und so zu tun, als wüßten wir «historisch» darüber wirklich mehr als Paulus 1 Kor 15 und als wäre gar nicht damit zu rechnen, daß manches in diesen Berichten Erzählte eine dramatische Veranschaulichung der im Glauben schlicht festgehaltenen Tatsache des Sieges Jesu sein könne, der wahrhaft auferstanden ist. Wir dürfen unbefangen damit rechnen, daß in der Kindheitsgeschichte ein Stück Midrasch, die verklärende Veranschaulichung des Anfangs des Messias, enthalten ist.

3. Rücksicht auf die Mischung von «historischem» Bericht und theologischer Deutung

Auch – um wieder grundsätzlich zu reden – bei Berichten heilsgeschichtlicher Ereignisse, die *wir* selbst aussagen, muß «übersetzt», das heißt in diesem Fall: differenziert werden. Nicht als ob der *Vorgang* dieser (noch genauer zu beschreibenden) Differenzierung auf der Kanzel selbst vorgenommen werden sollte. Das würde in den meisten Fällen der oben schon vorgetragenen Regel (vgl. II, 5) widersprechen. Aber der Prediger muß um diese Differenzierung wissen und differenziert, wo er selbst spricht und nicht Texte verliest, die Heilsgeschichte verkündigen. Die heilsgeschichtlichen Berichte in der Schrift sind in einer Einheit, die hier meist nicht nochmals reflektiert wird, Bericht vom «Historischen» *und* dessen Deutung in der Aussage der Tiefendimension dieses Historischen in einem. Dabei holten diese früheren Zeiten die gottgewirkte Tiefe der Heilsgeschichte in ihrer Aussage gleichsam an die Oberfläche der geschichtlichen Erscheinung herauf, in einer Empirie, die sich für ihr Erleben kaum abhob von ihrer Alltagserfahrung. Sie erzählten diese wirkliche Geschichte in dieser «einfältigen» Weise, in der «historisches» Geschehen und seine (wahre, die wirkliche Tiefe dieser Wirklichkeit treffende) Deutung in unreflektierter Einheit ausgesagt werden und diese Tiefenschicht der Wirklichkeit «anschaulich» gemacht wird. Dadurch entsteht ein «genus litterarium» solcher heilsgeschichtlicher Berichte, das natürlich selbst in sich nochmals außerordentlich differenziert ist und das für uns nicht ohne weiteres leicht verständlich ist.[1] Für diese Art der Berichterstattung waren die Wunder (deren wahres, gültiges Wesen hier nicht analysiert werden kann) richtig gesehen und gleichzeitig in etwa «mirakulös» interpretiert: Ereignisse für eben dieselbe Alltagsempirie, die das Normale feststellt; die Auferstehung Jesu war fast wie ein Ereignis vorgestellt, das Jesus wieder in den Daseinsraum zurückführt, den er in Wahrheit durch den Tod endgültig verlassen hat; Jesus selbst erschien als ein Mensch, dem man – schon bei ein klein bißchen gutem Willen – sofort seine himmlische Herkunft ansah.

4. Differenziertere Sehweise des Offenbarungsereignisses

Für die Denkweise früherer Zeiten war es darum – für uns erstaunlicherweise – nicht verwunderlich, daß die nachapostolische Lebenserfahrung kaum neue Beispiele liefert für das Modell, nach dem man sich die früheren Ereignisse der alten Heilsgeschichte vorstellt. *Wir* aber müssen heute anders denken und reden, gerade um das zu bewahren, was der alte christliche Glaube sah und glaubte – wenn auch in geschichtlich bedingter, eher hervorholender, statt in die Tiefe der Geschichte hinein eröffnender Weise. Wir müssen in einem differenzierten Sehraum sehen und dementsprechend reden. Der Mensch ist einerseits – und das bezeugt auch unsere heutige totale Daseinserfahrung – das in die Unbegreiflichkeit des absoluten Geheimnisses, «Gott» genannt, aufgebrochene Seiende, und darum sind von vornherein Daten der wissenschaftlich experimentierenden und kritisch verifizierenden Alltagsempirie nicht einfach *die* Wirklichkeit und die Geschichte schlechthin; auch nicht, wenn man dieser Alltagsempirie allein die Worte «Historie» und «historisch» zuordnen mag. Anderseits ist die göttliche, das heißt von Gottes heiligender, vergebender und offenbarender Selbstmitteilung in «Gnade» erfüllte religiöse Tiefendimension des Menschen und seiner wirklichen Geschichte nicht ein vom Ganzen seines geschichtlichen Daseins abgetrennter, hermetisch in

sich verschlossener Raum, etwa der einer abstrakten «Existenz». Vielmehr drängt diese Selbstmitteilung Gottes und deren Erfahrung in den weiten Raum des geschichtlichen Daseins des Menschen und der Welt, gestaltet diesen um, «offenbart» sich in ihm, interpretiert ihn, objektiviert sich in Wort, Kult und religiöser Gesellschaft, und kommt so «zu sich selbst», ohne freilich jemals adäquat sich mit diesen ihren Objektivationen in der Dimension der Alltagsempirie zu decken.

Wo solche Objektivationen echt und rein gelingen, wie im Volk Israel und seinen großen Glaubenden, da ist Offenbarungs- und Heilsgeschichte im vollen Sinn des Wortes. Dort, wo diese Objektivation der göttlichen Selbstzusage in der Tiefe und Kontinuität der Geschichte sich so verlautbart, daß sie sich dem, der zu glauben bereit ist, als für alle gültig, unüberholbar, irreversibel und endgültig glaubwürdig erweist, da ist – Jesus der Gekreuzigte und Auferstandene, der Sohn des Vaters schlechthin, dem allein die vollkommene Hingabe an den Willen Gottes in der Tiefe seiner Existenz gelungen ist. Gerade darum dürfen wir auch hier – reflexer als früher – das alte Dogma vom wahren Menschsein Jesu radikal ernst nehmen und müssen der Heils- und Offenbarungsgeschichte bis zu Jesus die Einheit *und* die Differenz ihrer Dimensionen lassen. Man darf das Göttliche in ihr nicht dort identifizierend suchen, wo zunächst und vor allem Profanität, geschichtliche Endlichkeit und mannigfache Bedingtheit, menschliches Wort und geschichtlich bedingte Verstehenshorizonte bzw. Vorstellungsmodelle sind und ihr Recht haben. Anderseits darf man dieses Göttliche nicht aus der *einen* Wirklichkeit, zu der auch die Dimension der Alltagsempirie gehört, heraustrennen und verbannen; man darf ihm nicht das Recht bestreiten, sich in dieser «empirischen» Geschichtlichkeit so zu verlautbaren, daß das «Auge des Glaubens» von der Tiefe der gnadenhaften und so angenommenen Erfahrung her diese Artikulationen in der Dimension der «empirischen» Wirklichkeit sehen kann, wenn der Mensch glaubend sehen *will*.

5. Verständnis für das mehrdimensionale Bild der Heilswirklichkeiten

An der Herausstellung dieser Mehrdimensionalität (wenn man so sagen darf) des Bildes der geoffenbarten Heilswirklichkeit im relativen Unterschied zu jener früher vorherrschenden Sehweise, die die gottgewirkte Tiefe der Geschichte an ihre alltägliche Oberfläche hervorholte, arbeitet die heutige Theologie. Alle kritischen Methoden der theologischen, historischen und besonders exegetisch-biblischen Hermeneutik (z. B. der Formgeschichte), der kritischen Fundamentaltheologie und jener Dogmengeschichte, die wirklich Geschichte zu sehen lernt und lehrt, alle diese Methoden sind, soweit sie glaubensmäßig theologisch und kerygmatisch relevant sind, nur die Mittel und die Weise, diese *mehr*dimensionale Wirklichkeit auch mehrdimensional sehen zu lernen. Zugleich haben diese Mittel und Weisen auch die Aufgabe zu zeigen, daß diese so verstandene Wirklichkeit immer schon so war und ist, auch wenn eine frühere, gewissermaßen fast nur zweidimensionale Sehweise diese Tiefe der Wirklichkeit nur zu sehen vermochte, wenn sie in diese Fläche projiziert war, oder wenn diese Tiefenwirklichkeit im heutigen Kritiker, der seine neue Kunst nur halb versteht, einfach verschwindet, wenn er sie im Vordergrund des Bildes (mit Recht) nicht mehr sieht.

So lernt die heutige Theologie mühsam zu unterscheiden, und der Prediger muß davon Kenntnis nehmen, auch wenn er auf der Kanzel zu predigen und nicht kritische Theologie und Exegese zu treiben hat. Das Wunder ist scharf zu trennen vom «Mirakel»; «hypostatische Union» darf nicht einem latenten Monophysitismus Raum geben. Der Sohn Gottes ist nicht ein in die Livree menschlicher Erscheinung verkleideter Gott, sondern ein echter Mensch von radikaler Kreatürlichkeit in Anbetung und Gehorsam, geprägt durch seine Umwelt, von der Sprache und dem theologischen Denken seiner Zeit, mit echt menschlichem Geschick voll Finsternis und Tod, dessen *letzte* Wahrheit und Wirklichkeit aber «radikal» die Gottes selbst ist. Der Abstieg des Logos in das Fleisch muß zugleich zeigen, daß dieser Abstieg für Jesus selbst und vor allem für unsere Erfahrung von ihm die Geschichte des Auf- und Einstiegs in das unauslotbare Geheimnis Gottes ist. Wir müssen heute die Geschichte der neutestamentlichen Christologie von ihren vorpaulinischen Anfängen über Markus (einschließlich des älteren Traditionsgutes) und Paulus bis Johannes neu durchschreiten und dürfen nicht einfach da anfangen, wo Paulus und Johannes (jeder in seiner Weise) aufgehört haben. Dieser Anfang ist die Geschichte des Menschen Jesus, die für uns *anfing* mit der Erfahrung: da war ein Mensch wie wir. Wirkliche göttliche Offenbarung ist keine telefonische Durchgabe von Sätzen aus dem Himmel herunter, sondern das geschichtliche, objektivierende Zusichkommen der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes im Grund des Menschen und

seiner Geschichte, deren Steuerung und persönliche «Entelechie» Gott, der Herr selber ist.

6. Ungleichzeitige und langsame Umstrukturierung zur mehrdimensionalen Sehweise

Es ist nicht verwunderlich, daß eine solche Umstrukturierung der Sehweise Zeit braucht, nicht in allen gleichzeitig vor sich geht, zu partiellen oder totalen Blindheiten führen kann und die Frage hervorruft, ob wir alle, die in der Kirche glauben wollen, noch das gleiche sehen. Mit dieser Deutung der theologischen Situation ist kein Patentrezept gegeben, durch das sämtliche theologische Einzelfragen mühelos gelöst werden können; es wird im Einzelfall immer noch oft mit Mühe und Geduld zu fragen sein, was bei einer Aussage von der gemeinten *Sache* selbst herkommt, was daran Resultat der *Sehweise* ist; oft wird sich dabei gar nicht in voller Deutlichkeit eine Entscheidung treffen lassen. Der heutige Theologe kann durchaus der Gefahr erliegen, bei seiner grundsätzlich berechtigten Sehweise faktisch im Einzelfall weniger zu sehen, als *da* ist und in der alten Sehweise gesehen wurde. Aber es bleibt dabei (noch allgemeiner als bisher gesagt): Die Differenz, die zwischen dem gemeinten Aussageinhalt und der Seh- und Aussageweise immer obwaltet, ist heute deutlicher und reflexer gegeben. Das gilt nicht nur für «transzendente» Glaubenswirklichkeiten, sondern auch für Aussagen über geschichtliche Wirklichkeiten unserer Heilsgeschichte.

7. Die bleibend selbe Aufgabe der Verkündigung

Obwohl es wie eine Ausschweifung aussieht und in seiner Kürze Mißverständnissen ausgesetzt ist, mußte dies gesagt werden, wenn verständlich gemacht werden soll, wie der Prediger heute ehrlich und glaubwürdig von früheren Heilsereignissen predigen muß. Es ist hier nicht mehr möglich, genauere «Anwendungen» für den Prediger aus dem Gesagten zu ziehen. Er hat – nochmals sei es gesagt – nicht auf der Kanzel diese kritische Differenzierung der Dimensionen des Bildes des heilsgeschichtlichen Ereignisses vorzunehmen, das die Schrift vorstellt. Das geschieht in der Exegese und Theologie, von der er wissen muß. Er hat vielmehr diese Ereignisse so zu verkündigen, daß einerseits die den Hörer anrufende Tiefe des heilsgeschichtlichen Ereignisses erfaßbar wird und sie anderseits doch bei allem Wunderbaren und Einmaligen nicht als «mirakulös» empfunden werden. Für die Erfüllung dieser zweiten Forderung hat der Prediger vielleicht ein schlichtes Kriterium: Er muß sich fragen, ob er – die Zustimmung des intellektuell redlichen *Glaubens* erwartend und nicht auf den Zwang der rationalistischen und empirischen Unausweichlichkeit bauend – so erzählen würde, wenn er das Ereignis dem Menschen von heute als hier und jetzt (und nicht in alten Zeiten) geschehen berichten müßte.

IV. DIE EIGENART DER SPRACHE DER VERKÜNDIGUNG

1. Christliche Verkündigung als Predigt an die «Heiden»

Der Prediger muß in die Sprache seines wirklich vorhandenen Publikums «übersetzen». Das wirkliche «Publikum» unserer Predigt ist oft ganz anders, als wir meinen. Es wäre ein kapitales, furchtbares Mißverständnis und Versäumnis der predigenden Kirche, würde sie meinen, sie müsse die Formulierung ihrer Verkündigung zuerst und zuletzt der Mentalität des sogenannten «braven», «gläubigen» Kirchenvolkes anpassen, das als immer weiter abbröckelnder Restbestand von früher noch existiert. Wir müssen zuerst den «Heiden» unter uns predigen, deren Sprache sprechen, was nichts mit affektierter, gesuchter Modernität zu tun hat, die den Hörer nur verstimmt. Dann predigen wir auch den Christen gut, denn auch diese sind Menschen von heute, deren wahre Eigentümlichkeit überlagert ist durch Traditionalismen und eingefahrene Sprachgewohnheiten, die verhindern, daß in dem Gewohnten der Sprache etwas Genaueres vernommen wird, das in den wahren Kern ihres Geistes und Herzens hinabreicht. In diesem Zusammenhang muß auch gesagt werden, daß der Prediger nicht die «Einfachheit» seiner Sprache für das «einfache Volk» verteidigen darf, wenn er in Wahrheit aus Bequemlichkeit und theologischer Faulheit die traditionellen Klischees der Theologie in seiner Predigt durchpaust. Auch wenn die «gewöhnlichen Leute» nicht theologisch *reden* können, sie können theologisch *hören* und merken mit einem guten Instinkt, ob der Prediger durch seine «Übersetzungsarbeit» sich selbst etwas gesagt hat, so glaubwürdig wird oder bloß bequem in einem (antiquierten oder modernen) Jargon daherredet.[2]

2. Profane und sakrale Sprache

Diese Übersetzung muß in eine *religiöse* Sprache geschehen. Wenn die Predigt aus dem Sprachfeld

des heutigen Menschen heraus sprechen und darin übersetzen muß, dann bedeutet das natürlich nicht – davor muß heute ausdrücklich gewarnt werden –, daß die Übersetzung den Aussageinhalt «säkularisieren» dürfte, oder – worauf es hier ankommt –, daß die Sprache selbst einfach «profan» bleiben könne oder gar müsse. Das geht schon nicht wegen der gegenseitigen Wirkungszusammenhänge zwischen Sprache und gemeinter Sache, die eben Gott und sein Verhältnis zum Menschen ist. Es gibt darum auch heute und morgen eine «sakrale Sprache»; denn wo es sich nicht bloß um naturwissenschaftliche und technische Chiffren, sondern um den Ausdruck des immer gegebenen und naturwissenschaftlich allein nicht beherrschbaren menschlichen Daseins handelt, da haben auch die einfachsten und auch die modernsten Worte immer von sich selbst her eine «transzendentale» Abgründigkeit, einen Verweis auf das Geheimnis, das wir Gott nennen.

Im einzelnen wird man eben Geschmack bzw. Instinkt haben müssen: Es können unter Umständen Vergleiche und Bilder auch aus der technischen Welt in die sakrale Sprache einwandern, vielleicht sogar zu theologischen Fachausdrücken aufrücken. Umgekehrt können Formeln aus alter Sprache auch heute lebendig bleiben, obwohl sie einer Übersetzung nicht mehr ganz entbehren können. Nicht jedwede «archaisierende» Tendenz in der religiösen Sprache muß also vom Übel sein. Man darf auch nicht vergessen, daß es wohl auch im heutigen Menschen so etwas wie die «Archetypen» C. G. Jungs gibt, welche in einer sakralen Sprache erweckt und evoziert werden können. Es ist auch nicht so, daß ein Wandel der Sprache eine absolute Diskontinuität und Inkommensurabilität unter den Sprachen der verschiedenen Epochen bedeutet, sonst würde ja eine Geschichte der Sprache verwandelt in eine absolute Zusammenhanglosigkeit, und ein «Verstehen» früherer Sprachen wäre unmöglich. «Der Herr ist mein Hirte» bleibt zum Beispiel auch heute wohl noch verständlich, obwohl in unserer Funktionärsgesellschaft «Herr» ein dunkler Begriff geworden ist und die meisten noch nie einen Hirten gesehen haben, das schöne Wort also ziemlich blaß geworden ist. Umgekehrt werden wir sehr prägnant sagen können: Die Menschen leiden an der Verdrängung Gottes, obwohl es diesen Begriff «Verdrängung» in dieser bestimmten Weise erst seit Freud gibt.

[1] Der Verfasser erlaubt sich, hier in leicht veränderter Form einige Ausführungen zu übernehmen, die er in seinem Aufsatz «Der Glaube des Priesters heute» bereits in seinem Buch «Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum» (Freiburg 1967, mit zahlreichen Übersetzungen) S. 13–44, bes. S. 28 ff veröffentlicht hat.

[2] Diese Prinzipien wurden bereits ausführlicher erörtert von K. Lehmann, Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute, in dieser Zeitschrift III (1967) Nr. 3 (Pastoral) 208–217.

KARL RAHNER

Geboren am 5. März 1904 in Freiburg i. Br., Jesuit, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg i. Br. und Innsbruck und doktorierte 1936 in Theologie, ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster. Von seinen zahlreichen wichtigen Veröffentlichungen seien genannt: Schriften zur Theologie, bis jetzt 8 Bände (Einsiedeln 1954–1968), Sendung und Gnade (Innsbruck [3] 1961), und die Herausgabe von: Lexikon für Theologie und Kirche, Handbuch der Pastoraltheologie.

Osmund Schreuder

Soziologische Aspekte der Verkündigung

Überall wird heute von der «Predigtnot der Kirchen» gesprochen, und das ist nicht übertrieben. Zunächst sei auf die mangelhafte Glaubenskenntnis bei der Mehrzahl der Gläubigen hingewiesen. So mußte eine amerikanische Untersuchung aus Antworten, die auf Fragen zur Bibel und zu kirchlichen Lehrstücken gegeben wurden, auf eine minimale Wirkung von Predigt und Religionsunterricht schließen. Besonders die Katholiken machten dabei eine schlechte Figur.[1] Ferner ist da das offenbare Unbehagen über die Predigt bei den Kirchgängern. Niederländische Sondierungen führten zu folgender Annahme: Die Mehrheit bejaht die Predigt als Einrichtung, ist aber meistens nicht in der Lage, den Gehalt einer soeben gehörten Predigt wiederzugeben, noch wird sie davon angesprochen.[2] Kein Wunder, daß viele Personen, die auf eine schriftliche Meinungsbefragung reagierten – also eine gebildetere und interessiertere Gruppe –, sich oft bitter über das Angebot beklagen, das ihnen als Predigt vorgelegt wird.[3] Drittens sind auch die Prediger ebensowenig ungeteilt begeistert. Mehr noch als die Laien meinen sie, die Predigt werde ungenügend vorbereitet bzw. es werde schlecht gepredigt und die Predigtübung in den Seminarien lasse viel zu wünschen übrig.[4] Nun kommt in der Regel das Urteil der Vertreter

eines höheren Berufs über die Qualität ihrer Dienste der Wirklichkeit näher als das der Kunden. So könnte vielleicht auch Interesse für das negative Urteil von Homileten sein, die die Theorie einmal Theorie sein lassen und versuchen – wenn auch nicht auf streng wissenschaftliche Weise –, eine Einsicht in das zu bekommen, was bei der Predigt tatsächlich angeboten wird.[5]

Was hier gesagt wird, wird anscheinend durch eine große italienische und eine französische Untersuchung bestätigt, deren Ergebnisse wir aber nicht im einzelnen einsehen konnten.[6]

In dieser Lage wird es verständlich, wenn man sich schließlich an die empirischen Wissenschaftler um Rat wendet. Leider können diese aber kaum helfen, da die religionssoziologische Forschung erst nach dem zweiten Weltkrieg einigermaßen in Gang gekommen ist und das Thema Verkündigung praktisch noch nicht an der Reihe war. Im Folgenden kann also lediglich der Versuch gemacht werden, an Hand der (vor allem) amerikanischen Erforschung der Wirkung von Massenmedien einige sinnvolle, wenn auch zum größten Teil hypothetische Bemerkungen zu diesem brennenden Problem zu machen.

Grundgesetze der Massenkommunikation

Die Massenmedien sind alles andere als allmächtig. Die Einzelnen sind ihnen keineswegs wehrlos ausgeliefert. Zwischen «Sender» und «Empfänger» schaltet sich nämlich eine Reihe sogenannter intervenierender Faktoren ein, die die Wirkung dieser Medien stark beeinflussen, und zwar so sehr, daß die Massenkommunikation für gewöhnlich nicht als die notwendige und ausreichende Ursache für das angesehen werden kann, was im «Empfänger» gegenwärtig ist; ihr Einfluß ist meistens sekundär. Außerdem besteht der Einfluß der Medien zumeist in der Bestätigung und Bestärkung von dem, was schon vorher im «Empfänger» gegenwärtig war. Paßt die Mitteilung dazu nicht, wird sie verworfen oder in bestätigender Richtung umgebogen. Primäre Ursache kann die Massenkommunikation erst dann werden und verändernden Einfluß kann sie erst dann ausüben, wenn die intervenierenden Faktoren selbst schon zur Veränderung drängen oder die Mitteilung sich auf Objekte richtet, zu denen die intervenierenden Faktoren kein Verhältnis haben, mit anderen Worten: wenn sich ein «ideologisches Vakuum» anbietet. So in Kürze die Folgerungen, die J. T. Klapper aus 270 Studien zog, die rund tausend Untersuchungen repräsentieren.[7]

Auswahlmechanismen

Die erste Gruppe intervenierender Faktoren, die sofort auffällt und in oben erwähnter Richtung wirkt, besteht aus einer Reihe von Auswahlmechanismen. Die Zuhörer öffnen sich mehr für die Mitteilung von Dingen, die mit ihren Einsichten, Gefühlen, Bedürfnissen und Interessen in Einklang stehen, als für solche, die nicht damit übereinstimmen. Katholiken lesen mit Vorliebe Zeitungen und Wochenblätter der eigenen Richtung. Kirchgänger, die in einer gemischten Ehe leben oder die ihre Kinderzahl begrenzen wollen, werden bedeutend mehr abschalten als andere, wenn z. B. am Fest der Heiligen Familie in entgegengesetztem Sinn gepredigt wird.

Wichtiger noch sind die schwierig zu unterscheidenden Mechanismen der auswählenden Perzeption und Interpretation. Aus einer Mitteilung pickt sich der eine das heraus, der andere jenes, aber selbst wenn sie als Ganzes ankommt, wird sie verschiedenartig, nämlich entsprechend den Überzeugungen des «Empfängers» ausgelegt. So wurden z. B. Karikaturen, die rassische und konfessionelle Vorurteile lächerlich machten, von manchen richtig interpretiert, von anderen aber aufgefaßt als Verherrlichung des reinen Amerikanismus oder als Erfindungen der Juden, um die Spannung zwischen den religiösen Gruppen zu verschärfen. So wird auch ein und dieselbe am Evangelium orientierte Predigt, die zum Umdenken auffordert, von dem einen richtig verstanden, vom anderen aber als ungerechtfertigte Kritik an der Kirche und von einem Dritten als negatives Moralisieren an der «sündigen Welt» ausgelegt.

Schließlich sei noch der Mechanismus des auswählenden Gedächtnisses erwähnt: Was mit den eigenen Einsichten, Gefühlen und Interessen übereinstimmt, behält man besser als alles andere.

Glaubensformen und Auswahlmechanismen

Die Auswahlmechanismen werden von größeren Komplexen gesteuert. Entscheidend ist dabei die Funktion, die die Religion für die Zuhörer hat, sowie die Haltung, die sie dementsprechend bewußt oder unbewußt der kirchlichen Institution gegenüber einnehmen.[8]

Für viele ist die Kirche noch die Anstalt des «ancien régime», die Volkskirche, in der jeder Mitglied sein muß, weil sie den einzelnen die Heilsmittel verschafft und weil sie der Gesellschaft durch ihre Traditionen die moralische Ordnung gibt.

Die Riten stehen dabei im Vordergrund, die Verkündigung ist sekundär bzw. in gewissem Sinne selbst zum Ritus geworden. Ihre Aufgabe ist vor allem, den Zuhörern die geltenden moralischen Spielregeln vorzuhalten und für diese um der guten Ordnung willen Gehorsam zu verlangen. Dabei hat sich der Prediger an die Normen der örtlichen Gruppe zu halten und den Status quo zu legitimieren; Prophetentum wird nicht erwartet. Man hört bereits bekannte Dinge, die Aufmerksamkeit braucht also nicht allzu groß zu sein. Zwar muß gepredigt werden, aber auf dem Dorfe können die Männer inzwischen getrost ihre Zeit anders vertreiben (z. B. durch eine Plauderei im Wirtshaus oder vor der Kirchentür).

Wo die Katholiken in der Minderheit sind, ist die Kirche nicht mehr eine Institution der örtlichen Gruppe, sondern mehr die zentrale Organisation, um die sich ein Teil der Bevölkerung schart. Man trifft Vorsorge, diese Organisation gegen äußere Angriffe zu schützen und die Gruppe intakt zu halten; man kämpft für die Rechte der Kirche und der ihr verbundenen Gruppe. Orthodoxie und Normenkonformismus stehen im Vordergrund. Die Predigt ist wichtig geworden und ganz auf die Institution ausgerichtet. Sie fungiert als Belehrungs- und Indoktrinationsmechanismus für Dogma und Moral. Die institutionellen Inhalte und Normen müssen in allen Einzelheiten gekannt und aufrechterhalten werden. Der Hörer muß wissen, was ihn von den anderen unterscheidet, was ein Katholik und ein Nichtkatholik ist. Die eindeutigen, unveränderlichen kirchlichen Standpunkte werden in aller Konkretheit behandelt. Vor allem kommen Lebens-, Zeit- und Gesellschaftsprobleme zur Sprache, insofern sie eine Gefahr für die Institution und ihre Normen bedeuten. Großer Nachdruck wird auf die formalen Tugenden gelegt: Gehorsam, Kirchentreue, Einheit, Einheitlichkeit, Kampfesmut und dergleichen.

Die Volks- und Minoritätskirchen gehören zum größten Teil der Vergangenheit an. Oft ist die katholische Gruppe ganz in die Gesamtgesellschaft integriert; das geistige Klima ist echt pluralistisch, und Toleranz ist Grundsatz geworden. Dementsprechend wandelt sich der Kirchenbegriff in den Köpfen und Herzen der Gläubigen. Die Kirche wird eine der christlichen Denominationen, die zwar auf dem Evangelium fußt, aber keineswegs verabsolutiert werden darf. Gleichzeitig findet eine große Differenzierung in der Bindung an die Kirche statt.

Für manche ist die Kirche vor allem ein Institut zur Kompensation der individuellen geistig-psychischen Nöte, die das Leben mit sich bringt. Schreibt man der Predigt eine wichtige Aufgabe zu, so verlangt man, daß sie «client-centered» sei: daß sie sich mit jenen innerweltlichen Nöten befaßt, mit denen der einzelne zu kämpfen hat; daß sie Hilfe und Rat in praktischen Schwierigkeiten sowie Trost in Enttäuschungen gibt; daß sie die Verwirrungen des täglichen Lebens zerstreut und Herz und Gefühl erquickt. Zugleich hat der Prediger die Bedürfnisse und Interessen der Zuhörer zu legitimieren. Bibel, Dogma, Moral und institutionelle Normen finden weniger Anklang. Ebensowenig wünscht man von Metanoiatheologie und Prophetentum beunruhigt zu werden.

Sieht man die Kirche dagegen mehr als Trägerin der am Evangelium orientierten Ethik der Brüderlichkeit, stehen die am einzelnen orientierten Funktionen weniger im Vordergrund. Vielmehr hat dann die Gesellschaft der Ausgangspunkt der Verkündigung zu sein. Der Prediger hat die diesbezügliche Problematik im Lichte der Ethik des Evangeliums zu behandeln sowie zu christlicher Aktion und christlicher Weltveränderung aufzurufen. Auch hier ist das Interesse für Dogma, persönliche Moral und institutionelle Normen geringer. Es besteht ein großes Bedürfnis nach Legitimation des gesellschaftlichen Status quo, wenn auch in bestimmten Fällen der Protest keineswegs ausgeschlossen wird.

Für eine weitere Gruppe bedeutet die Kirche primär eine Spezialeinrichtung zur Lösung weltanschaulicher Probleme. Für diese Zuhörer wird die Verkündigung «Existenzerhellung». Im Vordergrund stehen die großen Lebensfragen: die Existenz Gottes, die Person Christi, das ewige Leben, der Tod usw. Der Prediger muß mit Fachkenntnis zu allem Stellung nehmen, was auf dem «Weltanschauungsmarkt» angeboten wird. Auch die Problematik des individuellen und gesellschaftlichen Lebens muß unter dem Gesichtspunkt der theologischen, eventuell biblischen «Existenzerhellung» zur Sprache kommen.

Die hier summarisch und pointiert skizzierten Glaubensformen sind hypothetisch; sie sind nicht empirisch erhoben, wenn man auch einige Indizien dafür anführen kann.[9] Sollten aber die noch zu sammelnden empirischen Daten in die Richtung des Vorhergehenden weisen, so ist ohne weiteres verständlich, daß je nach dem Überwiegen einer dieser Glaubensformen die Auswahlmechanismen bei den verschiedenen Gruppierungen des Kirchenvolks verschieden funktionieren.

Priesterbild und Predigt

Legt man mehreren Versuchspersonen mehrere priesterliche Aufgaben vor und läßt man sie diese nach ihrer Wichtigkeit ordnen, so wird das zu unterschiedlichen Ergebnissen führen. Offensichtlich gibt es verschiedene Idealbilder vom Priester: der Liturge und Sakramentenspender, der Glaubensverkündiger, der Ratgeber, der Kontaktmann in der Pfarrei usw. Es ist selbstverständlich, daß man dementsprechend die Verkündigungsaufgabe mehr in den Vordergrund oder in den Hintergrund rückt, daß man sich auch mehr oder weniger für die Verkündigung öffnet, verschieden hohe Erwartungen an sie knüpft, verschieden hohe Forderungen an sie stellt und daß man bei Enttäuschung dieser Erwartungen mehr oder weniger tolerant ist.

Ein zweites wichtiges Element besteht im Umfang der zugeschriebenen Aufgaben. Früher gab man dem Dorfpfarrer (als Träger der sozial-ethischen Tradition der örtlichen Gruppe) das Recht, sich in alle möglichen Angelegenheiten des Dorfes einzumischen. In Minderheitensituationen wurden die Aufgaben des Priesters fast grenzenlos ausgeweitet: Er schien für geradezu alles fachkundig zu sein und wurde in den wichtigsten und nichtigsten Angelegenheiten um Rat gefragt.[10] Heute hat nicht selten eine neue Kompetenzenverteilung zwischen Priester und Laien stattgefunden: Der Priester hat sich auf das streng religiös-kirchliche Gebiet zu beschränken, das übrige gehört zur Kompetenz des mündig gewordenen Laien. Er darf selbstverständlich im Lichte des Evangeliums über Probleme und Nöte dieser Zeit sprechen; aber er hat nicht das Recht, Einzelvorschriften zu geben und seine eigene Sicht verbindlich zu machen.

Die Art der Autoritätsbasis ist ein dritter einflußreicher Faktor. Für jene Gläubigen, die noch in den Vorstellungen der Volks- und Minoritätskirche leben, ist der Priester ein Mann Gottes, der durch die Weihe eine besondere, geheimnisvolle Qualität erhalten hat, die ihn von allen anderen unterscheidet und aus allen heraushebt (traditionelle Autorität). Außerdem stützt er sich bei seinen Amtsverrichtungen auf das Recht (Legalautorität). Aufgrund dieser beiden Autoritätsbasen wird sein Wort angenommen. Heutzutage haben diese Autoritätsfundamente jedoch viel an Bedeutung verloren. Nicht wenige verlangen, daß der Priester sein Recht auf Autorität beweist, entweder durch seine in der Ausbildung errungene Fachkundigkeit (professionelle oder funktionelle Autorität), oder durch besondere, nicht ohne weiteres durch Fachausbildung zu erlangende Personsqualitäten (charismatische Autorität). Die Autorität, die man dem Priester zugesteht, hängt wahrscheinlich mit der jeweiligen Glaubensform der Kirchenmitglieder zusammen. Jedenfalls bedarf es keines weiteren Beweises, daß die Zuhörer je nach der Art der Autorität, die sie dem Priester zuerkennen, andere Forderungen an die Predigt stellen und sein Wort anders hören und aufnehmen.

Neben dem Idealbild steht sodann das Priesterbild, das man selbst im Leben gewonnen hat. Ist man davon überzeugt, daß die Priester ihre Aufgaben im allgemeinen gut erfüllen, so herrscht im Gottesdienst ein günstigeres Predigtklima als im entgegengesetzten Fall. Insbesondere spielt die Erfahrung mit den üblichen Predigten eine große Rolle. Sind durch die Erfahrung beim Kirchenvolk durchweg negative Haltungen entstanden, steht sogar der gute Prediger von vornherein vor schwer zu nehmenden, neutralisierenden oder gar abwehrenden Schranken, die sein Wort fruchtlos machen. Auch ob man den Prediger persönlich kennt und mit ihm als Mensch sympathisiert, ist von großer Bedeutung.[11] Hat man ihn auf anderem Gebiet schätzen gelernt oder ist man nach persönlicheren Kontakten mit ihm von seinen guten Absichten überzeugt, so wird man ihn als Prediger eher akzeptieren, selbst wenn seine Predigt nicht dem Ideal entspricht.

Zwei Phasen der Kommunikation

Oft wird gesagt, die städtische Pfarre sei eine Summe vieler einzelner geworden und Gemeinschaftsaspekte seien an ihr wenig oder überhaupt nicht zu entdecken. Wenn das stimmte, so bestünde zwischen Prediger und Gemeinde ein geradezu unmittelbarer Kontakt. Das ist jedoch nicht wahrscheinlich. Die Massenmedienforschung entdeckte wieder die Existenz der «primären Gruppen», auch in den Großstädten. Gerade diese Gruppen schieben sich zwischen «Sender» und «Empfänger». Sie entscheiden über die Wirkung und vor allem über die Art der Wirkung einer Mitteilung, also auch der Predigt. Eine entscheidende Rolle spielen dabei die Meinungsführer der Gruppe. Sie sind für jede Mitteilung aufgeschlossen und außerdem für gewöhnlich bestens informiert. Gerade sie entscheiden meistens auch darüber, ob eine Mitteilung, die eine Änderung zuwege bringen will, wirksam wird oder nicht.[12] Will ein Prediger etwas erreichen, so wird er mit diesem Prozeß (des «two-step flow of communication») rechnen müssen. Nicht er ist

die Mittelpunktfigur, sondern der Meinungsführer der kleinen Gruppen im religiösen Bereich. Er wird sich deshalb immer fragen müssen, welche wichtigen primären Gruppen in seiner Gemeinde bestehen, wer ihre eigentlichen Führer in religiösen Angelegenheiten sind, wie diese Gruppen einander zugeordnet sind, wie seine eigenen Beziehungen zu diesen Gruppen und ihren Leitern aussehen: Sind sie ihm oder ist er ihnen bekannt oder unbekannt, welche Beziehungen hat er zu ihnen, wie ist das Distanzverhältnis, wie steht es mit seinem Ansehen bei ihnen, welche Sympathien und Antipathien bestimmen das Verhältnis.

Erkenntnisdissonanzen

Der Christ lebt in einer pluralistischen Gesellschaft; auf dem «Weltanschauungsmarkt» hört er allerlei gegensätzliche Meinungen über Gott, Christus, Tod, Kirche usw. Zudem wird er konfrontiert mit den Spannungen zwischen den christlichen Idealen, an die er glaubt, und der mangelhaften, beschwerlichen, ja vielleicht unmöglichen Verwirklichung dieser Ideale im eigenen Leben und in seinem Gesellschaftsbereich. Es geht also um konflikthafte Bewußtseinsinhalte, um Erkenntnisdissonanzen. Diese verursachen ein psychisches Unbehagen, das der Betreffende beseitigen will. Unter bestimmten Umständen sucht er dann nach Lösungen, indem er sich für Informationen öffnet. Das ist eine Chance für die Predigt, weil nun ausdrücklich nach «Antworten» verlangt wird. Darum ist es oft sinnvoll, nicht nur bei derartigen Disharmonien anzuknüpfen, sondern sie bei den Zuhörern zu Beginn der Predigt selbst und ausdrücklich hervorzurufen, um so ein auszufüllendes «ideologisches Vakuum» zu schaffen. Die Reklame und die politische Parteipropaganda gehen oft nicht anders vor.

Die «Konfliktmethode» wird aber nur Wirkung haben, wenn sie fachgerecht angewandt wird. So hat es z. B. keinen Sinn, Probleme zu behandeln, die zwar den Theologen, nicht aber den einfachen Gläubigen interessieren können. Ebenso falsch handelt ein Prediger, der seine eigenen Glaubensprobleme darlegt, ohne sich zu fragen, ob das wohl auch die Probleme der Zuhörer sind. Und unzweckmäßig ist es gleichfalls, wenn z. B. in der Dialogpredigt, bei der einer der Prediger als «advocatus diaboli» auftritt, von diesem die Problematik so überzogen wird, daß sie vom andern praktisch nicht mehr gelöst werden kann. Ferner darf man auch die Gläubigen durch seine Antwort nicht vor unmögliche Aufgaben stellen; das würde ihr Dissonanzbewußtsein nur noch vergrößern und sie gegen jede weitere Information – also die Verkündigung – einnehmen.[13]

Folgerungen

Schließen wir diese Überlegungen mit einigen allgemeinen Folgerungen für die Pastoral.

1. Die Wirkung der Verkündigung ist zum größten Teil von den intervenierenden Faktoren abhängig. Man überschätze also nicht die Möglichkeiten der traditionellen Verkündigungsformen. Eine Seelsorge, die sich – wie es häufig geschieht – auf Wort und Liturgie im Kirchenraum beschränkt, reicht nicht aus. Anders gesagt: Wer den Begriff Verkündigung mit ihren traditionellen Formen gleichsetzt, geht an der Wirklichkeit vorbei.

2. Die Sorge um die kleine Gruppe und die Gruppenverkündigung ist eine der wichtigsten Aufgaben des Pfarrseelsorgers und der mit ihm arbeitenden Laien, das heißt also: Gesprächskreise, Diskussionsabende, Gruppenarbeit. Unter dieser Gruppenmethodik verstehen wir nicht: die Pfarre künstlich gruppenweise «organisieren», indem man vielleicht sogar die natürlichen Zusammenhänge auflöst (also Männer und Frauen trennt, sie ins Pfarrhaus ruft u.a.); und auch nicht, die Gruppe zu Vorträgen zusammenrufen, mit Gelegenheit zu «Fragen», auf die der Leiter dann «antwortet». Man sollte sich lieber an die modernen amerikanischen Gruppenmethoden halten. Leider hat man in Europa davon bisher noch kaum Kenntnis. Diese kennenzulernen und bekanntzumachen sollte zum Erziehungsprogramm jedes Seelsorgers gehören, wie auch jedes Laien, der aktiv in der Pfarre mitarbeitet. Leider läßt sich hier auf dieses Thema nicht länger eingehen.[14]

3. Der Priester sollte mit aller Kraft an der Verbesserung seines «Image» arbeiten, womit vor allem das empirische Priesterbild gemeint ist. Um der Wirkung seines Wortes willen wird er wieder eine gesellschaftlich wahrnehmbare Figur werden müssen, auch in der Großstadt. Gerade der, den man persönlich kennen und schätzen gelernt hat, wird als Prediger größeren Erfolg haben. Dazu gehören ständige und systematische Kontakte mit allen natürlichen Gruppen der Pfarrei. Man hüte sich vor Selbstbetrug, indem man sich die verführerischen Gegenargumente z. B. vom großen Umfang der städtischen Pfarrgemeinde und vom Priestermangel vorhält. Aus persönlicher Erfahrung weiß ich, daß es in einer städtischen Pfarrgemeinde (ein Priester auf 4000 Katholiken, von denen ein Drittel regelmäßig praktiziert) möglich ist, innerhalb

eines Jahres mindestens bei zwei Dritteln der religiös aktiven Familien einen ausgiebigen Besuch zu machen, bei dem ein religiös-kirchliches Thema zur Sprache kommt, so daß ein solcher Besuch die Funktion einer individuellen Verkündigung haben kann. Die größten Schwierigkeiten sind hier: fehlende Einsicht in die Wichtigkeit dieser Aufgabe; mangelhafte Technik des Hausbesuchs, den die meisten Priester leider nicht gelernt haben; der fehlende Mut, andere Aufgaben – oft angenehmere und ergiebigere – anderen, vor allem Laien zu überlassen. Wer diese Arbeit ablehnt, vielleicht unter dem Vorwand «theologischer» Argumente, schafft zwischen sich und dem Kirchenvolk eine gesellschaftliche Distanz, die auch seine pastorale Arbeit im Kirchenraum in heilloser Weise untergräbt.

4. Das ausgesprochene Ziel der Verkündigung ist die Legitimation und die Prophetie. Der Prediger hat das alltägliche Leben religiös zu deuten, und viele betonen heute, daß er die Welt in ihrem Eigenwert kennen muß, um von der Welt ausgehend ein innerweltlich relevantes Christentum verkündigen zu können. Darin kann eine große Gefahr liegen. Durch Überziehen dieses Grundsatzes riskiert der Prediger, dessen Wort doch überwiegend in rechtfertigendem Sinn verstanden wird, die Verkündigung zu einer ideologischen Legitimierung der Bedürfnisse und Interessen seiner Zuhörer zu degradieren, zu einem Rechtfertigungssystem des Status quo der «middle-class society» und einer «cultural religion». Wie die Manager der Massenkommunikationsmedien laufen die Prediger Gefahr, ihre «Produktion» allzu kritiklos auf die Bedürfnisse und Interessen des religiösen «Marktes» abzustellen.[15] Andererseits hat es ebensowenig Sinn, aus einer Volks- oder Minoritätskirchen-Mentalität heraus mit «prophetischen» Protesten aufzutreten. Die gesellschaftlichen Veränderungen verlangen vom Kirchenvolk einfach andere Glaubensformen.[16] Die Zeit des Ritualismus und Moralismus, des Dogmatismus und Institutionalismus ist vorüber. Es ist aber ebensowenig zweckmäßig, sich auf die «reine Religion» zurückzuziehen. Überspitzter Theologismus oder Biblizismus werden die heutigen Zuhörer genauso wenig ansprechen. U.E. könnte man die beiden Extreme von «reiner Legitimation» und «reinem Prophetismus» als Rahmen setzen, indem man bei den Spannungen des christlichen Alltagslebens anknüpft. In diesem Rahmen könnte eine homiletisch umgearbeitete Theorie von den Erkenntnisdissonanzen ausgezeichnete Dienste leisten.

Der globale Charakter dieses Artikels selbst hängt schließlich damit zusammen, daß wir von der Realität der kirchlichen Verkündigung nur wenig wissen. Eine wirklichkeitsverpflichtete Homiletik kann erst dann entwickelt werden, wenn man über mehr Untersuchungsergebnisse verfügt. Deshalb täten die Priester aller hierarchischen Ordnungen gut daran, sich solchen Untersuchungen nicht zu verschließen und ihre Mitarbeit dabei zuzusagen, ohne die Angst, sich dadurch «preiszugeben». Wer die Qualität seiner pastoralen Dienste verbessern will, wird sich mit Hilfe fachkundiger Forschungsinstitute von der Wirkung seiner Arbeit Rechenschaft geben müssen.[17]

[1] W. Schroeder and V. Obenhaus, Religion in American Culture (Glencoe/Illin. 1964) 93 ff.

[2] C. Straver, Massacommunicatie en godsdienstige beinvloeding (Hilversum 1967) 162 ff.

[3] So kann man schließen aus einem (nicht streng wissenschaftlichen) Bericht von G. Türk und J. Walter (Universität Würzburg) über 1200 Antworten auf eine schriftliche Umfrage der Wochenzeitung «Mann in der Zeit».

[4] Schluß aus einer unveröffentlichten niederländischen Untersuchung. Vgl. auch J. Fichter, Priest and People (New York 1965) 194 und 186.

[5] W. von Bissing, Die evangelische Predigt in der modernen Gesellschaft: Zeitschrift für Evangelische Ethik 5 (1961) 105 ff.

[6] S. Burgalassi, Aspetti psicosociologici della predicazione: Rivista di Sociologia 7 (1965) 105 ff. – H. Jourde et D. Pézeril, Dialogues sur la prédication: Semaine religieuse de Paris (18. Dezember 1965) 1257–80.

[7] J. Klapper, The Effects of Mass Communication (Glencoe/Illin. 1960) 7 f.

[8] Vgl. O. Schreuder, Gestaltwandel der Kirche (Olten 1967) 61 ff.

[9] Vgl. R. Köster, Die Kirchentreuen (Stuttgart 1959) 68 ff. – L'Église catholique et les prêtres: Sondages 24 (1962) 1,23 ff.

[10] Vgl. C. Ward, Priests and People (Liverpool 1961) 54 ff.

[11] Vgl. C. Straver aaO. 166 f.

[12] Vgl. J. Klapper aaO. 26 ff, 65 ff. – E. Katz and P. Lazarsfeld, Personal Influence: The Part Played by People in the Flow of Mass Communication. An Up-To-Date Report on an Hypothesis: Publ. Opinion Quart. 21 (1957) 61 ff.

[13] Eine ausführliche Darlegung der Theorie gibt L. Festinger, The Theory of Cognitive Dissonance (Stanford/Calif. 1957, [2]1962).

[14] Das Verhältnis des Gläubigen zu seiner Kirche geht immer mehr in die Richtung eines dialogischen Verhältnisses. Siehe dazu H. Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?: Zeitschrift für Evangelische Ethik 1 (1957) 153 ff.

[15] Diese Behauptung findet eine Stütze in der Erfahrung; siehe dazu z. B. die Studie über die schriftliche Verkündigung: L. Schneider and S. Dornbusch, Popular Religion (Chicago 1958).

[16] Vgl. O. Schreuder aaO. 41 ff.

[17] Mit gutem Beispiel gingen die Pfarrer voran, die sich im Jahre 1967 in der BRD an einer großangelegten Predigtuntersuchung beteiligten. Die Ergebnisse dieser Untersuchung, die sich auf 50 Predigten und 2500 Befragte bezieht, werden voraussichtlich Ende 1968 veröffentlicht.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

OSMUND SCHREUDER

Geboren am 11. Dezember 1925 in Haarlem (Niederlande), Franziskaner, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Nimwegen und Frankfurt und doktorierte 1962 in Soziologie, ist Professor für Religionssoziologie an der Universität Nimwegen und veröffentlichte u. a.: Soziographie der christlichen Kirchen in Europa: Die Bedeutung der christlichen Kirchen für die europäische Integration (Frankfurt 1964).

Yves Congar

Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes

Die Zeiten dürften vorüber sein, in denen man glaubte, eine Kirche des Wortes (protestantisch) und eine Kirche des Sakramentes (katholisch) einander gegenüberstellen, oder die Wirksamkeit der Gnade gemäß der Schrift dem Wort und gemäß der Kirche dem Sakrament zuschreiben zu können... Die liturgische Bewegung der verschiedensten Länder, gestützt auf eine Bibelbewegung und häufig Hand in Hand gehend mit einem Bemühen um die Erneuerung der Predigt und Katechese, hatte in wirksamer Weise die Feier der Sakramente und die Verkündigung des Wortes einander angenähert, ja zu einer Einheit gemacht.

1. WORT UND SAKRAMENT IN DER THEOLOGIE DES ZWEITEN VATIKANUMS

Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieses Bemühen bestätigt, nicht allein durch seine Liturgiekonstitution, sondern auch durch seine Lehre über das episkopale und presbyterale Priestertum sowie über das Katechumenat in der Missionstätigkeit. Vier Punkte erscheinen uns unter diesem Gesichtspunkt im Werk des Konzils besonders bedeutsam:

1. Die Anerkennung der beherrschenden Stellung Christi als ersten Urhebers jeglicher Heilsmitteilung; verbunden damit die Anerkennung verschiedener Präsenzweisen Christi.[1] Präsenzweisen, die man jedoch nicht voneinander isolieren darf, auch wenn man sie unterscheidet, da sie Präsenz- und Handlungsweisen des einen und gleichen Herrn sind im Hinblick auf das eine und gleiche Ziel: die volle Verwirklichung des neuen und endgültigen Bundes.

2. Der Wiedereinbau des Wortes in die liturgische Feier[2] und in die Definition des priesterlichen Dienstes, sowohl des episkopalen wie des presbyteralen. Im Weiteren werden wir sehen, was das für die Definition des Amtspriestertums selbst bedeutet. Sagen wir bereits jetzt, daß es sich um etwas ganz anderes handelt, als darum, *den Anteil* des Wortes in den gottesdienstlichen Feiern zu vermehren: es geht hier nicht um Quantität, sondern um das Wesen, um konstituierende Elemente, auf jeden Fall aber um eine Vervollkommnung.

3. Die Anerkennung eines biblischen Wertes bereits im Begriff der Liturgie beziehungsweise des christlichen Kultes, wie ihn D. O. Casel herausgestellt und die Enzyklika *Mediator Dei* aufgegriffen und integriert hatte, und zwar in dem Sinne, daß Liturgie und christlicher Kult, noch ehe sie Bewegung von uns aus auf Gott hin sind (Anbetung, Opfer, Lob, Danksagung), eine Annahme des Geschenkes darstellen, das Gott uns in Jesus Christus und durch ihn macht. Wenn es aber zutrifft, daß das Wort Gottes nicht allein Wort, sondern Fleisch geworden ist, und daß diese *Annahme des Fleisches* (*Inkarnation*) den tiefsten Grund für die Ordnung der sakramentalen Zeichen bildet, dann stimmt es auch, a) daß in der Bibel der Aspekt des wirksamen Handelns und der Aspekt der Darbietung für unsere Erkenntnis, im Begriff «Wort», *dabar*, untrennbar miteinander verbunden sind; b) daß das Wort Gottes, wie es in der Kirche verwaltet wird, gerade in dem Maße, in dem es Wort *Gottes* ist, *auch* ein «opus Dei» wird: ein Gesichtspunkt, der ganz besonders von J. Betz und O. Semmelroth entwickelt worden ist (siehe bibliographische Angaben). Die Mehrzahl der katholischen Theologen ist heute bereit, dem Wort Gottes eine gewisse sakramentale Struktur zuzuerkennen, indem sie es als sinnenfälliges Zeichen betrachtet, durch das Gott gnadenhaft um unseres Heiles willen wirksam wird. Zweifellos ist das Gnadenereignis darin weniger gesichert und stärker an die Person des Dieners und Verwalters gebunden als in den Sakramenten im eigentlichen Sinne, in denen Christus allein wirkt.

4. Das Konzil hat unser Bild von der Kirche vor allem dadurch erneuert, daß es sie als Volk Gottes und universales Sakrament des Heiles darstellt. Ohne sich eine besondere Theologie zu eigen zu machen, hat es die Idee der allgemeinen Sakramentalität der Kirche bestätigt. Wir können zusammen mit dem evangelischen Theologen J. J. von Allmen[3] feststellen, daß das Sakrament die Tendenz zeigt, sich in *die* Sakramente hinein zu flüchten, wenn die Kirche sich nur wenig bewußt ist, daß ihr gegenüber und um sie herum eine Welt vorhanden und sie in diese Welt gesandt ist. Ist dagegen in ihr das Bewußtsein ihrer missionarischen Situation voll erwacht, so richtet sich aus der Perspektive einer als in der Verwirklichung begriffen verstandenen

Heilsgeschichte heraus die Aufmerksamkeit auf Christus als Sakrament Gottes (das heißt als «Mysterium» im Sinne des hl. Paulus) und auf die Kirche als Sakrament Christi. Natürlich darf das nicht ein klares Bewußtsein von dem spezifischen Charakter der sieben klassischen Sakramente verdunkeln – ebensowenig aber dürfen diese so sehr isoliert und als bevorzugt betrachtet werden, daß man darüber das sakramentale Ganze verkennt: Jesus Christus und alles, was er in der Kirche und durch sie zu unserer Heiligung und zur Verherrlichung Gottes wirkt. In dieser Hinsicht steht das Wort neben dem Sakrament. Das schöne Wort «Mysterium», das bedeutend inhaltsreicher ist als das im Abendland vorherrschende «Sakrament», umfaßt gleichzeitig den Aspekt des Erkennens und den des Handelns, den Glauben der bekannt und den der verkündet wird, und die Feier der großen Grundtatsachen unseres Heiles.

II. ANALYSE DES CHRISTLICHEN KULTBEGRIFFES

Durch diese verschiedenen Stellungnahmen ist jede Trennung zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes Gottes ausgeschlossen und statt dessen eine Integration dieser beiden Elemente gefordert. Diese Forderung gewinnt in ihrer Motivierung an Klarheit und Tiefe durch eine Analyse des Kultbegriffes, wobei nicht von Kult im allgemeinen, nicht von irgendeinem beliebigen Kult die Rede ist, sondern von dem christlichen Kult. Dieser christliche Kult aber ist durch drei Wesenszüge charakterisiert.

1. Christlicher Kult als lebendige Anamnese

Der christliche Kult hat unter neuen Bedingungen das Programm des jüdischen Kultes aufgenommen, eine «Anamnese» (das heißt eine aktualisierende Erinnerung, eine aktive Darstellung) der Taten zu sein, in denen Gott tätig geworden ist, um den Bund mit uns zu schließen und uns zu retten. Im Unterschied zu den Natur-Kulten der Israel umgebenden Völker und selbst der Völker, deren Land Israel eroberte und mit denen es sich vermischte, ohne mit ihnen zu verschmelzen, doch nicht ohne der Versuchung zur Übernahme ihrer Riten ausgesetzt zu sein, war der Kult des jüdischen Volkes eine Feier der Hochtaten, *magnalia Dei*, durch die Jahve sich zu seinem Gott und Israel zu seinem Volk gemacht hatte: die Befreiung aus der Knechtschaft und das Pascha, die Erteilung des Gesetzes (Pentekoste – «Pfingsten»), der Bundesschluß, usw.... Die Psalmen preisen dies alles unaufhörlich, und sie bilden heute noch die Grundlage unseres priesterlichen Breviers. Nun haben aber die exegetischen Untersuchungen klar erwiesen, daß es sich hier um etwas ganz anderes als um eine Weckung der Erinnerung handelt. Es handelt sich dabei vielmehr um eine Gegenwärtigsetzung göttlicher Taten, die, obwohl sie zu einem bestimmten Zeitpunkt vollbracht wurden, ihren Tatcharakter für die Gläubigen aller Zeiten bewahren, welche diesen Tatcharakter im Heiligen Geist aktualisieren, indem sie die Taten selbst in Glauben und Danksagung feiern. Von den Christen wird über die von ihnen typologisch verstandenen *magnalia Dei* des Alten Bundes hinaus auf diese Weise das Ereignis Jesu Christi, das heißt alles, was er für uns vollbracht hat in seiner Menschwerdung, seiner Taufe, seinem Fasten, seinem Dienen, seinem Leiden, seiner Auferstehung und dem darauf folgenden Pfingstfest, Jahr für Jahr im Zyklus der Liturgie und Tag für Tag in der Eucharistie (siehe das *Unde et memores* des römischen Kanons) gefeiert. Die einmaligen Ereignisse der Heilsgeschichte werden unaufhörlich in der natürlichen Zeit des jahreszeitlichen Zyklus gegenwärtig gesetzt. *Alle* Sakramente beziehen sich auf das Pascha des Herrn, das Leiden und die Auferstehung, die sie auf die großen, entscheidenden Augenblicke des Menschenlebens anwenden. Daher bildet die Eucharistie als eigentliche Feier des Pascha Jesu und des Bundesschlusses in seinem Blut ihr gemeinsames Zentrum.

So aber ist die Liturgie aus sich selbst Ankündigung und Verkündigung.[4] Diese Bedeutung der Liturgiefeier selbst als Mitteilung und Wort hat sich beträchtlich gesteigert, seit die Anaphora in einer allen verständlichen Sprache gesprochen wird. Damit wird die Messe wieder in vollem Umfang «Verkündigung des Todes des Herrn, bis er wiederkommt» (1 Kor 11, 26). Damit hat das Zweite Vatikanum die Kluft überwunden, welche die Messe in einen didaktischen Teil, für den die Verwendung der Muttersprache gestattet war, und einen sakramentalen (mystérique) teilte, der in einer sogenannten heiligen Sprache gefeiert wurde.[5] Die Liturgie predigt in Worten und Handlungen mit einer Autorität und Macht, die keine Predigt je erreichen kann. Daher bleibt sie nach einem Wort Pius' XII. «die große διδασκαλία der Kirche», das große Mittel zur Bildung und Nährung unseres Glaubens.

Doch sind einerseits die unvergleichlichen Erkenntniswerte, die sie enthält und vermittelt, mehr oder minder verhüllt: die Bezogenheit der Sakramente wie Krankenölung, Weihe, Buße und Ehe auf das Pascha des Herrn ist nicht unmittelbar evident. Auf der andern Seite sind die liturgischen Formen und Texte festgelegt *ne varietur;* sie sind dieselben seit der Zeit der Väter, dieselben für alle Menschen, gleich was ihnen widerfahren mag: ob sie Feste feiern oder Prüfungen erdulden, mächtig oder unterdrückt, Kinder oder Erwachsene, Ungebildete oder von hoher Bildung sind. Sie läßt daher eine notwendige Aufgabe der Anpassung und Anwendung unbewältigt. Sie muß durch ein dem Ort, der Zeit und den Menschen angepaßtes Werk verlängert und ergänzt werden. Das ist die Rolle der Homilie, die nach der *Liturgiekonstitution* (Nr. 52, vgl. Nr. 35) jede öffentliche Liturgiefeier begleiten muß, wenn kein schwerwiegender Grund dem widerspricht. Gleicherweise ist es sehr wünschenswert, daß die Feier der übrigen Sakramente nicht allein in sich selbst möglichst verständlich ist, sondern daß auch hier ein erklärendes und für die konkrete Situation deutendes Wort vorausgeht beziehungsweise sie begleitet. Die gegenwärtige Liturgiereform zielt darauf ab, daß die Kulthandlungen nicht allein Ereignisse in sich sind, sondern ein Handeln lebendiger Menschen darstellen, die sich in sie hineinnehmen lassen. Das aber setzt zwischen der feststehenden Form der Liturgie auf der einen und dem Geist und der Freiheit der Menschen, die je so oder so beschaffen sind, auf der anderen Seite, der Menschen, die «in einer Situation» stehen, die Mittlerschaft eines Wortes voraus. Dieses bildet, wenn es seinen vorgesehenen Platz in der Zelebration einnimmt, einen integrierenden Teil der liturgischen Handlung (*Liturgiekonstitution*, Nr. 35; 52; 56).

2. «*Sacramenta fidei*»

Jeder Kult ist Ausdruck einer Überzeugung, die an ein transzendentes und unsichtbares Sein rührt und in dieser Hinsicht als «protestatio fidei» definiert werden kann. In den heidnischen Kulten jedoch würde in diesem Zusammenhang der Begriff «Glaube» nur einen analogen und abgeschwächten oder rein psychologischen Sinn haben, das heißt es handelt sich dabei nicht um einen Glauben an einen lebendigen, tätigen Gott, der Subjekt spezieller Initiativen im Hinblick auf mich ist und mit mir ein persönliches Verhältnis anknüpfen möchte; es handelt sich um eine *religio*, durch die man sich eine personifizierte Naturkraft günstig zu stimmen sucht. In der (jüdisch-) christlichen Religion ist der Platz oder das Mittel der Begegnung mit Gott die Geschichte der Initiativen des lebendigen Gottes; die Religion hat ihren Platz innerhalb eines *Glaubens*, durch den ich auf diese Initiativen eingehe und mir ihre Früchte zu eigen mache. Der Glaube ist meine Antwort auf das Handeln des lebendigen Gottes, das mir durch sein Wort mitgeteilt ist. Der christliche Kult ist im stärksten Sinne des Wortes «protestatio fidei». In diesem Sinne spricht besonders Thomas von Aquin von ihm.

Er hat außerdem eine Vorliebe für einen bereits traditionellen Ausdruck, indem er die Sakramente immer *sacramenta fidei*, Sakramente des Glaubens, nennt.[6] Die Liturgiekonstitution erklärt diesen Ausdruck mit den Worten: «Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern sie nähren ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an in Wort und Ding» (Nr. 59), das heißt, daß Glaube und Sakramente oder Liturgie wesenhaft vermischt sind in einem Vorgang, in dem der Glaube nacheinander der Zelebration vorausgeht, sie begleitet, sich in ihr ausdrückt und vergrößert, genährt und gestärkt aus ihr hervorgeht.

Die Sakramente, so sagt die Theologie, haben ihre ganze Wirkkraft aus dem Pascha Christi, besitzen sie also nur, wenn sie mit diesem Pascha *verbunden* sind – und zwar nicht allein durch die Einsetzung des Herrn selbst, sondern durch den Glauben. Tatsächlich stellt allein der Glaube den heilbringenden *Kontakt* her. Das bringt anschaulich der Bericht des Evangeliums von der an Blutfluß leidenden Frau zum Ausdruck (Mt 9, 20–21; Mk 5, 25–34; Lk 8, 43–48). Jesus ist von der Menge umgeben, ja sogar umdrängt, und doch hat allein diese Frau, die sich ihm im Glauben genähert hat, ihn wahrhaft *berührt*. Der hl. Augustinus deutet dieses Geschehen in dem beschriebenen Sinne,[7] und der hl. Thomas mißt immer wieder dem Glauben die Fähigkeit bei, den notwendigen Kontakt herzustellen, damit das Leiden Christi tatsächlich zu unserem Wohle wirksam wird.[8] Daher kann er schreiben: «weil alle Sakramente ihre Wirksamkeit aus dem Glauben haben (*cum omnia sacramenta ex fide efficaciam habeant*)».[9] Um welchen Glauben handelt es sich hier? Im wesentlichen um den Glauben der Kirche als solcher.[10] Der amtliche Diener der Kirche ist das Relais dieses Glaubens. Bekanntlich genügt es für die Gültigkeit des Sakramentes, daß er es in der Absicht vollzieht, zu «tun, was die Kirche tut», doch ist natürlich vom Standpunkt des Aufbaues

des Leibes Christi in den Seelen und in der Gemeinde der Glaube des Priesters, wie er sich in seinem gesamten Verhalten, dem Stil seiner Zelebration und seinem Wort äußert, von großer Wichtigkeit. Tatsächlich ist der Priester nicht allein ein Repräsentant «der Kirche», durch den Glauben und das Wort übt er überdies eine geistliche Vaterschaft aus. Er glaubt nicht allein für sich selbst; die anderen stützen sich auf seinen Glauben und nähren sich an ihm. Doch spielt auch der Glaube der Gläubigen in dem sakramentalen Vorgang eine Rolle – wenn auch nicht für das *Zustandekommen* des Sakramentes, wie dies der Fall beim Glauben der Kirche ist – außer beim Bußsakrament –, sondern als Kraft, die zu seinem Empfang bereit macht und einen geistlichen Nutzen daraus zu ziehen gestattet. Auf diese Weise mischt sich der Glaube der Gläubigen mit dem Sakrament, das sie empfangen: er hat seinen Platz *vorher*, um bereit zu machen, um das Verlangen nach dem Empfang zu nähren und die Seele für das Wirken Christi zu öffnen; *während* des Vollzuges, um ihn in vollem Umfang daran teilnehmen zu lassen, indem er dem sakramentalen Ritus seine spirituelle Bedeutung gibt; *nachher*, damit er wirklich die Frucht des Sakramentes genießt, und um – zum Beispiel – wenn es sich um die Eucharistie handelt, über die reine *manducatio sacramentalis* hinaus, die fleischlicher Natur ist, die *manducatio spiritualis* zu bewirken.[11] Doch selbst dazu bringt die reale oder effektive Erfahrung des Sakramentes dem Gläubigen eine Hilfe, vergleichbar mit der Hilfe, die für unser Gefühlsleben die Gegenwart eines anderen bedeutet. Der Gläubige zieht seinen Nutzen aus dem Sakrament durch den Glauben, doch der Glaube nährt sich aus dem Sakrament. Das ist ein kontinuierlicher Vorgang, bei dem das eine das andere trägt.

Doch dürfte es klar sein: Wenn der Glaube derart in die Zelebration einbezogen ist, gehört im höchsten Maße ein begleitendes Wort zu dieser Zelebration, und wo es vorhanden ist, bildet es mit ihr eine organische Einheit; es trägt dazu bei, ihre Wahrheit zu garantieren. Die Liturgie besteht bereits selbst aus Worten und Gebärden zugleich: sie weckt daher bereits aus sich selbst den Glauben, den ihre Bestimmung verlangt. Doch besteht die Gefahr, daß sie zu unpersönlich und zu wirklichkeitsfern bleibt, um ihn in vollem Umfang zu wecken. Man denke zum Beispiel an die Rolle des Wortes des Priesters in der Ausübung der Binde- und Lösegewalt (Bußsakrament): Es macht persönlich, was der Ritus in allgemeiner und gemeingültiger Form zum Ausdruck bringt.

3. Geistiges Opfer des konkreten Lebens des Christen

Der christliche Kult ist ein geistiger Kult. Zwar verwendet er äußere Dinge, bezieht unseren Körper, ja alle unsere Sinne, ein. Geistig ist er nicht durch Unkörperlichkeit, sondern durch seinen Hauptinhalt. Denn er besteht nicht aus *Dingen*, sondern in der Vereinigung des Menschenherzens mit Gott durch den Glauben und die Liebe. Das Evangelium greift das Programm der Propheten auf: das Thema vom Vorrang der Selbsthingabe in kindlichem und liebevollem Gehorsam Gott gegenüber. Das Neue Testament spricht vom Opfer unser selbst, unserer gesamten körperlichen Existenz als gottwohlgefälliges geistliches Opfer durch Jesus Christus: Röm 12,1; 1 Petr 2,5; vgl. Hebr 9,14. Hinzu fügt es das Opfer des Lobes, Hebr 13, 15, und das der Wohltätigkeit, Phil 4,18; Hebr 13,16. Der Apostel selbst vollzieht den Kult, indem er die Menschen zum Gehorsam des Glaubens hinführt: Röm 1,9; 15,16; Phil 2,17. Bekanntlich übernimmt das Zweite Vatikanum diese Lehre des Apostels in dem, was es über das geistige Priestertum der Gläubigen sagt (das es an keiner Stelle metaphorisch versteht). Ihr ganzes Leben, selbst «ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung» bilden, wenn sie im Geist getan werden, die Materie für das geistige Opfer der Christen (*Über die Kirche*, Nr. 34).

Besteht aber der christliche Kult in der Beziehung des Menschen selbst – und nicht der Dinge oder der Zeremonien als solcher – zu Gott, dann kann dies nur in Abhängigkeit von Jesus Christus und dem vollkommenen Sohnesverhältnis zu Gott, das er – und zwar im höchsten Grad in seinem schmerzhaften und glückseligen Leiden – gelebt hat, geschehen. Dieses Sohnesverhältnis aber, diese Hingabe und dieses Opfer sind uns gegeben, damit wir uns damit vereinigen, nicht allein als Andenken und Beispiel, sondern in ihrer körperlichen Wirklichkeit in der eucharistischen Feier. Dann aber wird der christliche Kult in seiner höchsten Wahrheit darin bestehen, daß der Christ in der Danksagung dieses Geschenk Gottes empfängt und damit das geistige Opfer unseres ganzen konkreten Lebens vereint. Daher sind die Priester nicht so sehr ordiniert, um «die Messe (zu) lesen», als um die Gläubigen mit dem Kult Jesu Christi in Verbindung zu bringen, dessen Gedächtnis (Anamnese) sie begehen und in sakramentaler Weise feiern. Das ist die Lehre des Konzils.[12] Das ist die innerste Logik des Sakramentes; doch wird dadurch

dem zelebrierenden Priester ein Programm auferlegt, das über die Zelebration des Ritus hinausreicht. Gewiß, es gibt viele Arten, eine Verbindung zwischen der Feier der Sakramente und dem Leben der Menschen, das ihr geistiges Opfer werden soll, herzustellen. Der ganze Lebensstil einer Pfarrei kann dazu mitwirken: die Gesänge, die Verkündigungen, das Pfarrblatt, und vor allem die Schulung durch die Katechese. In spezifischer Weise aber ist das die Rolle der Homilie, die zur Erfüllung dieser Funktion (sie hat auch noch andere: zum Beispiel die Unterweisung...) gar nicht lang zu sein braucht.

Die Predigt als liturgische Handlung ist zwar eine Erläuterung des Mysteriums, wie es im Ablauf des liturgischen Jahres gefeiert wird; doch soll sie auch den Gläubigen helfen, ihr Leben als Opfergabe mit dem Opfer Jesu Christi zu verbinden. Ihr Leben – was heißt das? Nicht einen leeren Existenzrahmen, eine Art generisches und anonymes geistliches Leben; nicht das, was vom Leben der Menschen übrigbleibt, wenn man alles daraus weggenommen hat, was sie wirklich interessiert, sondern das volle – das heißt das von großen und kleinen Ereignissen durchzogene Leben, das den Alltagsbedingungen und -beschäftigungen gewidmet ist. Das Wort des Priesters, das die Zelebration begleitet, erklärt das Mysterium auf der Grundlage der liturgischen Texte, verfolgt aber die Absicht, die Gläubigen in das Mysterium hineinzuführen, indem es ihr Leben aufgreift und durchleuchtet, damit sie es mit diesem Mysterium vereinen. So gesehen ist die Predigt wirklich ein Wort, das eine Antwort weckt (vgl. oben, Anm. 14).

III. ZWEI SCHLUSSFOLGERUNGEN

Aus dem, was wir eben entwickelt haben, möchten wir in Form von zwei großen Anwendungen die Schlußfolgerung ziehen.

1. Die theologische Bestimmung des priesterlichen Dienstes

Die erste betrifft den Begriff des Priestertums. Wiederholt verwendet das Konzil den Ausdruck «(veri) sacerdotes Novi Testamenti – (wahre) Priester des Neuen Testamentes». Es wendet sich damit diskret gegen die lange Zeit herrschende Gewohnheit, unser Amtspriestertum mit dem Aarons zu verknüpfen. Doch läßt sich in dieser Hinsicht das Neue Testament dadurch charakterisieren, daß in ihm im Unterschied zu dem, was im Alten geschah, die prophetische und die Opferfunktion (die eigentlich priesterliche = sacerdotalis) sich decken, ebenso wie in unseren Kirchen die Synagoge (Ort des Lobes und der Unterweisung) und der Tempel (Ort des Opfers) miteinander identisch werden. Weshalb? Weil, so antwortet der hl. Thomas, das Opfer, das wir darbringen, geistig ist.[13] Man könnte ebensogut sagen: weil das Priestertum des Neuen Testamentes prophetisch ist; der Kult, den es feiert, ist ein Kult des Glaubens. Daher ist das Konzil zugleich mit dem Wiedereinbau der Predigt in die liturgische Handlung über die Definition des Amtspriestertums von der Darbietung des eucharistischen Opfers her hinausgegangen und hat den Priester dargestellt als einen, der zunächst dem Wort geweiht ist, in der Nachfolge der Apostel und in Zusammenarbeit mit den Bischöfen.[14] Wir haben alle Veranlassung, unser Bild vom Priestertum nach dem Evangelium aufgrund dieser Angaben zu revidieren und, da, ebenfalls nach der Auffassung des Konzils, die Formung und Schulung der Priester nie aufhören darf, an das ständige Bemühen um die Weiterentwicklung zu denken, die in der Welt von heute eine solche Funktion des Erweckers und Erziehers des Glaubens erfordert. Wir könnten hier eine ganze Reihe alter Texte zitieren, die im Grunde alle dasselbe besagen:[15] Würde man in einem Land dreißig Jahre lang die Messe lesen, ohne zu predigen und in einem anderen dreißig Jahre predigen, ohne die Messe zu lesen, so würden in diesem Land, in dem man gepredigt hat, die Menschen christlicher sein...

2. Die Bedeutung von Zeichen und Geste

Die zweite praktische Anwendung betrifft noch spezieller die Pastoral. So wichtig auch die Predigt sein mag, so wenig kann man einzig und allein durch Reden Christen machen. Die großen Erzieher, wie etwa ein hl. Johannes Baptist de la Salle, waren sehr darauf bedacht, in der religiösen Erziehung der Kinder die Zelebration mit der Unterweisung zu verbinden. Die Lehre der Dinge, die Gebärden, die äußeren Zeichen, besitzen eine höhere erzieherische Kraft, denn der Mensch ist seinem Wesen nach Leib und Geist zugleich. Die Wahrheiten dringen nur dann in ihn ein und erreichen in ihm ihre Fülle, wenn sie bis an den Leib heranreichen: Daher ist auch das Sakrament vollkommener als die einfache geistige Vereinigung mit dem Mysterium.[16] Christus selbst ist nicht allein das vom Vater in die Welt gesandte Wort, sondern auch der geopferte und hingegebene Leib (vgl. Semmelroth, zitiert in der Bibliographie). Es wäre daher gut, im Schatz unserer Theologie und in den örtlichen Gebräuchen, die sich daran knüpfen, eine

gewisse (begrenzte) Anzahl von Gesten auszuwählen – und ihnen eine Sonderstellung einzuräumen –, die einige grundlegende Haltungen des christlichen Lebens ausdrücken und nahebringen. Sie könnten als Grundlage für eine Formung des christlichen Menschen dienen.

[1] Vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 7.

[2] Siehe vor allem die Konstitution Sacrosanctum Concilium, Nr. 6 35, 52, 56.

[3] Prophétisme sacramentel (Neuchâtel-Paris 1964) 12.

[4] Sacrosanctum Concilium, Nr. 33: «Denn in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft.» Und vgl. Nr. 35.

[5] Zu diesem Thema sei der berühmte Präzedenzfall der Einführung der slawischen Sprache in Mähren durch den hl. Methodius erwähnt. Obwohl Papst Hadrian II. seine Initiative gutgeheißen hatte, wurde Methodius im Jahre 879 von Johannes VIII. nach Rom geladen: Man gestattete ihm die Predigt und die Feier des ersten Teiles der Messe in der «Barbarensprache» unter Bezugnahme auf Ps 116,1 und Phil 2,11, verlangte aber, daß er den sakramentalen Teil lateinisch oder griechisch feierte (Jaffé 3268: MGEp VII, 161). Doch bald erhielt der Heilige die Erlaubnis, die gesamte Liturgie in slawischer Sprache zu feiern: Brief vom Juni 880 an den Grafen von Mähren (Jaffé 3319, aaO. 223) unter Berufung auf dieselben Schrifttexte, die jedoch vermehrt waren um Apg 2,11 und 1 Kor 14,4 und unter Berücksichtigung dessen, daß Gott alle Sprachen zu seinem Lob und seiner Herrlichkeit geschaffen hat. Diese Anordnung wurde in einem Brief Johannes' VIII. an Methodius bestätigt: 23. März 881 (Jaffé 3344, aaO. 243–244).

[6] Siehe J. Gaillard, Les sacrements de la foi: RThom 59 (1959) 5–31 und 270–309; L. Villette (vgl. Bibliographie) Bd. II, 17, Anm. 1.

[7] Tract. XXVI in Ev. Ioann. 3: PL 35, 1608.

[8] Vgl. z. B. IV Sent., d. 4, q. 3, a. 2, sol. 2.

[9] IV Sent. d. 1 q. 2, a. 6, q^a 2, ad 3; J. Gaillard, aaO. 276; L. Villette Bd. 1, 233 f.

[10] Siehe J. Gaillard, S. Augustin et les sacrements de la foi. Verbum fidei in Ecclesia Dei: RThom 59 (1959) 664–703; L. Villette, Bd. I, 243–254; Bd. II, 56–57, 71, 75–79, 371. – Im Falle der Taufe der Neugeborenen spielt dieser Glaube der Kirche allein eine Rolle, zusammen mit der Einsetzung und wirksamen Verheißung des Herrn, ohne Beteiligung des persönlichen Glaubens des Neugetauften.

[11] Vgl. Thomas, Sum. theol. III, p. 80, a. 1; in Ev. Ioan. c. 6, lect. 7, n. 2. Daher das berühmte «Crede et manducasti-glaube, und du hast gegessen» des hl. Augustinus, In Ev Ioan. tr. XXV, 12 und XXVI, 11–12: PL 35, 1602 und 1611–12.

[12] Vgl. Lumen gentium, Nr. 28, 1; 34; Presbyterorum Ordinis, Nr. 2, 4; 5, 2 und 3.

[13] Sum. theol. II–II, q. 102, a. 4, ad 3.

[14] Presbyterorum Ordinis 2, mit Zitat von Röm 15,16. In Nr. 4, wo es von dem Priester als Diener des Wortes Gottes spricht, sagt das Dekret: «In der Gemeinschaft der Christen hingegen fordert die Verwaltung der Sakramente die Verkündigung des Wortes, vor allem für diejenigen, die offensichtlich nur wenig von dem, was sie immer wieder tun, verstehen oder glauben; sind doch die Sakramente Geheimnisse des Glaubens, der aus der Predigt hervorgeht und durch die Predigt genährt wird. Das betrifft vor allem den Wortgottesdienst innerhalb der Meßfeier, in der die Verkündigung des Todes und der Auferstehung des Herrn, die Antwort des hörenden Volkes und das Opfer selbst, durch das Christus den Neuen Bund besiegelt hat in seinem Blut und an dem die Gläubigen mit ihren Bitten und durch den Empfang des Sakramentes teilnehmen, unzertrennlich verbunden sind.»

[15] Humbert von Romans (13. Jahrhundert); Bernardin von Siena (15. Jahrhundert), Johannes Eck (16. Jahrhundert)...

[16] Vgl. Thomas, Sum. theol. III, q. 62, a. 6 und unsere Untersuchung Les deux Formes du Pain de vie dans l'Evangile et dans la Tradition: Sacerdoce et laïcat... (Paris 1962) 123–160.

Bibliographische Angaben

[1] Über das Hauptthema: Wort und Sakrament:
G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Bonn 1937,[2] 1940). – Parole de Dieu et Liturgie. Straßburger Kongreß (Paris 1958). – J. Betz, Wort und Sakrament. Versuch einer dogmatischen Verhältnisbestimmung: Verkündigung und Glaube, Festgabe F. X. Arnold (Freiburg 1958) 76–99. – L. Villette, Foi et sacrement. I: Du N. T. à S. Augustin. II: De S. Thomas à K. Barth (Arbeiten des Institut catholique de Paris) (Paris 1959 und 1964) 2 Bde. – Ed. Schillebeeckx, De sacramentele Heilseconomie (Antwerpen 1952); Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu (Paris 1960); Parole et sacrement dans l'Eglise: Lumière et vie, Nr. 46 (1960) 25–45. – O. Semmelroth, Wirkendes Wort (Frankfurt a. M. 1962); Wort und Sakrament, hrsg. v. H. Fries (1966) (= Einteilung der Artikel, welche diese Frage betreffen, in Handbuch theologischer Grundbegriffe). O. Semmelroth, Vom Sinn der Sakramente (Frankfurt 1960); H. Volk, Zur Theologie des Wortes (Münster 1962); H. U. v. Balthasar, Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II (Einsiedeln 1960) 484–513; Th. Seeger, Wort und Sakrament im Gottesdienst der Konfessionen = Koinonia 4 (Essen 1963); K. Rahner, Die Sakramente als Grundfunktionen der Kirche: Handbuch der Pastoraltheologie I, hrsg. von F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber (Freiburg 1964) 323–332; M. Löhrer, Die Feier des Mysteriums der Kirche: Kulttheologie und Liturgie der Kirche: aaO. 287–323; H. R. Schlette, Kommunikation und Sakrament (Freiburg 1959); B. Häring, Gabe und Aufgabe der Sakramente (Salzburg 1962); J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (Meitingen-Freising 1966); K. Rahner, Wort und Eucharistie: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln [5] 1967) 313–355; ders., Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967). H. Manders, Diaphaneitas – Die Durchsichtigkeit der Taufe: Concilium 2 (1967) 82 ff.

[2] Über die Vergegenwärtigungsbedeutung (valeur d'anamnèse) des Kultes des Gottesvolkes:
Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I, 351 f. (Art.: *ἀνάμνησις, ὑπόμνησις*) und Bd. IV, 678 f. (Art.: *μιμνήσκομαι*); N. D. Dahl, *Ἀνάμνησις*: StTh 1 (1948) 69–75; J. Daniélou, Sacramentum futuri (Paris 1950); M. Thurian, L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession (Neuchâtel und Paris 1959); H. Groß, Zur Wurzel ZKR: BZ 4 (1960) 227–237; H. Zirker, Die Kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen (Bonn 1964).

[3] Untersuchungen über die Predigt in der Liturgie (und die Predigt der Liturgie):
J. Leclercq, Le sermon, acte liturgique: MD 8 (1946) 27–46. Die gesamte Nummer 16 derselben Zeitschrift (1948/4) befaßt sich mit unserem Thema. Divo Barsotti, Il mistero cristiano e la Parola di Dio (Florenz 1945); H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienste der Kirche (Köln 1953) (abgedruckt in: Die Zeit der Kirche [Freiburg 1958] Kap. VXII); Parole de Dieu et liturgie, Straßburger Kongreß (Paris 1958); W. Kahles, Glaubensverkündigung aus dem Geiste der Liturgie: ALW 2 (1959–60) 417–454; ders., Parole, Eglise, sacrements dans le Catholicisme et le Protestantisme (Paris 1960); L. Bouyer, Sens de la vie sacerdotale (Tournai 1960) 34 f; J. Wagner, La fonction de la prédication dans la liturgie, und H. Oster, Aujourd'hui s'accomplit le passage de l'Ecriture que vous venez d'entendre = Parole de Dieu et Sacerdoce, Etudes présentées à Mgr J. J. Weber (Paris-Tournai 1962) 179–194 und 195–213. Die Zeitschrift Temi di Predicazione (Neapel).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

YVES CONGAR

Geboren am 13. April 1904 in Sedan (Frankreich), Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität von Paris und in Saulchoir, wurde 1963 Magister der Theologie, war 1931 bis 1954 Professor für Fundamentaltheologie und Ekklesiologie in Saulchoir. Neuere Veröffentlichungen sind: Chrétiens en dialogue (1964) und Jésus Christ, notre Médiateur et notre Seigneur (1965).

Franz Böckle

Vordringliche moraltheologische Themen in der heutigen Predigt

Moralpredigten sind im allgemeinen nicht mehr beliebt; aber die Behandlung moraltheologischer Fragen in der kirchlichen Wortverkündigung ist wohl heute dringlicher denn je. Die kultur- und geistesgeschichtliche Entwicklung hat eine Situation geschaffen, die das verantwortliche menschliche Handeln unter neue Bedingungen stellt. Von dieser Situation müssen wir daher ausgehen, wenn wir die Frage beantworten sollen, welche Themen aus dem Bereich der Sittenlehre für unsere Moralverkündigung besonders aktuell seien.

DIE VERÄNDERTE SITUATION

1. *Ein erstes grundlegendes Charakteristikum* der veränderten Situation läßt sich mit dem Begriff «*Entsakralisierung der Natur*» umschreiben. Damit soll nicht das ganze Phänomen der sogenannten säkularisierten Welt bezeichnet werden, sondern nur ein spezifischer Aspekt, unter dem der heutige Mensch die ihm zuhandene Wirklichkeit erlebt. Wir begegnen doch praktisch in allem, womit wir es in unserem täglichen Leben zu tun haben, nicht unmittelbar der von Gott geschaffenen Naturwirklichkeit, sondern einer vom Menschen bereits geplanten und veränderten Welt. Dieser Tatsache wird sich der Mensch durch die Entwicklung der Naturwissenschaften immer stärker bewußt. Ihren Methoden gelingt es, immer mehr Daten der Wirklichkeit (des Makro- wie des Mikrokosmos) zu durchschauen. Das Durchschaubare ist aber zugleich das Kalkulierbare. Damit können immer mehr zukünftige Tatsachen vorausgesagt und planmäßig herbeigeführt werden. All dies hat die Möglichkeiten für die technische Lenkung und Umgestaltung der Wirklichkeit in einem nie dagewesenen Maße gesteigert. Unsere Generation ist erfüllt von dem Gedanken einer fast unbegrenzten Machbarkeit, der sich in materialistischer Einseitigkeit leicht mit der Utopie der Leidlosigkeit verbindet.[1] Je mehr nun aber die Wirklichkeit durchschaut wird, um so mehr verliert sie ihre Numinositäten und die daraus entstehenden Tabus. Während ein vorrationales Verständnis der Natur dazu neigt, dieselbe zu personalisieren und damit auch zu moralisieren, d.h. die Naturwirklichkeit in eine normierende Beziehung zum Menschen und seinem Verhalten zu setzen, desakralisiert die Wissenschaft die Natur. Der Desakralisierung folgt aber unmittelbar eine «Demoralisierung», d.h. das Außermenschliche als solches erscheint nicht mehr unmittelbar als normierend für die Moral. Es ist dies ein in der Kulturgeschichte gewiß nicht neuer Prozeß, der sich aber in unserem «aufgeklärten» Jahrhundert mit aller Schärfe vollzieht.

In dieser Situation besinnt sich der gläubige Christ auf das Unabdingbare in seinem Weltbild; und da erfährt er, daß ihm gerade der biblische Schöpfungsgedanke die «Nicht-Göttlichkeit» der Welt bezeugt. Der Glaube an Gott den Schöpfer bekennt Gott als den letzten, transzendenten Grund aller erfahrbaren Wirklichkeit. Gerade die Transzendenz, d.h. die absolute Weltüberlegenheit Gottes, gibt die Welt frei für eine uneingeschränkte Erforschung ihrer eigenen Gesetzlichkeit. Gerade im Lichte des Schöpfungsdogmas verliert die Naturwirklichkeit erst recht ihre Numinositäten und Verabsolutierungen und die damit verbundenen Tabus. «Im Lichte der biblischen Botschaft ist die Welt nicht das hoheitsvolle Umgreifende, in dessen prästabilierte Ordnungen der Mensch eingeschlossen ist, sondern sie ist das dem Menschen Zuhandene, gleichsam das Material seiner geschichtlichen Menschwerdung vor Gott und dessen huldvoller Zuwendung in Jesus Christus.»[2]

Das heißt konkret: a) Die totale Abhängigkeit des Menschen von Gott schließt seine freie Eigenverantwortung für die Gestaltung der Welt nicht aus, sondern ein. b) Die vorgegebene Wirklichkeit – selbst des Menschen eigene physiologische Natur – gewinnt nur über die menschliche Person sittliche Bedeutung. Einerseits halten wir zwar daran fest, daß eine Ethik der angeblich rein personalen Beziehung, der bloßen formalen Intersubjektivität von Ich und Du, eine Täuschung sei, die auch vor den Einsichten der Sozialontologie nicht bestehen kann: menschliche Beziehungen sind immer sachbezogen. Aber anderseits gilt ebensosehr, daß es die personalen Beziehungen sind, die dem Sachbezug erst die wahre ethische Bestimmung geben. Der Mensch kann sich nur selbst verwirklichen, wenn er den gesamten Bereich des Geschaffenen in geduldigem Bemühen rationalisiert und humanisiert.

2. *Ein zweites Charakteristikum* unserer Situation liegt im *Bewußtwerden der Geschichtlichkeit* des Men-

schen und der Welt. Es handelt sich dabei um ein recht vielseitiges Phänomen. Es berührt die Ontologie der menschlichen Person. Zur Definition des menschlichen Seins als dem einer leibgeistigen Kreatur gehört auch die Zeit; aus ihr entspringt aber notwendig die Geschichtlichkeit mit all ihren Implikationen. Auf die Bedeutung der Geschichtlichkeit für die Neugestaltung der Moraltheologie wurde in dieser Zeitschrift schon mehrfach hingewiesen. Es sei darum auf die entsprechenden Arbeiten von Walgrave,[3] Lobo,[4] Cox,[5] van Melsen,[6] Dolch[7] und K. Rahner[8] verwiesen. Diese Beiträge zeigen klar, daß sich der Hinweis auf die Geschichtlichkeit bei weitem nicht in der Feststellung erschöpft, jeder Mensch müsse im Kairos der Gegenwart mit dem Erbe der Vergangenheit seine eigene Zukunft bauen. Viel bedeutsamer als dieser individualethische Gesichtspunkt sind vielmehr die sozialethischen und heilsgeschichtlichen Aspekte.

Im Mittelpunkt der großen geistigen Auseinandersetzungen unserer Zeit steht die Frage nach den Gesetzen und Faktoren der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, und im Hintergrund dieser Frage erscheint das Suchen nach einem Sinn der Menschheitsgeschichte überhaupt. Darum wird auch im nächsten Jahrzehnt «ganz gewiß die Eschatologie oder das Verständnis der christlichen Verheißung die Bemühung der besten theologischen Köpfe auf sich ziehen».[9] Auch eine umfassende und radikale Säkularisation der Kultur, wie sie im Westen seit mehr als einem Jahrhundert im Gange ist, vermag die religiösen Vorstellungen nicht einfach auszulöschen. Sie leben – vom religiösen Bewußtsein befreit – in profaner Form als Grundmotive des Verhaltens und als Grundelemente der Sinndeutung des Lebens weiter. Cox hat in seinem Beitrag die entsprechenden eschatologischen Elemente im heutigen Denken aufgezeigt. Dem Christentum fällt die Aufgabe zu, aus seiner besten Tradition heraus die schweifenden Dämonen nihilistischer wie romantischer Apokalyptik zu entlarven. Gleicherweise muß sich die christliche Theologie aber auch kritisch mit den rein innerweltlichen Zukunftsutopien auseinandersetzen. In christlicher Schau reicht der neue Äon in den alten hinein – und überwindet ihn! Diese Verheißung stellt den Gläubigen auf das freie Feld der Verantwortung, im Geiste der Bergpredigt an der Erneuerung der Welt zu arbeiten.

3. Ein drittes Charakteristikum unserer Situation bildet schließlich die Erkenntnis der *kulturgeschichtlichen Variabilität der gesellschaftlichen Verhaltensnormen*. Diese Einsicht ist an sich nicht neu; aber sie wird von der modernen Sozialanthropologie mit besonderen Methoden überprüft und bestätigt. Dies schafft – meist bei Uneingeweihten – den Eindruck einer weitgehenden Auflösung aller Normen. Das ist jedoch ein Irrtum. Während nämlich eine extreme Situationsethik das Individuum in seiner Einmaligkeit in den Mittelpunkt gestellt und den Mut zum Scheitern an den gesellschaftlichen moralischen Normen als besonderen Ausdruck der Freiheit gewertet hat, stellt nun die Kultursoziologie wieder eindeutig fest, daß der Mensch auf gültige gesellschaftliche Normen angewiesen ist, soll er überhaupt überleben. Wie immer diese These von den verschiedenen Schulen begründet wird, über ihre Gültigkeit sind sich alle einig. Verbindliche Verhaltensnormen haben für das menschliche Gemeinschaftsleben eine vitale Funktion: sie sichern und entlasten den Menschen und bedingen weitgehend seine menschliche Freiheit. Diese universelle Funktion läßt nun allerdings eine relativ große Variabilität der konkreten Normen zu. Das heißt, die Sicherung, Entlastung und Befreiung des Menschen kann durch sehr verschiedene Normsysteme sinnvoll erreicht werden. Die Zahl der Gegebenheiten, die in allen Kulturen auf gleiche Weise vernünftig geregelt werden, ist tatsächlich gering. Gewiß wirkt dabei (gemessen an unserer Einsicht) nicht überall die gleich hohe Auffassung von der Freiheit und Würde des Menschen normierend. Doch eine gesunde Weiterentwicklung der Normen unterliegt in einem bestimmten Kulturbereich einer Reihe von Faktoren und Gesetzen, und es scheint eine sehr wichtige Aufgabe der christlichen Ethik zu sein, sich mit diesen Gesetzmäßigkeiten vertraut zu machen, damit es ihr und ihren Boten gelingt, christliche Grundüberzeugungen von der Würde des Menschen einer bestimmten Gesellschaft als *deren ureigene* Maximen einzustiften. Es ist höchste Zeit, daß sich die Moraltheologie nicht mehr allein und auch nicht mehr vornehmlich mit der individualethischen Frage plagt, wie weit der einzelne Christ in seinem Handeln erlaubterweise gehen dürfe, oder was er zu seiner eigenen Vollkommenheit tun solle. Die Aufgabe der christlichen Morallehre liegt in der kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Vorstellungen und Normen einer jeden Zeit und Kultur.

DIE WICHTIGSTEN THEMEN

Aus der dargestellten Situation ergibt sich eine deutliche Vordringlichkeit für Themen aus dem

Bereich der fundamentalen Ethik (Prinzipienlehre). Brennende praktische Fragen sollen soweit möglich im Zusammenhang und zur Illustration dieser Themen behandelt werden. An fundamentalen Fragen sind dringend:

1. Die Wandelbarkeit der Moral

DAS PROBLEM: Selbst aufgeschlossene Katholiken, die in konkreten sittlichen Fragen eine Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre durchaus begrüßen, können doch nur schwer verstehen, wie die Kirche ihr Urteil in sittlichen Fragen so weit ändern kann, daß etwas, was bisher als schwere Sünde galt, dies nun plötzlich nicht mehr sein soll. Manche empfinden diese Schwierigkeit schon bei der Änderung rein positiver Vorschriften (Verbot der Leichenverbrennung, Nüchternheitsgebot u.a.m.). Das Verstehen fällt ihnen erst doppelt schwer, wenn bestimmte Verhaltensweisen, die bisher als *innerlich schlecht* und darum unter allen Umständen als verboten galten, auf einmal anders beurteilt werden (z. B. Methoden der Empfängnisregelung). Es handelt sich dabei bei solchen Katholiken – dies sei eigens betont – nicht so sehr um die Einsicht in die sachliche Richtigkeit einer neuen Ansicht. Diese Ansicht kann bei vielen Gläubigen schon länger vorhanden sein; ja manche haben sich sogar in ihrem persönlichen sittlichen Urteil bereits aus einer offiziellen Ansicht emanzipiert. Sie richten sich aber in ihrer kirchlich-sakramentalen Praxis weiterhin nach der bisher verkündeten Meinung. Eine autoritative Gewissensbildung im Beichtunterricht wirkt hier eben oft bestimmend für das ganze Leben. Die Kirche steht bei diesen Menschen wie ein Archetyp, der für die Stabilität der Ordnung und Sitte zu sorgen hat. Bei der Änderung von Normen, die, vielleicht gerade weil sie nicht leicht einsehbar waren, mit um so mehr Autoritätsanspruch verkündet wurden, wird deshalb unwillkürlich an der Autorität der Kirche gerüttelt. Das spüren nicht nur die Autoritätsträger selbst schmerzlich, das spüren auch unsere Gläubigen mit einem feinen Instinkt. *Und hier liegt das Problem!*

GRUNDSÄTZLICHE ÜBERLEGUNGEN müssen sich also mit der Lehrfunktion der Kirche in Sittenfragen beschäftigen. Es muß dem Gläubigen gezeigt werden, welche Aufgabe der Kirche bei der Ausgestaltung und Verkündigung konkreter sittlicher Normen zukommt. Die Kirche hat den Auftrag, in ihrem Leben und in ihrer Lehre den Geist Christi, das Wissen um die menschliche Würde und die befreiende Kraft des Evangeliums zu bewahren. Aus ihrem Glaubensverständnis heraus muß sie in ständigem Blick auf das Zeugnis der Schrift das Liebesgebot immer wieder neu auf das Leben der Menschen in den verschiedenen Stufen kultureller Entwicklung hin auslegen und konkretisieren. Das aber kann nur geschehen, wenn sie das jeweils mögliche Welt- und Selbstverständnis des Menschen bei ihren Urteilsbildungen mitberücksichtigt. Anders ist eine *konkrete* Interpretation des Sittengesetzes gar nicht möglich. Denn echte Verpflichtungen können auch dann entstehen, wenn sie nicht universal gültig sind, d.h. nicht für jeden Menschen jeder Zeit gleichermaßen Geltung haben.

Die urkirchliche Parainese, wie sie uns in den Lesungen der Sonntagsliturgie oft begegnet, bietet dazu treffende Modelle. Die Mitte der urkirchlichen Verkündigung bildet die Botschaft vom gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Herrn. Die daran anknüpfenden sittlichen Weisungen haben weitgehend modelltypische Bedeutung.[10] Sie wollen den jungen Gemeinden und dem einzelnen Christen zeigen, welche konkreten Ansprüche ein Leben aus dem Glauben und aus der Liebe in der geschichtlichen Umwelt an sie stellt. Es handelt sich bei vielen Mahnungen und Weisungen (z. B. bei den Haustafeln) um eine Ausdeutung und Anwendung des Liebesgebotes auf das Leben in den kulturgeschichtlich gewachsenen Institutionen der damaligen Welt. Die menschliche Rechtsordnung (Familien- und Eherecht, die Stellung der Frau) und die gesellschaftlichen Institutionen (Sklaverei, Todesstrafe, Kriegsdienst) werden in ihrer faktischen Gegebenheit *respektiert*, d.h. aber *noch lange nicht christlich garantiert*. Vielmehr werden die Gläubigen angewiesen, wie sie aus dem Glauben an den auferstandenen Herrn diese Institutionen in einem neuen Geist verstehen sollen. Und damit wird der Keim zu einer inneren Wandlung gelegt, die auf die Dauer mehr zur Umformung der Institutionen beitragen konnte, als dies wohl eine gewaltsame Revolution vermocht hätte. So wurde beispielsweise durch die Verkündigung der christlichen Botschaft Sinnerfüllung und Ausschließlichkeit der Monogamie in der Geschichte des Abendlandes immer mehr ausgeprägt.[11]

Die Tatsache, daß dieser Prozeß von Einseitigkeiten, Übertreibungen und nachträglichen Korrekturen in der konkreten Lehre und ihrer Verkündigung begleitet war, spricht nicht dagegen, sondern bestätigt nur, was wir geradezu zeigen möchten. Darum muß das biblische Modell durch den

Hinweis auf typische Normentwicklungen in der Geschichte der christlichen Moral ergänzt werden. Beispiele liefert die Sozial- und Wirtschaftsethik mit der Behandlung und Funktion des Eigentums, mit dem Verhältnis zu den Armen, etwa in der Interpretation des Satzes «Arme habt ihr allezeit bei euch», oder mit der Zinsfrage.[12] Ebenso typisch ist die Entwicklung der Sexualmoral:[13] Augustinus entfaltet seine Sexualethik deutlich aus einer doppelten Frontstellung gegen die Manichäer und gegen die Pelagianer. Darum bejaht er, nicht ohne Anleihen beim stoischen Apatheia-Ideal, die vollkommene Selbstbeherrschung, ja die völlige Sublimierung der geschlechtlichen Triebregung durch die im Sakrament geheiligte Liebe. Nur da, wo die Sexualität eine Dienstfunktion hat, also zur Zeugung und zur treuen Pflichtleistung in der Ehe, kann die Geschlechtslust nach Augustinus als unvermeidbar toleriert werden. Niemand wird heute mehr den hier festgelegten Dualismus predigen wollen. Trotzdem war Augustinus *für seine damalige Zeit* und ihr Verständnis der Sexualität ein zeitgemäßer und in diesem Sinn wahrer Künder christlicher Existenz. Gleiches müßte von der Sexualität der Hochscholastik gesagt werden, die sich alle Mühe gab, den augustinischen Dualismus auszugleichen. Dafür hat sie ihre sexualethischen Normen ganz mit der damals zeitgemäßen ulpianischen Naturrechtslehre verknüpft. Ähnliches gilt für die Sexualethik des 17. und 18. Jahrhunderts. In allen Fällen ist die Ausdeutung der christlichen Existenz in konkreten Lebensfragen, d.h. der Aufweis, welche Konsequenzen sich aus der christlichen Überzeugung vom Wert, von der Berufung und von der Würde der menschlichen Person für das konkrete sittliche Verhalten ergeben, in starkem Maße abhängig von kulturgeschichtlich bedingten (epochalen) Einsichten des Menschen in die entsprechenden Sachfragen. Solange man sich z.B. über die Zeugungsbiologie kein klares Bild machen konnte, wirkte die damalige Vorstellung auch maßgebend auf die sogenannte «metaphysische» Interpretation der Sexualität.

PRAKTISCH ließe sich nun auf diesem Hintergrund Kontinuität und Wandlung in der Ehelehre der letzten fünfzig Jahre sehr schön aufzeigen. Casti Connubii war in seiner Gesamtheit ein dringend notwendiges und auch ein aufgeschlossenes Lehrdokument. Gegenüber einer schreienden Propaganda für einen weitgehenden Libertinismus im Bereich der sexuellen Beziehungen mußte die Heilskraft monogamer Ehe als ein Zentralpunkt der christlichen Verkündigung herausgestellt werden. Ebenso war es richtig, vor einer willkürlichen und rein technisch berechnenden Manipulation der geschlechtlichen Beziehungen zu warnen, weil sie – auch heute noch – nicht geringe Gefahren für die persönliche Liebe der Gatten birgt. Inzwischen wurde aber erkannt, daß dies nicht in jedem Fall so sein *muß*. *Das Prinzip selbstloser und wahrer Liebe*, das allein das letzte Maß auch im Bereich der Sexualität bestimmt, *ist geblieben* und muß weiter Richtschnur bleiben. Seine Applikation erlaubt aber bedeutende Modifikationen durch entsprechende Einsichten in die konkrete Wirklichkeit. In diesem Prozeß immer neuer Applikation christlicher Existenz auf das konkrete Leben ist zwar jeder Gläubige engagiert, aber zugleich als isoliert Einzelner auch vielfach überfordert. Hier zeigt sich eine ganz neue Seite der Notwendigkeit einer kirchlich institutionalisierten Wahrheitsfindung im Bereich praktischer Verhaltensnormen. Doch dies geht über unsere Thematik bereits hinaus.

2. Die Vorläufigkeit der Moral

DAS PROBLEM: Die radikalen Forderungen der Bergpredigt waren für die christliche Verkündigung aller Zeiten ein schwieriges Thema. Der Gefahr einer utopisch-schwärmerischen Interpretation stand die nicht geringere der Verharmlosung durch Anpassung an die bürgerliche Moral zur Seite. Schwärmer wie Anpasser haben im Laufe der Kirchengeschichte ihre Namen gewechselt. Das Problem ist indes das gleiche geblieben. Und es gibt dafür wohl auch keine systematische Patentlösung: Weder eine Zwei-Stände-Moral, die den christlichen Mittelstand auf den Dekalog verpflichtete und die Bergpredigt den speziellen Heiligen reserviert, noch die Dialektik der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, noch die Synthetisierung von Natur und Gnade, von Gerechtigkeit (Naturrecht) und Liebe bringen eine adäquate Lösung für die christliche Existenz. «Neutestamentliche Ethik ist mit gutem Grund letztlich nicht systematisierbar.»[14] Das Ringen um entscheidende Fragen der Sozialethik oder der politischen Parainese in der Pastoralkonstitution des II. Vat. Konzils zeigt dies recht deutlich.

GRUNDSÄTZLICH ist darum in diesem Zusammenhang die Einsicht zu wecken in die heilsgeschichtliche Spannung der christlichen Existenz. Nicht nur der einzelne Gläubige, sondern die Kirche als ganze, das neutestamentliche Gottesvolk, pilgert

zwischen Anfangs- und Enderlösung. Auf dieser Wanderschaft steht die Kirche nicht einfach der Welt gegenüber, sondern sie ist zunächst einmal selbst Teil dieser Welt. Sie steht in Solidarität mit der Welt, mit ihrer Ratlosigkeit und ihrer Not. Dann freilich ist die Kirche auch beauftragt, «Salz der Erde», «Licht der Welt» zu sein. Sie hat mit dem Zeugnis des Evangeliums immer wieder die herrschende Gesellschaftsmoral in Frage zu stellen. Aber sie darf dabei niemals den Anschein erwecken, als ob sie selbst an der Situation der Welt unschuldig wäre. «Die Situation, in der sich die Welt befindet, ist wesentlich das Ergebnis innerchristlicher Leistung und innerchristlicher Schuld» (W. Dirks). Und sie darf des weiteren nicht tun, als ob sie für jedes Problem eine fixfertige Lösung bereit hätte. Wir müssen uns lösen von jener zu eng dimensionierten Moral, für die es keine objektiven Verstrikkungen gibt, die vielmehr für jede Situation generell eine erlaubte und eine unerlaubte, eine richtige und eine falsche Lösung angeben kann. Zu vielen, ja gerade zu besonders folgereichen und deshalb schwerwiegenden Entscheidungen auf dem Gebiet der Politik, der Wirtschaft und Forschung kann es oft nur eine vorläufige, eine unter anderen mögliche Antwort aus dem Geist Christi geben.

PRAKTISCH könnte dies besonders deutlich an der Problematik von Krieg und Frieden aufgewiesen werden. Die weltweite, heute die gesamte menschliche Existenz betreffende Bedeutung des Friedens ist eklatant. Das kirchliche Engagement, besonders das der Päpste der letzten hundert Jahre, für den Frieden hat in «*Pacem in terris*», «*Gaudium et spes*» und «*Populorum progressio*» seinen Höhepunkt erreicht und wird durch den persönlichen Einsatz des gegenwärtig regierenden Papstes (Rede vor der UNO, Vietnamkonflikt u.a.m.) sinnfällig unterstrichen. Trotzdem findet das Thema «Frieden» kaum Niederschlag in der Predigt, und das sicher nicht darum, weil die Wichtigkeit des Friedens unterschätzt würde. Der Grund dafür scheint vielmehr zu sein, daß man als Adressaten kirchlicher Friedensappelle ausschließlich die Politiker und Staatsmänner betrachtet, nicht aber das ganze Volk. Frieden zu machen ist Sache «derer da oben». Der «kleine Mann», der wohl innerlich kirchlichen Friedensbotschaften zustimmt, fühlt sich dennoch nicht von ihnen betroffen, da er keine praktische Möglichkeit sieht, zu ihrer Verwirklichung beizutragen. Er hat darum auch angesichts von Krieg und Kriegsgefahr kein Schuldbewußtsein oder allenfalls nur so weit, als er «nicht genug gebetet hat» für den Frieden. Diese Meinung hat im Grunde auch der Priester. Daher vermeidet er die Friedenspredigt und begnügt sich mit dem Gebetsaufruf.

Diese Haltung ist verhängnisvoll: Sie ist Mitursache für den Unfrieden! Die Passivität des Volkes liefert dieses jeder Meinungsmache, jedem (gesteuerten) Vorurteil in Konfliktsfällen aus. Es gilt das Bewußtsein zu wecken, daß das ganze Volk für die Weltsituation mitverantwortlich ist. Politiker sind weitgehend Produkte ihres Volkes. Politiker sind abhängig von der öffentlichen Meinung! Es muß in der breiten Masse ein Klima des Friedens geschaffen werden, das dem fried-fertigen Politiker die Möglichkeit gibt zu unpopulären, aber vom Frieden her notwendigen Entscheidungen, und das den böswilligen oder unfähigen Politiker an friedensgefährdenden Handlungen hindert!

Die Friedenspredigt darf daher nicht inhaltlich auf die Problematik des «gerechten Krieges» beschränkt bleiben. Sie darf sich nicht mit einer Kasuistik der Mittel begnügen oder mit einer theoretischen Erörterung darüber, unter welchen einschränkenden Bedingungen Verteidigen erlaubt sei. Zumindest wird der Prediger unter Hinweis auf die veränderte Situation des Atomzeitalters Kriegsdienstverweigerung als *eine* echte Möglichkeit christlicher Gewissensentscheidung darstellen müssen, besonders dort, wo statt Waffendienst konstruktiver Friedensdienst – etwa als Entwicklungshilfe – von Staats wegen möglich ist (*Vgl. Gaudium et Spes*, Nr. 78).

Die Hauptaufgabe der Predigt indes ist, zum Bewußtsein zu bringen, daß Kriege nicht vom Himmel fallen. Kriege sind keine Naturkatastrophen! Sie werden von Menschen gemacht. Die Predigt wird erklären müssen, daß die Schuld an einem Krieg kaum genau zu lokalisieren ist, daß sie aber weiter reicht und mehr Menschen betrifft, als eine vordergründige Betrachtung offenbar macht. Die Predigt muß die Ursachen der Kriege nennen: Hunger und Krankheit, wirtschaftliches Elend, soziale Ungerechtigkeit, Ausbeutung und Unterdrückung, Kolonialismus, Rassendiskriminierung, National- und Gruppenegoismus, weltanschauliche und ideologische Zäune und Vorurteile, schließlich Ehrgeiz und Machtstreben. An der Beseitigung dieser Kriegsursachen mitzuwirken, ist Sache aller. Sich jeglicher Mitwirkung zu entziehen, heißt am Unfrieden der Welt mitschuldig werden. Die Möglichkeiten des Einsatzes sind vielfältig und individuell unterschiedlich. Sie reichen vom bescheidenen Schaffen eines Friedens-

klimas in nächster persönlicher Umgebung über praktischen Friedensdienst (soziales Jahr; Entwicklungshilfe) oder Übernahme politischer Verantwortung bis hin zu unblutigem oder blutigem Zeugnis (politischer Protest; Weigerung der Mitwirkung an offenkundig ungerechter Gewalt unter persönlichen Nachteilen usw.). Entsprechend vielfältig und gestuft ist die Möglichkeit, schuldig zu werden. Sie beginnt nicht erst beim Kriegsverbrechen. Beispielsweise sollte jedem Christen selbstverständlich sein, daß ein *grundsätzliches* Nein zur Entwicklungshilfe oder anderweitigen Verantwortung für Menschen anderer Völker mit christlichem Glauben schlechterdings unvereinbar sein dürfte.

Ferner muß das qualitative Novum eines Krieges im Atomzeitalter aufgezeigt werden. Atomarer Krieg mit Millionen von Toten besteht als konkrete Möglichkeit so lange, bis die feindlichen Machtblöcke aufgelöst, die nationalstaatliche Souveränität relativiert, ja bis die Menschheit eins geworden ist. Die Schaffung dieses Weltfriedens stellt alle anderen politischen Probleme, wie zum Beispiel Grenzfragen zwischen Nationalstaaten, Probleme nationaler Minderheiten oder gruppenpolitische (auch konfessionelle!) Sonderinteressen hintan, oder besser: ordnet sie dem großen Programm des Weltfriedens ein und verleiht ihnen so nicht selten auch einen anderen Akzent. Politische Einzelentscheidungen, zum Beispiel auch die Entscheidung bei einer politischen Wahl, müssen im Licht des Weltfriedens getroffen werden. Der Weltfriede erfordert große Opfer-, Verzichts- und Kompromißbereitschaft von allen.

Endlich wird der Prediger den Zusammenhang und doch auch wieder den Unterschied von Weltfrieden und Frieden Christi herausstellen. Politischer Friede darf nicht als pelagianische Selbsterlösung verstanden werden. Das berechtigt den Christen aber nicht zur Emigration aus der Welt. Der Friede Christi, der zwar in seiner Vollendung noch aussteht, wirkt schon in die Gegenwart hinein. Der Indikativ von Gottes Heils- (oder Friedens-) zusage fordert notwendig den Imperativ. Der dem erlösten Menschen geschenkte Friede Christi verlangt nach innerweltlicher Auswirkung. Politischer Weltfriede ist nicht identisch mit dem Frieden Gottes, aber er hat etwas mit ihm zu tun.

3. Die Entprivatisierung der Moral

DAS PROBLEM: Verschiedene Gründe haben die katholische Moraltheologie lange Zeit vorwiegend bei der Individualethik festgehalten. Unter ihnen hat wohl die Bestimmung des Trienter Konzils, wonach der Pönitent alle seine schweren Sünden nach Art und Zahl zu bekennen habe (DS 1707), die Moraltheologie besonders stark auf den individuellen Gewissensbereich abgedrängt. Daneben wies allerdings auch der geistesgeschichtliche Individualismus in die gleiche Richtung. Die Entwicklung innerhalb der Reformationskirchen zeigt ja entsprechende Parallelen. Wie man im Pietismus für das Individuum nach dem gnädigen Gott fragte, so stellte man in der katholischen Seelsorge die Gretchen-Frage, wieweit der Einzelne gehen dürfe, um sein Heil nicht durch eine Todsünde zu gefährden. Damit soll nicht der Eindruck erweckt werden, als hätten sich die Kirchen früher überhaupt nicht um sozialethische und sozialpolitische Fragen gekümmert; aber die Thematik der Moraltheologie konzentrierte sich doch zweifellos auf das Verhalten des Einzelnen gegenüber Gott, dem Nächsten und sich selbst. Damit kam aber wohl der Auftrag der christlichen Sittenlehre an der Ausgestaltung und Weiterentwicklung der gesellschaftlichen Moral zu kurz. Es ist genau das Problem, das vorhin im Zusammenhang mit der Predigt über unsere Verantwortung für den Frieden bereits praktisch zur Sprache kam. Dementsprechend muß noch viel mehr die Verantwortung der Christen an der Gestaltung unseres gesellschaftlichen und politischen Lebens wachgerufen werden. Damit ist – dies sei ausdrücklich betont – weder ein «Kreuzzug der braven Christen» noch ein «Bekehrungsversuch der bösen Welt» gemeint. Es geht vielmehr um eine engagierte und kritisch-konstruktive Mitarbeit der Christen an der Lösung brennender Probleme der Weltwirtschaft, der Wissenschaft und der Technik. Darüber müssen alle informiert, dafür die Befähigten engagiert werden.

GRUNDSÄTZLICH ist darum in der Predigt immer wieder zu zeigen, daß und in welcher Weise das Evangelium eine Heilsbotschaft für die Welt, im besten Sinne eine soziale Botschaft sein soll. Das hat nichts zu tun mit einer Vereinnahmung der Bibel für ein kollektivistisches Denken. Das Zeugnis der Bibel läßt sich für keine bestimmte Gesellschaftstheorie gewinnen. Man kann weder dem Individualismus noch dem Kollektivismus einen biblischen Vorspann geben. Das versteht sich eigentlich von selbst, wenn man bedenkt, daß der Mensch sowohl im individualistischen wie im kollektivistischen Denken letztlich aus der Theonomie herausgerissen wird. Gleichwohl steht fest,

daß im Alten und im Neuen Testament die Heilsbotschaft gemeinschaftsbezogen ist. Die Heilsgeschichte ist die Geschichte des Volkes Gottes, das sich im Neuen Bund zur Menschheitsfamilie weitet.

Weiter oben wurde bereits darauf hingewiesen, in welcher Weise dieser Tatsache in der urkirchlichen Predigt Rechnung getragen wurde: Man hat nicht etwa im Namen Christi konkrete politische Programme verkündet, aber man hat mit der Verkündigung vom gleichen Wert und von der gleichen Würde jedes Menschen «in Christus» und der darauf gründenden Bruderliebe ein neues Kriterium und einen machtvollen Impuls beigesteuert zur allmählichen Umgestaltung der Gesellschaft. Daß dieses Kriterium oft genug von den Christen selbst nicht ernst genommen wurde, oder daß seine konkreten gesellschaftlichen Konsequenzen verkannt wurden, läßt zwar manche bittere Vorwürfe der Atheisten verstehen, ändert aber nichts an der Tatsache, daß sich das Evangelium in seiner befreienden Kraft trotzdem immer intensiver durchgesetzt hat. Es ist bisher keiner Philosophie gelungen, den ewigen und unendlichen Wert der menschlichen Person positiv zu begründen. Allein die Offenbarung, daß der unendliche Gott den einzelnen Menschen unendlich liebt, garantiert dem Christen seine Erkenntnis von der Würde des Menschen. Das ist ein Reichtum, der eine schwere Verantwortung birgt und nach einem sozialpolitischen Engagement ruft.

PRAKTISCH stellt diese Thematik wohl an den Prediger die größten Anforderungen. Gerade die Tatsache, daß die christliche Lehre für unsere gesellschaftlichen Probleme keine fixfertigen Lösungen bietet, verlangt vom Prediger Zurückhaltung. Geist und Botschaft Christi lassen in vielen praktischen Fragen verschiedene Lösungen zu. Andererseits darf aber der Prediger um dieser Schwierigkeit willen sich nicht um die heißen Eisen herumdrücken. Er darf und soll eben zugeben, daß man in dieser oder jener Frage sachlich verschiedener Meinung sein kann. Er wird sich deshalb aber nicht weniger um eine grundsätzliche Beleuchtung der verschiedenen möglichen Lösungen aus dem Geiste Christi bemühen und eventuell auch einige Maximen als Entscheidungshilfen entwickeln. Und wenn er seine Ansicht nicht als absolut und allein maßgebend ausgibt, warum soll er nicht auch einmal ein persönliches Zeugnis abgeben, das er vielleicht nicht in allem streng rational zu beweisen vermag, das er aber als echtes Zeugnis seiner Überzeugung, seines Glaubenssinnes, der Gemeinde vermittelt? Wenn er sich damit zum Anwalt der Schwachen macht, wer könnte ihm das verübeln? Oft ist es schon genug, wenn eine verborgene Not aufgedeckt oder eine offenkundige Wunde am Sozialkörper deutlich gemacht wird, verbunden mit einigen praktischen Vorschlägen und einem dringenden Aufruf zur Hilfe. Ist nicht «*Populorum progressio*» dafür das beste Beispiel? Hier ist vom höchsten Lehramt ein neuer Stil entwickelt worden, der auch den Predigern den *Weg von der doktrinären Belehrung zum Zeugnis* weist.

Neben den sozusagen typischen Problemen der Sozialethik gibt es heute aber auch eine Reihe von Fragen, die bisher meist individualethisch angegangen wurden und gerade so kaum überzeugend beantwortet werden konnten. Als Beispiel sei auf die Frage der genetischen Manipulation verwiesen. Man kann dieses heute viel diskutierte Problem von der Frage der Erlaubtheit der einzelnen geplanten Eingriffe her beurteilen. Also etwa von der Frage, ob es einem Forscher erlaubt sei, dieses oder jenes Experiment zu machen. Auf solche Fragen wird man ohne Rückgriff auf allerhand ungeklärte Voraussetzungen kaum eine befriedigende Antwort geben können. Man wird zudem mit dieser Antwort nichts am Gang der Dinge hindern oder ändern. Man kann aber den ganzen Fragenkomplex auch unter dem sozialethischen Aspekt betrachten. Man kann z. B. fragen, unter welchen Bedingungen die sogenannten Menschenmacher überhaupt zu ihrem gewünschten Effekt kommen können. Vielleicht erfordert die praktische Durchführung ihrer Planung so gewaltige Veränderungen der gesellschaftlichen Substrukturen, daß ein Erfolg nur um den Preis der individuellen Freiheit (z. B. in einer Diktatur) möglich erscheint. Damit ist zwar über die Erlaubtheit des einzelnen Eingriffs noch nichts ausgesagt; aber es ist für jeden, der sich mit dieser Frage beschäftigt, der Hinweis gegeben, daß es bei solchen Problemen nicht genügt, nur von der technischen Machbarkeit auszugehen, daß vielmehr die gesamtmenschlichen und sozialen Implikationen von allen Beteiligten genauestens mit in Rechnung gesetzt werden müssen. Hier liegt heute eine wichtige Funktion der Theologie und ihrer Verkündigung: sie hat sich *nicht* so sehr den *konkreten Einzelschritten* zuzuwenden (die sie oft gar nicht adäquat beurteilen kann), sie hat dafür *um so mehr* den Blick zu schärfen für *die gesamtmenschlichen Konsequenzen* verlockender Prognosen. Das Urteil für die einzelnen Schritte und Möglichkeiten müssen wir dann vielmehr dem wachen Gewissen der sachlich informierten Fachleute überlassen.

Damit ist bei weitem nicht alles gesagt, was zum Problem der Manipulation zu sagen wäre. Die Frage sollte ja hier auch nur als Beispiel dienen für die allerdings entscheidende Tatsache, daß wir Christen uns nicht in unglaubhaften Diskussionen um Details verlieren dürfen. Statt dessen sollten wir jede Gelegenheit benützen, um im offenen Gespräch mit allen Gutwilligen die sozialen Aspekte jeder Frage ehrlich zu besprechen. Wir würden dann bestimmt mehr erreichen. Dazu müssen aber die Prediger in entscheidendem Maße mithelfen.

[1] Vgl. D. von Oppen: Zeitschr. Ev. Ethik (1965) IV, 242f.
[2] J. B. Metz, Weltverständnis i. Glauben (Mainz 1965) 53.
[3] Moral und Entwicklung, Concilium 1 (1965) V.
[4] Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral: Concilium 3 (1967) V.
[5] Christliche Verheißung und Evolution: Concilium 3 (1967) VI/VII.
[6] Naturrecht und Evolution; ebd.
[7] Sünde und Evolution: ebd.
[8] Erbsünde und Evolution: ebd.
[9] H. Cox: Concilium 3 (1967) VI/VII, 446.
[10] Vgl. J. Blank, Zum Problem ethischer Normen im NT: Concilium 3 (1967) V, 361.
[11] Vgl. D. S. Bailey, Mann und Frau im christlichen Denken (Stuttgart 1963) – O. Rousseau, Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen: Concilium 3 (1967) IV. Vgl. die Dokumentation in diesem Heft.
[12] Vgl. J. T. Noonan, Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers: Diakonia 1 (1966) II, 79–106.
[13] Vgl. F. Böckle, Sexualität und sittliche Norm: St. Zeit. 180 (Okt. 1967) 247–267.
[14] J. Blank aaO. 357.

FRANZ BÖCKLE

Geboren am 18. April 1921 in Glarus (Schweiz), 1945 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar in Chur, am Angelicum in Rom und an der Universität München, doktorierte 1952 in Theologie, ist Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn. Neuere Veröffentlichungen: Grundbegriffe der Moral (Aschaffenburg 1966), Das Naturrecht im Disput (Düsseldorf 1966). Er arbeitet mit an: LThK, Diakonia und Catholica.

Helmut Gollwitzer

Theologische Vorüberlegungen zur Predigt von der «Erlösung» heute

I. DIE REICHWEITE DES CHRISTLICHEN VERSÖHNUNGSBEGRIFFES

Inmitten aller Uneinigkeit über Wert und Kern der christlichen Botschaft gibt es zwischen Christen und Nichtchristen, Gläubigen und Ungläubigen, Bekennern und Bestreitern des christlichen Glaubens, auch zwischen den verschiedenen christlichen Denominationen und theologischen Richtungen eine bemerkenswerte Übereinstimmung: sie sind sich alle darin einig, daß Christen Menschen der Versöhnung zu sein haben. Wer sich ein Christ nennt – zu welcher christlichen Richtung er sich auch halten möge – gibt damit den übrigen Menschen das Recht, von ihm zu erwarten, er werde sich für die Versöhnung zwischen den Menschen einsetzen. Dabei ist «Versöhnung» zunächst in jenem weiten Sinne (auch im deutschen Wort «Versöhnung» ist die Herkunft von «Sühnen» für uns nicht mehr so deutlich) von reconciliatio gemeint. Wo Versöhnung geschieht, wird ein Riß überbrückt, ein Streit beigelegt; Streitende werden aus dem Gegeneinander zum Miteinander, zum Zusammenwirken gebracht. Es besteht Einigkeit darüber, daß Herstellung solchen Friedens das Ziel christlicher Bemühung sein muß.

Einigkeit besteht auch noch darüber, daß diese Verpflichtung *jedem* Menschen gegenüber besteht, daß sie sich auf *alle* Menschen richtet. Wir finden, daß christliche Gruppen ihrem eigenen Wesen untreu werden, wenn sie die Bemühung um Versöhnung auf ihren kleinen Kreis beschränken oder bestimmte Menschen oder Menschen-Gruppen grundsätzlich von ihr ausklammern.

Diese Einigkeit über dieses eine Moment des Christlichen ist unabhängig von seiner Bejahung oder Verwerfung. Daß ein Christ ein versöhnender Mensch ist, falls er wirklich ein Christ ist – das ist für Nietzsche ein Grund zur Kritik, für den Faschismus ein Grund zur Bekämpfung des Christentums, für «moderne» Richtungen in der Theologie[1] eine Gelegenheit, dieses Moment als den Kern der christlichen Botschaft auszugeben, auf den ihr ganzer Inhalt sich reduzieren ließe, zugleich als Kriterium für das, was an der christlichen Tradition wesentlich ist, und als Garantie für die Identität mit dieser Tradition.

Daß dieser Kern allgemein als schön und bejahenswert einleuchte, scheint selbstverständlich. Dieser Anschein schwindet aber z. B. unter der

Kritik Nietzsches, die sich besonders auf die Universalität bezieht, die doch untrennbar vom christlichen Liebesgedanken ist. Daß er bejahenswert sei, schien evident, und von dieser Evidenz lebt das Pathos, mit dem heute der Begriff «human» verwendet wird. Aber diese Evidenz ist Schein. Wert wie Praktizierbarkeit des christlichen Lebensideals der Versöhnung ist durchaus umstritten und bestreitbar, bedarf also der Begründung. Der christlichen Universalität hat Nietzsche die Zucht der Elite entgegengesetzt; entgegen dem christlichen Lobpreis der Versöhnungsbereitschaft erhob Lenin die Unversöhnlichkeit zur Tugend des revolutionären Kämpfers. Hat Moltke gesagt, der ewige Friede sei nur ein Traum, und nicht einmal ein schöner, so trifft dies eben das christliche Leitbild einer Menschheit, die vom Prinzip der Versöhnung beherrscht ist. Worüber man hinsichtlich des Christentums einig ist, ruft, sobald man aus dem bloß erbaulichen in ein verbindliches Verhältnis dazu tritt, einen Rattenschwanz von Fragen hervor: mag unbestritten sein, daß es ab und zu erfreulich ist, wenn Streitende sich versöhnen – berechtigt dies dazu, Versöhnung so zum Lebensprinzip zu erheben, wie es im Christentum geschieht? Ist die Universalität uneingeschränkt zu verstehen? Muß es nicht Grenzen geben, jenseits derer Versöhnung nicht mehr angestrebt werden kann und darf – Grenzen, die durch Artverschiedenheit, durch Minderwertigkeit oder durch große Verschuldung gezogen werden? Als die Bolschewiki 1917 mit ihrem ersten Funkspruch «An Alle!» der Menschheit den Anbruch einer neuen Ära verkündeten, meinte dieses «Alle» nicht alle Menschen in gleicher Weise; es sollte freundlich allen Unterdrückten, drohend allen Unterdrückern gelten. Gegen die Schrankenlosigkeit des *christlichen* «An Alle»[2] erheben sich protestierend alle dadurch bedrohten rassisch, politisch, religiös und moralisch qualifizierten Differenzen der Menschheit. Ihre Gründe verdunkeln für viele nicht nur die Praktizierbarkeit, sondern auch die Schönheit des christlichen Ideals.

Aber auch der Gedanke an die Praktizierung zerstört den Anschein selbstverständlicher Evidenz. Hat das Ideal Aussicht auf Verwirklichung? Stehen ihm nicht unüberwindliche Kräfte und Gründe, unüberwindliche Gegensätze entgegen? Wo fände es in der Realität eine Verheißung? Wer hätte dafür ausreichende Kraft? Und schließlich: Wer hätte dafür ausreichende Freude? Denn auch dies ist doch deutlich: An die Praktizierung müßte sich einer, der den christlichen Namen verdient, nicht widerwillig und seufzend, sondern freudig machen. Bemühen um Versöhnung müßte aus unaufhaltsamer Freude an Versöhnung kommen. Selbst wenn das Gebot: «Du sollst ein versöhnender Mensch sein!» eine unwiderstehliche, jeden Widerspruch ausfegende Gewissensevidenz hätte – selbst wenn die Werterkenntnis «Versöhnung ist besser als Streit» eine unbestreitbare Wertevidenz hätte – selbst wenn die Schönheit der Utopie einer befriedeten Menschheit unmittelbares Verlangen in uns erweckte –, so ist dennoch mit alledem die Differenz zwischen dem Ort, an den mich das Gebot, die Wertschau, die Utopie ruft, und dem Ort, an dem ich faktisch stehe, nicht beseitigt. Ich selbst bin in die unversöhnte Welt verstrickt. Diese Verstrickung müßte ich schon los sein, um ein freudig Versöhnender sein zu können. Dies meinte der alte lutherische Satz, daß das «Du sollst!» des Gesetzes das Leben nicht zu vermitteln vermag, das zur Verwirklichung des «Du sollst» nötig wäre.

So liegen der Grund, aus dem der Inhalt des christlichen Lebensprinzips seine Geltung bezieht, und der Grund, aus dem die Praktizierung dieses Prinzips ihre Kraft bezieht, nicht in der Evidenz dessen, was Versöhnung heißt, auch nicht in der Evidenz des Ideals selbst, erst recht nicht in der gesellschaftlichen Empirie, sondern sie sind außerhalb zu suchen.

II. DER GRUND DES VERSÖHNUNGSGEBOTES

Bei dieser Frage nach dem Grund und der Kraft des Versöhnungsgebotes handelt es sich schlicht um dessen *Notwendigkeit*. Warum ist gerade dies das alle Christen einigende, spezifisch christliche Gebot? Woher bekommt es ein solches Gewicht, ja Übergewicht über alle anderen Gebote, Ideale und Interessen? Woher entsteht die Bejahung der Humanität, d.h. aber schlicht: all dessen, was Menschenantlitz trägt, die es ausdrückt und die es vorauszusetzen wagt?

Die Frage richtet sich auf den Zusammenhang von Dogmatik und Ethik. Ist die Frage nicht aus der Evidenz des ethischen Gebotes selbst zu beantworten, dann heißt das, daß der Versuch, die christliche Verkündigung auf die Ethik zu reduzieren und die christliche Ethik von der Dogmatik abzulösen, scheitern muß. Dieser Versuch ist seit der Aufklärung in immer neuen Weisen im Gange und wird gerade in unseren Tagen mit neuem Eifer unternommen, in der Hoffnung, dadurch einen wesentlichen Rest der neutestamentlichen Bot-

schaft durch die Kritik der Aufklärung hindurchretten zu können: dieses Stück verfällt nicht der Entmythologisierung, es ist ohne Vorgabe eines Glaubensaktes unmittelbar einsichtig, es läßt sich ohne Umweg auf unsere Existenz beziehen und existential aneignen. Aber – das ist meine Gegenthese – es läßt sich das eine nicht ohne das andere, die Ethik nicht ohne die Dogmatik halten, das Versöhnungsangebot nicht ohne das Versöhnungsgeschehen, von dem die Dogmatik spricht. Abgetrennt vom Inhalt des Versöhnungsdogmas kann das Versöhnungsgebot noch eine Zeitlang seine Suggestion ausüben, wird dann aber versickern. Es wird reduziert werden entweder formal zu einem bloßen Ideal der Philanthropie, ohne drängende gegenwärtige Kraft – oder inhaltlich zu einer Beschränkung auf weniger als alle, also mit Exkommunikation derjenigen, die zu lieben nicht zumutbar erscheint (die Reduktion der Zöllner von Mt 5,46). Aus dem Grunde, den das Versöhnungsgebot im Versöhnungsdogma hat, hat es sein Gefälle; aus ihm kommt seine präsente Dringlichkeit, seine Unausweichlichkeit, aus ihm seine Universalität, seine Uneinschränkbarkeit, aus ihm seine Aussicht, seine Sinnhaftigkeit, aus ihm die Ermutigung und Stärkung zum Tun.

Unbestreitbar besteht für das Neue Testament ein unlöslicher Zusammenhang zwischen Gebot und Dogma. Die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen in Jesus Christus ist (explizit und implizit) der Grund des Versöhnungsgebotes. Diese historische Beobachtung läßt nach dem sachlichen Zusammenhang, nach seinem inneren Grund fragen. Da wir nun zum ersten Male das Wort «Gott» gebraucht haben, wird es gut sein, innezuhalten und zu fragen, was geschieht, wenn wir es so gebrauchen, wie es uns vom Neuen Testament und der christlichen Tradition vorgesprochen ist.

Noch vor jeder inhaltlichen Füllung, die gerade durch das Versöhnungsdogma gebracht wird, charakterisiert die Rede von einer Versöhnung zwischen Gott und Mensch die menschliche Situation folgendermaßen:

1. Der Mensch (d.h. jeder Mensch, alle Menschen) steht nicht nur in Beziehung zur Welt (als der Summe alles Seienden) und zu den anderen Menschen, sondern noch in einer ganz anderen Beziehung. Diese andere Beziehung steht vertikal zu allen übrigen Beziehungen des Menschen. Sie geht nicht in der Horizontalen der zwischenmenschlichen Beziehung auf, ist nicht nur Ausdruck für ein Moment an dieser oder für eine ihrer Gestalten, sondern sie ist eine reale, besondere Beziehung.

2. Diese Beziehung umfaßt die anderen Beziehungen, in denen der Mensch steht, sie ist die erste, die letzte und die tragende, d.h. ohne sie gäbe es die anderen Beziehungen nicht, und in ihr fällt die letzte, die ausschlaggebende und inappellable Entscheidung über des Menschen Leben in den anderen Beziehungen.

3. Diese vertikale Beziehung hat jeder Mensch nicht nur mit allen anderen Menschen, sondern mit allem Seienden gemeinsam; sie ordnet ihn mit allem anderen Seienden zusammen zur «Welt» gegenüber dem, der ist und doch nicht Welt ist (der eine Schöpfer über der einen Schöpfung).

4. Diese Beziehung kann, ohne zu verschwinden, sich ändern, sie ist also eine geschichtliche. Sie kann in Frieden geschehen oder in Streit. Für den Menschen, als den unterlegenen Partner in dieser Beziehung, bedeutet dies Leben oder Tod, Sinn oder Sinnverlust, Existenzrecht oder Verlust des Existenzrechtes.

III. THEOLOGISCHE EINZELMOMENTE DER VERSÖHNUNGSBOTSCHAFT

Läßt sich zeigen, daß tatsächlich dem Versöhnungsgebot aus seiner Begründung im Versöhnungsdogma all das Unentbehrliche zukommt, wovon oben die Rede gewesen ist? Wir fassen im Folgenden kurz einige wichtige Grundzüge zusammen.

1. Gottes Tat und Anstoß zur Versöhnung

Gegründet im Versöhnungsgeschehen, ist das Versöhnungsgebot Aufruf zu einer Aktion, die aus einer Passion entsteht. Nicht sozusagen aus dem Stand soll der Mensch springen, sondern als ein durch ein Widerfahrnis in Schwung gesetzter. Das Tun, zu dem er aufgefordert wird, ist Fortsetzung eines schon vorher im Gang befindlichen Tuns, das ihn erreicht, anstößt und das in seinem Tun weiterschwingen will. Gegen einen Quietismus, der als Mißverständnis lutherischer Rechtfertigungslehre bei der Passivität des Gnadenempfanges stehenbleibt und der Ruhe pflegt, «die's Tun vergißt» (*Zinzendorf*), schreibt Adolf *Schlatter* einmal den schönen Satz: «Geben ist seliger als Nehmen, und Dienst ist das Ziel der Gnade»; das ist entscheidend wahr, gerade für die Versöhnungslehre. Es ist aber nur so und dann wahr, wenn das Geben in einem vorgängigen Nehmen gründet. Nur wer etwas empfangen hat, kann geben – das ist eine ebenso triviale wie unumstößliche Bestimmung menschlicher Existenz. Sie wird in unserem Zusammen-

hang besonders akut. Denn selig ist das Geben nur, wenn es aus *Reichtum* nimmt. Nur dann kann der Gebende ohne Sorge um sich selbst sein. Die lapidare Uneingeschränktheit des Gebotes Jesu: «Wer Dich bittet, dem gib!» (Lk 6,30), hat eine unausgesprochene, aber unentbehrliche Voraussetzung: Verfügung über unerschöpflichen Reichtum. Unerschöpflich reich ist nur, wer aus unerschöpflichem Reichtum schöpfen kann. Wir sind von uns aus nicht reich, geschweige denn unerschöpflich reich. Deshalb gehen die Forderungen Jesu über unser Vermögen. Ihre Radikalität gründet in und erwächst aus der Unerschöpflichkeit des Reichtums, aus dem der Jünger als der mit dem ewig reichen Gott Versöhnte und Verbundene schöpfen kann. Weil der Mensch ohne Gott nicht reich ist, muß er die sittliche Forderung moderieren, wie es in jeder philosophischen Ethik geschieht, und landet in der Praxis bei dem Ratschlag des vernünftigen Interessenausgleichs. Dies ist der abgrundtiefe Unterschied zwischen der positiven Formulierung der sogenannten Goldenen Regel im Munde Jesu: «Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun sollen, das tut ihnen auch» (Mt 7,12), und ihrer negativen Formulierung: «Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem anderen zu!» Für das letztere sorgt das Strafgesetz, für das erstere kann nur das Evangelium sorgen. Indem die Aktion aus der Passion, das Versöhnen aus dem *Widerfahrnis* der Versöhnung entsteht, wird aus dem mühseligen Bemühen des armen ein Austeilen des reich gemachten Menschen.

2. *Die Unwiderstehlichkeit göttlicher Versöhnung*

Das vorgängige Versöhnungsgeschehen wandelt, wie Armut in Reichtum, so Resignation in Zuversicht. Den Hochflug unserer Bestrebungen, auch unseres Versöhnungswillens ernüchtert die Lebenserfahrung. Widerstände lassen uns aus Idealisten zu Realisten werden, d.h. aber: zu Resignierten, die sich nach der Decke strecken. Lebenserfahrung predigt uns täglich: Finde dich ab – sowohl mit der Beschränktheit dessen, was du hast, wie mit der Beschränktheit dessen, was du kannst! Finde dich auch ab mit den Grenzen, die deinem guten Willen durch die Begrenztheit, Torheit und Bosheit der anderen gezogen sind!

Erst recht aber erkennen wir uns selbst gerade im Lichte der Versöhnungstat als solche, auf die man keine Hoffnung setzen kann, die also nicht zu der Hoffnung berechtigen, sie seien es, die die Welt in eine versöhnte Welt zu verändern vermöchten. Im Lichte der Versöhnung wird Resignation gegenüber der Welt zur Verzweiflung gegenüber uns selbst. Es ist eine «getroste Verzweiflung» (Luther: «desperatio fiducialis»), weil die Versöhnungsbotschaft uns sagt, daß Gottes Versöhnung siegt über uns trotz uns. Sie findet bei uns nicht eine günstige Disposition und ist darauf nicht angewiesen. Sie ist die *unwiderstehliche* Aktion des göttlichen Schöpferwortes. Das symbolisiert auch z.B. die Geschichte von der Jungfrauengeburt. Christus wird geboren und Christus wird auferweckt in der Nacht, in der die Menschen schlafen und von nichts wissen.

Diese Unwiderstehlichkeit der vorgängigen göttlichen Versöhnungsaktion ist Appell, Trost und Ermunterung für unsere menschlichen Versöhnungsaktionen. Ohne diese Herkunft würden wir in der vernünftigen Kalkulation des Verhältnisses unserer Kraft zu den entgegenstehenden Faktoren steckenbleiben, an der Grenze unserer Möglichkeiten erlahmen. Die Herkunft aus der göttlichen Versöhnung gibt unserem Versöhnen neue Aussicht, Mut zum Unmöglichen, Hoffnung, wo nichts zu hoffen ist. Wir gründen unsere Hoffnung nicht mehr auf den Glauben an einen Rest von Güte in jedem Menschen, aber wir glauben *für* jeden Menschen an die schöpferische Güte Gottes und wagen es auf sie hin, versöhnend zu handeln.

3. *Christus als Wirklichkeit der Versöhnung*

Versöhnen ist Zusammenführen bisher getrennter Personen. Im versöhnenden Handeln helfen wir, daß Menschen sich über die zwischen ihnen stehenden Zäune hinweg einander «von Angesicht zu Angesicht» erkennen, sich als Brüder erkennen und verhalten, einander bedürfend und füreinander verantwortlich. Aufgrund wovon aber gehören sie zueinander? Wie bekommt die Einheit der Menschheit ethische Relevanz? Die bloße gemeinsame menschliche Abstammung kann Brüderlichkeit nicht begründen. Aus ihr resultiert gleicherweise Kommunikation wie intraspezifische Aggression. Jesus Christus gebietet nicht nur, die Menschen anzusehen, *als ob* sie Brüder seien. «Er *ist* unser Friede» (Eph 2,14) d.h. er *ist* die Versöhnung in seiner Person; in seinem Existieren und in seiner Geschichte sind Gott und Mensch *und* Mensch und Mensch zusammengeführt, untrennbar vereint. Durch unser Versöhnen müssen wir nicht etwa erst herstellen, was noch nicht ist, sondern in ihm entsprechen wir dem, was durch Christus schon objektive Wirklichkeit ist. Nicht unser Versöhnen be-

müht sich gegen die Wirklichkeit, sondern alles Nicht-Versöhntsein ist menschlicher Widerstand gegen die schon geschaffene Wirklichkeit der Versöhnung.

4. Uneingeschränkte Versöhnung

Die Leibhaftigkeit der Geschichte, in der Jesus Christus unsere Versöhnung ist, besagt, daß die Wirklichkeit der Versöhnung das ganze, reale menschliche Leben umfaßt. Sie darf ja nicht spiritualistisch reduziert, sie kann gar nicht genug «materialistisch» verstanden werden. Versöhnung meint von hier aus nie nur einen Vorgang im Bereich der Gesinnung, eine zwischenmenschliche Begegnung auf rein geistiger, auf nur religiöser oder nur privater Ebene jenseits der realen gesellschaftlichen Verflechtungen, Interessen und Gegensätze. Christliches Versöhnen, das von Gottes Versöhnen herkommt, kennt keine doketistische Genügsamkeit. Es sucht die Menschen in ihren realen, leibhaftigen Gegensätzen auf und arbeitet an der Aufhebung der Entfremdungsursachen. Nachdem die Kluft zwischen Gott und Mensch von Gott leibhaftig überstiegen worden ist, kann christliches Versöhnen keinerlei Klüfte mehr als unübersteiglich anerkennen und stellt sich leibhaftig gerade zwischen die leibhaftigen, die materiellen, die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und rassischen Gegensätze. Aus dem göttlichen Versöhnen kommt dem menschlichen Versöhnen die Unbescheidenheit zu, die sich nicht mit einem Teilbereich begnügen kann.

5. Versöhnung als Ermutigung zur Wahrheit

Gottes Versöhnen geschieht nicht im Verschleiern, sondern im Aufdecken der Wahrheit. Es ist nicht Abdankung, sondern Amtshandlung des Richters. Vom göttlichen Versöhnen kommt dem menschlichen Versöhnen der Mut zur Wahrheit zu, zum Widersprechen gegen das Unrecht und zum Widerstand, zum Aufdecken der Schuld. Versöhnen heißt nun nicht mehr in jedem Fall die «goldene Mitte» suchen, es kann gegebenenfalls die Gestalt entschiedenen Parteigreifens annehmen. Es ist nie unversöhnlich gegen Personen, es kann aber unversöhnlich in der Sache sein. Es ist also vom Ziel der Versöhnung her, nämlich der Zusammenführung zu brüderlichem Zusammenwirken in der Welt *Gottes*, also in der Erfüllung von Gottes gutem Willen für seine Geschöpfe, von daher ist die Frage der Methode noch nicht vorentschieden; jede Methode aber und jede Einzelhandlung steht unter der kritischen Frage, ob sie aus dem Glauben an die Wirklichkeit der Versöhnung herkommt und auf Verwirklichung von Versöhnung aus ist.[3]

IV. ZUM VERHÄLTNIS VON VERSÖHNUNGSDOGMA UND VERSÖHNUNGSGEBOT

Wie kann Gottes Tun in unserem Tun weiterschwingen? Wie kann unser Tun aus Gottes Tun Unerschöpflichkeit, Hoffnung, Universalität, Drang zur Realität und Mut zur Wahrheit gewinnen? Die Vermittlung geschieht, dem Neuen Testament zufolge, durch das Wort als Instrument des Geistes und durch den das Wort empfangenden Glauben. Mit der Herkunft unseres Versöhnens aus dem göttlichen Versöhnen haben wir die Bedeutung des *Glaubens* für unser *Tun*, für die «Werke» beschrieben. Darum und um nichts anderes geht es beim Zusammenhang von Dogmatik und Ethik. Das isolierte Gebot verliert durch seine Isolierung ganze Dimensionen sowohl an Radikalität wie an Inhalt, es wird aufs Menschenmögliche reduziert. Im Glauben gehört, d.h. als «Form des Evangeliums» (K. Barth) und so als Weise der zusprechenden göttlichen Versöhnungswirklichkeit gehört, erweckt es die Freude, je und je das Menschenmögliche zu überschreiten.

Christliches Leben ist das Leben der Versöhnten als der Versöhnenden. Das ist der Zusammenhang von Dogma und Gebot. Gerade dieser Zusammenhang von Dogma und Gebot – das darf nun keinesfalls unerwähnt bleiben! – aber wird zum *Gericht* für den Christen und die christliche Gemeinde. Die Kirchengeschichte ist *auch* eine Geschichte beharrlicher Trennung von Dogma und Gebot. Die zwischenmenschlichen Klüfte wurden immer wieder nicht überstiegen, die gesellschaftlichen Gegensätze nicht angegriffen. Die Versöhnungswirklichkeit griff nicht durch das Medium des christlichen Versöhnens in die Welt ein. Die universelle Bruderschaft wurde reduziert auf die Bruderschaft der Gläubigen und auf deren Gesinnung, d.h. sie wurde religiös reduziert. Verschiedenerlei theologische Theorien wurden entworfen, um das Unverändertlassen der Welt zu rechtfertigen, und wirkten innerlich verhärtend auf die bestehenden Zäune. Deren Zahl wurde durch neue Zäune noch vermehrt.

Diese Trennung von Dogma und Gebot auf christlicher Seite ging der humanistischen Abtrennung des Gebots (das nun als «Ideal» verstanden wurde) vom Dogma voran. Das folgenlose Dogma

fand seine Kehrseite im grundlosen Ideal. Zur Beschämung der Christen konnte es dann geschehen, daß das grundlose Ideal manchmal folgenreicher für das Tun wurde als das christliche Dogma. Die Verehrer des Gesetzes beschämten die Bekenner des Evangeliums. Was über die Relevanz des Dogmas für das Tun gesagt wurde, verlangt nach der Bewährung in der christlichen Praxis; ohne sie erscheint es als hochgegriffene Behauptung, als Versuch christlicher Selbsterhöhung über die Humanisten. Nur wenn die Untrennbarkeit von Dogma und Tun in der christlichen Praxis an den Tag kommt, kann die Behauptung der Untrennbarkeit den Humanisten als eine bedenkenswerte erscheinen.

[1] Besser müßte man sagen «schein-moderne» Richtungen in der Theologie, denn diese Modernität hat inzwischen schon das ehrwürdige Alter von über zweihundert Jahren erreicht, wobei es ihren Vertretern freilich überraschenderweise gelingt, sich immer wieder jung zu schminken.

[2] Das «*παντὶ τῷ λαῷ*» von Lk 2,10 darf nicht durch eine falsche Übersetzung von Lk 2,14 auf die «homines bonae voluntatis» eingeschränkt werden.

[3] Von hier aus ist die alte Frage zu erwägen, inwieweit Gewaltmethoden im Dienste von Versöhnung stehen können.

HELMUT GOLLWITZER

Geboren am 29. Dezember 1908 in Pappenheim, Lutheraner. Er studierte Philosophie und Theologie in München, Erlangen, Jena und Bonn, doktorierte 1937 in Theologie, ist Professor für systematische Theologie an der Freien Universität Berlin und an der kirchlichen Hochschule seit 1957. Er veröffentlichte: Denken und Glauben (Stuttgart 1965), Von der Stellvertretung Gottes (München 1967).

Domingo Castagna

Soll der Laie heute predigen?

Ein konkretes Problem der heutigen Pastoral zwingt uns, den Sinn zu präzisieren, den der Ausdruck «Predigt» in einer negativen Bestimmung des kirchlichen Gesetzbuches hat, welche lautet: «Allen Laien, selbst wenn sie Ordensleute sind, ist es verboten, in der Kirche zu predigen (CIC, can. 1342, § 2).

Blick in die Geschichte

Aus der Geschichte der Kirche erhellt, daß das bischöfliche Lehramt einfache Laien zum Predigtamt autorisiert hat. Seit der Verkündigung des apostolischen Kerygmas bis zu einer theologisch stärker ausgebauten Predigt erfolgte die Haupttätigkeit der Apostel und ihrer Nachfolger in unmittelbarer Zusammenarbeit mit den übrigen Gliedern der Hierarchie und den Laien. Mit der Aufgliederung des Klerus in seine verschiedenen Stufen und einer engen Auffassung der Hierarchie wurde das Predigtamt immer ausschließlicher zu einer Domäne des Klerus, was infolge der sorgfältigeren Ausbildung der Kleriker seine Berechtigung hatte. Die Theologie war bis in unsere Tage eine Spezialität des Klerus. Aus diesem Grunde sahen sich die verantwortlichen Leiter der christlichen Gemeinschaft verpflichtet, das Predigtamt sozusagen ausschließlich den Priestern oder bewährten Klerikern anzuvertrauen. Dennoch wurde, wenn auch nur in beschränktem Ausmaß, die Predigt auch Laien anvertraut, anfänglich in Form von Exhorten, später auf Grund der in den kirchlichen Gemeinschaften entstandenen neuen Bedürfnisse in apologetischer Form.

Predigt und kirchliches Amt

Um zu einem gültigen Schluß zu gelangen, scheint es uns angezeigt, eine Definition der Predigt im strikten Sinn zu wagen. Unter Predigt verstehen wir die Ausübung des apostolischen Lehramtes, um den Glauben zu übermitteln. Als feierliche und autoritative Verkündigung der göttlichen Offenbarung gehört sie in die Zuständigkeit des Bischofskollegiums. Das Lehramt, das dieses Kollegium ausübt, ist in seinem Zuständigkeitsbereich unfehlbar und deswegen undelegierbar. Trotzdem können auf gänzlich untergeordnete Weise andere Glieder der Kirche an seiner Sendung teilnehmen, was heute bei den Priestern und Diakonen der Fall ist.

Um die Bedeutung des kirchlichen Amtes und des Bischofskollegiums in seiner hervorragenden Amtstätigkeit zu verstehen, müssen wir uns den organischen Aufbau der gesamten Kirche vor Augen halten. Die Fülle der kirchlichen Gewalten der Apostel als der leitenden Organe ist für das Verständnis der Kirche wesentlich. Durch die Apostel und ihre Nachfolger übt Christus sein

Vorsteheramt über die ganze kirchliche Gemeinschaft aus. Der Herr ist der Prophet, der sein Volk zu Propheten macht, der Priester, der es zu Priestern macht, der König, der es zu Königen macht. Das Amtspriestertum, dessen Fülle in den Aposteln vorhanden ist, dient der Gemeinschaft als sakramentales Organ, wodurch Christus selbst sie mit den Mitteln versieht, durch die er sie zu seinem Volk macht und bestellt.

Kraft des gleichen organischen Aufbaus nimmt jedes Glied des Leibes an den Bestrebungen des Hauptes teil und ist fähig, dessen Befehle auszuführen. Die Glieder der Kirche Christi sind Diener der Verkündigung des Mysteriums ihres Hauptes, um zur Bekehrung im Glaubensgehorsam zu rufen.

Die Charismen als konstitutives Element der Kirche

Mit der wesentlichen Organisation der Kirche, von der die Konzilskonstitution «Lumen gentium» ausführlich spricht, ist eine andere Wirklichkeit verbunden, die für das Mysterium der Kirche gleichfalls konstitutiv ist: die Charismen. Diese sind ungeschuldete Gaben zur Auferbauung des Reiches Gottes; sie lassen sich nicht organisieren, sondern entstehen aus freiem Walten des Heiligen Geistes. Das Fehlen der Glaubensmündigkeit hat das Entstehen dieser Charismen in den Gliedern der Kirche behindert.

Dank der Charismen kann der Heilige Geist beliebige Glieder der Kirche als Instrumente seines erleuchtenden Wirkens gebrauchen. Es wird kaum der Fall sein, daß sich in den Getauften nicht der Möglichkeit oder der tatsächlichen Wirklicheit nach besondere Charismen finden.

Der innere Grund für eine mögliche Teilhabe der Laien am Predigtamt

Unter den Gliedern der Kirche besteht eine Verschiedenheit, die ihre Einheit nicht beeinträchtigt, sondern im Gegenteil bewerkstelligt: Kleriker, Ordensleute, Laien. Da sich die Frage, die uns beschäftigt, in bezug auf die Laien stellt, werden wir uns hier mit diesen befassen. Unter einem Laien verstehen wir einen vollkommen Getauften, das heißt jemanden, der die Sakramente der Taufe und der Firmung empfangen hat. Durch die Taufe empfängt er die Gnade, in die Kirche eingegliedert zu werden und selbst Kirche zu sein; durch die Firmung wird er dies voll und ganz. Wie K. Rahner sagt, ist die Kirche die geschichtliche und gesellschaftliche Hülle der Gnade Christi in der Welt, und seiner Ansicht nach gilt dies von jedem Getauften. Diese Gnade Christi, die gesamte Kirche, ruft zum Heil und wirkt Heil. Die Konzilskonstitution «Lumen gentium» geht der Frage nach dem, was der Laie in der Kirche ist, gründlich nach und sagt aus, daß er Glied des Volkes Gottes ist und an der Heilssendung der ganzen Kirche teilhat. Auch K. Rahner arbeitet diese Wahrheit klar heraus und sagt, daß die Taufgnade den Menschen zu einer aktiven funktionalen Einheit innerhalb der Gemeinschaft macht, zu jemand, der an den Grundfunktionen dieser Gemeinschaft teilnimmt.

Auf Grund welchen Einspruchs der Dogmatik sollte es deshalb den Laien verwehrt sein, am apostolischen Dienst am Wort tatsächlich teilzuhaben? Das vorliegende juridische Verbot entspricht einer disziplinären Verfügung der Kirche und kann deshalb abgeändert werden, sobald die Bedürfnisse der kirchlichen Gemeinschaft dies verlangen.

Dringlichkeit der Laienpredigt heute

Wichtige Motive rufen heute nach einer Revision des betreffenden Verbotes der kanonischen Gesetzgebung und nach der Heranziehung der Laien zum apostolischen Predigtdienst.

Das Kirchenbewußtsein, das durch verschiedene päpstliche Verlautbarungen dieses Jahrhunderts und insbesondere bei der Förderung der katholischen Aktion den Laien eingeprägt wurde, hat eine Atmosphäre der Erneuerung herbeigeführt, worin es nichts Außergewöhnliches ist, daß Laien mit Erlaubnis oder im Auftrag der Bischöfe auf dem Feld der Katechese oder der Mission tätig sind. Die heutige pastorale Entwicklung scheint uns jedoch etwas mehr zu fordern. Die Dringlichkeit der Evangelisation geht durch die ganzen Strukturen der Kirche hindurch. Alle Glieder der Kirche, ohne Ausnahme, werden sich ihrer Heilssendung bewußter und die, die man für gewöhnlich als Nichtmitglieder der Hierarchie bezeichnet, fühlen sich gedrängt, in Mündigkeit die Verantwortung auf sich zu nehmen, die ihnen bei der Verkündigung des Evangeliums zusteht.

Das Konzil selbst fordert die Laien auf, ihren Fähigkeiten und den erhaltenen Charismen entsprechend sich in der Pastoration einzusetzen. Die Teilnahme des Laien an Pastoralkonferenzen, die Ausbildung, die er im Studium auf sich nimmt, sein Gebet und seine apostolische Tätigkeit weisen uns darauf hin, daß er sich auf eine engere Beteiligung an wichtigen Sendungen vorbereitet, die bis

jetzt ausschließlich dem Klerus übertragen wurden. Die Liturgiereform, die in den Liturgiefeiern den Laien einige Dinge anvertraut, setzt voraus, daß er von Grund auf dazu befähigt ist. Anderseits stellt uns das heutige Phänomen des Priestermangels vor allem in den Missionsländern und in Lateinamerika vor eine ernste Entscheidung. Wenn wir den Laien die Teilnahme am Predigtdienst weiterhin gänzlich verwehren, so laufen wir Gefahr, unzählige Menschengruppen ohne christliches Leben zu lassen, und im Fall Lateinamerikas schweben ganze Gruppen von Getauften in Gefahr, den Glauben völlig zu verlieren. Die Bischöfe unserer Diözesen im Landesinnern – ich spreche vor allem von Argentinien – müssen in beständiger missionarischer Bewegung leben, wenn sie die Seelsorgetätigkeit sicherstellen wollen. Sie nehmen jedoch unfehlbar wahr, daß die während drei oder vier Missionstagen aufgewendete Mühe nicht genügt, und sie sind besorgt über die Hilflosigkeit, der diese Christen überlassen sind, wenn sie nicht über jemanden verfügen, der ihnen vorsteht und sie um sich sammelt. Es liegen bereits herrliche Beispiele für das Bemühen vor, für diese priesterlosen Gemeinschaften zu sorgen. Die katholische Bauernbewegung und die Landmission haben erfolgreich gearbeitet. Die Notlage der Kirche erfordert jedoch eine durchgreifendere Lösung: die Beiziehung von bleibend verantwortlichen Laien mit hierarchischer Sendung.

Schluß

Auf die im Titel dieses Aufsatzes gestellte Frage gebe ich eine doppelte Antwort: der Laie *muß* predigen im weitern Sinn des Wortes, indem er durch sein bewußt kirchliches Leben die Heilsbotschaft verkündet, die das Zentralobjekt des Predigtdienstes bildet. In dieses bewußt kirchliche Leben müssen wir gemäß den Konzilserklärungen auch das Wort einschließen. Der Laie *darf* predigen im strikten Sinn des Wortes, weil er fähig ist, an der Ausübung des apostolischen Lehramtes teilzunehmen.

Voraussetzungen einer Reform

Der Plan, Laien zur Ausübung des Predigtamtes heranzuziehen, muß einige Hindernisse aus dem Wege räumen. Wie bei jeder wichtigen Reform in der Kirche wird es dabei nötig sein, die Gemeinden geistig ernsthaft darauf vorzubereiten. Unsere Christen sind noch allzusehr «verklerikalisiert», als daß sie sich nicht darüber aufregen würden, daß ein anderer Getaufter die Sendung erhält, ein so heiliges Amt auszuüben. Leider wurde das Laikale irrtümlicherweise dem Heiligen entgegengesetzt und als profan betrachtet. Es wird eine mühsame Aufgabe sein, die Mentalität in der Kirche zu ändern, um solche Vorurteile auszuräumen. Eine andere Schwierigkeit besteht in der Vorbereitung derer, die für diesen Dienst in Aussicht genommen werden. Der Impuls der pastoralen Erneuerung tendiert dahin, mündige Gemeinschaften zu schaffen, aus denen von selbst fähige Leute erwachsen werden. Trotzdem wird es unter den heutigen Umständen nötig sein, Möglichkeiten zur soliden Vorbereitung von Laien auf das Predigtamt zu schaffen. Der Beschluß, den Diakonat als festen Lebensstand wieder einzuführen, ist ein Weg zur Lösung, nicht aber *die* Lösung. Der Diakonat wird darin bestehen, daß jemand sich dauernd in den Dienst der Gemeinde stellt. Es können Getaufte zur Ausübung eines Dienstes an der Gemeinde berufen werden, ohne daß es dazu einer bestimmten heiligen Weihe bedürfte. Dies ist bei denen der Fall, die den Auftrag erhalten, den Predigtdienst in der Kirche auszuüben.

Bibliographie

K. Delahaye, Laienpredigt: Lex. Theol. und Kirche 6 (Freiburg i. Br. ²1961) 741–748 (mit Literaturangaben); G. Philips, Der Laie in der Kirche (Salzburg 1955) 127–148; Y. Congar, Der Laie (Stuttgart 1957) 432–533; H. Heimerl, Kirche, Klerus und Laien (Wien 1961) 125–132.

Literatur zu einzelnen historischen Fragen (Ostkirche, Waldenser, Luther usw.) bei Delahaye aaO. 148. Vgl. auch: Th. Maertens in: Paroisse et Liturgie 42 (Brügge 1960) 499–503 (mit Lit.); J. B. Schneyer, Die Laienpredigt im Mittelalter: Münch. Theol. Zeitschr. 18 (1967) 205–218.

Die Frage müßte nun nach dem Konzil nochmals neu aufgenommen werden unter Berücksichtigung vieler konziliarer Entscheidungen und Aussagen: gemeinsames Priestertum aller Gläubigen, Lehre von den Charismen, Kirche als «Volk Gottes», Verhältnis von Klerus und Laien, Bestimmung der Funktion des Laien in der Kirche usw. Die älteren Arbeiten müssen so wesentlich ergänzt werden. Ein neues Werk dieser Art ist zur Zeit nicht bekannt.

Übersetzt von Dr. August Berz

DOMINGO CASTAGNA

Geboren am 12. Januar 1931 in Buenos Aires, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am Erzbischöflichen Seminar in Buenos Aires, an der Lateran-Universität, am Internationalen Zentrum «Lumen Vitae» in Bruxelles und erhielt 1964 das Diplom «Peritus in re pastorali». Er ist Vikar in Belgrano (Argentinien) und Lehrbeauftragter für Pastoraltheologie an der katholischen Universität von Salvador.

Leo Waltermann

Rundfunk als Kanzel?

Erfahrungen eines Rundfunk-Redakteurs im Blick auf die Gemeindepredigt

Verkündigung in das Mikrofon wird seit Jahrzehnten praktiziert. Die Ausdehnung der Hörweite und die Multiplikation der Ohren ließen eine quantitativ gesteigerte Wirkung des ins Mikrofon Gesagten erwarten. Indessen entdeckte man erst erstaunlich spät, daß das Mikrofon mit der ihm eigenen Natur nicht nur eigens nach dem Wie des Sagens zu fragen zwingt, sondern auch das Was des Gesagten mitbestimmt, zu ändern und sogar zu verkehren vermag. Man kann sich des Rundfunks nicht bedienen mit den kanzelüblichen Techniken der Verkündigung, z. B. den verschiedenen Formen des Redens vor einer Gemeinde, und ebensowenig lassen sich die Erfahrungen mit der Verkündigung im Rundfunk unreflektiert auf Theorie und Praxis der Gemeindepredigt übertragen.

Wird so bereits zu Beginn vor voreiligen Folgerungen und Analogien gewarnt, so bleibt das gestellte Thema – mögliche Relevanz der Erfahrungen mit der christlichen Verkündigung im Rundfunk für die «Normalpredigt» – trotz seiner Einschränkung komplex und vielschichtig. Die Erfahrungen sind ebenso widersprüchlich wie vielfältig; auch derselbe Redakteur selbst macht mitunter konträre Erfahrungen. Rezepte sind illusorisch; es gibt sie gedruckt und ungedruckt, und sie stimmen häufig darin überein, daß sie sagen, was man nicht tun darf oder soll (z. B.: Meiden Sie jedes Pathos!) und als positive Ratschläge unbrauchbare Gemeinplätze anbieten, die nicht gescheiter machen (z. B.: Reden Sie konkret – oder: Verkündigen Sie wie ein Freund oder Seelsorger!). Trotz dieser Bedenken können vielleicht «Erfahrungen» – und nichts anderes sind es – mit der Verkündigung über den Rundfunk für die Praxis der Predigt vor einer Gemeinde bedeutsam sein.

I. UMGANG MIT DEM RELIGIÖSEN WORT IM RUNDFUNK ALS ORT DER ERFAHRUNGEN

Die Eigenart des Auftrags

Die Erfahrungen, von denen hier die Rede ist, sind nicht Erfahrungen eines «Verkündigers», sondern eines Redakteurs für religiöse und theologische Sendungen in einer gemeinnützigen öffentlich-rechtlichen, also weder staatlichen noch privatwirtschaftlichen Rundfunkanstalt, die in ihrer Programmgestaltung nach gesetzlich festgelegten Grundsätzen[1] autonom ist; ausschließlich und allein ihre Organe tragen die Verantwortung für das gesamte Programm; die persönliche Verantwortung und Haftung der Mitwirkenden, also z. B. der Autoren für ihre Beiträge, wird zwar dadurch nicht eingeschränkt, aber auch für die religiösen Sendungen und kirchlichen Beiträge reduziert sich der Rundfunk nicht auf eine technische Apparatur für *kirchenamtliche* oder *hierarchische* Verkündigung. Die religiösen, kirchlichen oder theologischen Sendungen erschöpfen sich in unserem Fall nicht in den sogenannten «verkündigenden Sendungen»; daneben stehen Berichte, Nachrichten, Kommentare, religiös unterweisende und pädagogische Beiträge sowie Sendungen, die speziell und gezielt theologische Information für eine breite Öffentlichkeit anstreben; die Erfahrungen besonders mit theologische Information intendierenden Sendungen sind in die Überlegungen einzubeziehen.

Ort der Erfahrung ist die Redaktion, die Arbeit mit theologischen und kirchlichen Autoren und Themen. Die Redaktion – bei den westdeutschen Rundfunkanstalten leicht mißverständlich bezeichnet als «Kirchenfunk» – umfaßt als Arbeitsbereich die Sachgebiete Theologie, Religion, Kirche; sie ist ein Sachressort innerhalb der gesamten Programmredaktion (so wie beispielsweise das Sachressort «Symphonie und Oper» oder das Sachressort «Sozialpolitik»), nicht Publikationsinstrument der Institution «Kirche» oder trojanisches Pferd der Kirche in der säkularen Institution Rundfunk; sie ist zuständig für den Sachbereich, unabhängig von konfessionellen und weltanschaulichen Grenzen, so z. B. für katholische, protestantische, orthodoxe, jüdische und freireligiöse Programmbeiträge. Die Palette der Erfahrungen hat auch konfessionsspezifische Akzente; sie werden hier nicht spezifiziert, vielmehr werden die Erfahrungen primär mit Blick auf die katholische Gemeindepredigt gewertet.

Vorbereitung der Sendungen und Erfahrungsaustausch

Die Erfahrungen sind nicht nur individuell und singulär; sowohl innerhalb der Redaktion als auch mit Redakteuren anderer Ressorts und Redakteuren des gleichen Ressorts in anderen Rundfunkanstalten wurden über Jahre hin Erfahrungen ver-

glichen und ausgetauscht; Ort der Erfahrung sind ferner Arbeitstagungen und Redaktionssitzungen mit Autoren und Sprechern verkündigender und theologischer Sendungen und mit kirchlichen Rundfunkbeauftragten. So hat beispielsweise der Westdeutsche Rundfunk in Köln die Sprecher feststehender und wiederkehrender «Verkündigungssendungen» in regelmäßigen Abständen zu mehrtägigen Konferenzen eingeladen. Mehrfach wurden die neu benannten Sprecher für ein bis zwei Tage zu Probeaufnahmen und Textkritik in das Funkhaus eingeladen. Mehrfach lud die Rundfunkanstalt die Sprecher bestimmter «verkündigender» Programmreihen gemeinsam ein, die Sendungen eines bestimmten Zeitraumes noch einmal zu hören und zu besprechen. Später wurde die Methode modifiziert; Sprecher eines Halbjahres, kirchliche Beauftragte und Funkredakteure trafen sich Wochen vor der ersten Sendung zu gemeinsamen Themengesprächen, anschließend schrieben die Geistlichen ihre Beiträge für das Rundfunkprogramm und jeder Sprecher erhielt das Manuskript aller anderen zugeschickt zur kritischen Lektüre. Dann trat der Kreis erneut zu einer zweitägigen Redaktionskonferenz zusammen. Die Teilnehmer der Konferenzen stimmten fast alle darin überein, daß eine vergleichbare praktische und methodisch kritische Arbeit in die Ausbildungszeit für den Priesterberuf gehöre und daß eine ähnliche vorbereitende und kritische Teamarbeit von Priestern und Laien für die Gemeindepredigten von Nutzen wäre – allerdings sah kaum einer sich in der Lage, diese Teamarbeit in seiner Umgebung unmittelbar zu realisieren. Allerdings stand trotz des allgemein positiven Urteils der Geistlichen über Methode und Konferenz der tatsächliche Ertrag für das Rundfunkprogramm nicht in einem angemessenen und vertretbaren Verhältnis zu Arbeit, Kosten und investierten Erwartungen, was möglicherweise bedingt oder zumindest mitbedingt war durch Modus und Auswahl der Sprecher seitens kirchlicher Beauftragter und Gremien. (Vielleicht darf man hoffen, daß die Methode an einzelnen Stellen für die Gemeindepredigt praktiziert wird und der Rundfunk mit diesem methodischen Modell Entwicklungshilfe für die zeitgemäße Gemeindepredigt leistete.)

Die Bedeutung der Hörerforschung

Zuschriften aus dem Hörerkreis – auch jene auf «verkündigende Sendungen» – dürfen als Erfahrungsquelle in die Wertungen und Beobachtungen bestenfalls einbezogen werden, wenn anderweitig belegte Fakten die sich anbietenden Eindrücke aus der Hörerpost bestätigen oder wenigstens eindeutig stützen. Zu wenig genutzt wurden dagegen bisher die Möglichkeiten der systematisch-empirischen Hörerforschung, die sowohl unter allgemeinen Gesichtspunkten (z. B. soziologische Struktur der Hörerschaft und Hörbeteiligung an bestimmten Tagen und zu bestimmten Jahres- oder Tageszeiten) als auch unter speziellen Aspekten und für einzelne Programmsparten aufschlußreiche Ergebnisse liefern kann. Aus nicht ganz einsichtigen Gründen blieben und bleiben die «verkündigenden Sendungen» fast völlig von gezielter Forschung ausgenommen; sie erschienen nur in allgemeinen Darstellungen und Kurven etwa über Hörergewohnheiten; «verkündigende Sendungen» bildeten – und bilden teilweise noch immer – eine Art mittelalterlichen Bannbezirk, dem Zugriff empirischer Forschung und dem Vergleich mit anderen Sendungen entzogen. Schon die ersten Auswertungen einer 1967 begonnenen Untersuchung lassen erkennen, wie wenig das soziologische Bild übereinstimmt mit den (Wunsch-)Vorstellungen, von denen Interessenten und Mitwirkende bei der Konzeption von «Verkündigungssendungen» ausgingen.[2] Man glaubte, einen Hörerkreis erreichen zu können, der in den Gotteshäusern nicht mehr zu erreichen ist. Auch für Prediger und Vertreter der Kirche gilt, daß in Fragen gesellschaftlichen Verhaltens die Erfahrungen oder Eindrücke, die in der (nach individuellen Affinitäten und Interessen selektierten) eigenen Umgebung oder Umwelt sich anbieten, nicht repräsentativ sein müssen und kritischer Prüfung bedürfen. Zu denken geben sollte zum Beispiel das empirische Faktum, daß bei einer «Verkündigungssendung» wie der sonn- und feiertäglichen Übertragung eines Gottesdienstes die Hörbeteiligung in den letzten Jahren um die Hälfte stärker sank als bei vergleichbaren (nicht «verkündigenden» und auch nicht religiösen) Sendungen.[3]

II. DIE BEDINGUNGEN DES MIKROFONS

Öffentlichkeit aus Einzelnen

Der Verkündiger im Rundfunk hat zum Gegenüber nicht die Gemeinde, sondern die Öffentlichkeit. Auch jene kirchlich praktizierenden Hörer, für die Gemeinde eine soziale Realität über die gottesdienstliche Versammlung hinaus ist, erreicht seine Rede nicht als Gemeindeglieder, sondern als

Öffentlichkeit. Im Gegensatz zu allen anderen Gelegenheiten der Rede an Öffentlichkeit ist das Gegenüber des Rundfunks nicht die Öffentlichkeit aus vielen, sondern aus unkollektiven Einzelnen. Das Mikrofon ist auch eine Weise der Vervielfältigung und die verbreiterte «Wirkung» häufig offenbares Motiv für den Drang ans Mikrofon; Maßstab der Rede vor dem Mikrofon aber ist oder sollte sein die Öffentlichkeit aus einzelnen; Sachlichkeit, Diskretion, Verzicht auf Pathos, auf Direktheit und Biederkeit sind nicht Stilfragen und Formalitäten, sie gehören zu den materialen Bedingungen der Wahrheit vor dem Mikrofon.[4] Die Stimme kommt unkörperlich zum Hörer, und Stimme wie Inhalt der Rede bleiben ohne Beziehung zu Anschaubarkeit, Biographie und Umwelt des Sprechenden; zugleich wird der Stimme eine Vorgabe entgegengebracht, eine anonyme Autorität, die zu mißbrauchen oftmals gerade solche Sprecher versucht sind, die überzeugen und gewinnen möchten.

Institutionell unvermeidliche Relativierung des Gesagten

Die Inhalte der Reden stehen im Rundfunkprogramm diskongruent neben anderen; sie haben sich in der Konkurrenz zu behaupten, denn angeboten wird nicht nur mehr, als der einzelne Hörer rezepieren kann, sondern auch Widersprüchliches und Konträres. Die Hörer sind immer schon voreingenommen. Der Hörer setzt die Rede in Beziehung zum Ganzen; geistliche Rede, «Verkündigung» im Rundfunk geschieht nicht in der Sonderheit des sakralen Raumes; ihr Realitätswert wird bewußt oder unbewußt gemessen an der Realität, in die sie tönt. Es liegt in der Natur des Mikrofons unausweichlich die Relativierung des Gesagten, die nicht aufgehoben wird durch die Behauptung, man habe Absolutes auszusagen; auch die verkündigende Rede über das Mikrofon steht nicht nur in der Diskontinuität und scheinbaren Diffusität des Pluralen, sondern auch ihr Inhalt wird relativiert und bezogen auf das Ganze und alle seine Teile. Ebenso schließt die Öffentlichkeit der Rede vor dem Mikrofon Konformität aus; wo Konformität vorausgesetzt wird, hat der Sprecher bereits selektiert, indem er den mit dem Sprecher oder dem Mitgeteilten nicht konformen Hörer ausschließt.

Verkündigung innerhalb des Prozesses gesellschaftlicher Selbstverständigung

Gemessen an den herkömmlichen Praxen von Verkündigung verlangt das Mikrofon viele Verzichte. Will die Kirche am gesellschaftlichen Prozeß der Selbstverständigung der Gesellschaft teilnehmen – und die moderne Gesellschaft hat dafür kein anderes dem publizistischen Instrumentarium an Intensität und Effektivität vergleichbares Vehikel –, muß sie sich den Bedingungen des Mikrofons unterwerfen; das ist für sie aus ihrem gängigen Selbstverständnis heraus eine Zumutung; aber die Freiheit, die die plurale Gesellschaft dem Prozeß ihrer Selbstverständigung gibt, ist eine Chance für die Kirche, die noch nicht annähernd erkannt wurde. Es scheint allerdings, als könne sie bisher die Chance, die sich ihr bietet, nicht genügend wahrnehmen; kirchliche Vertreter operieren in Gesprächen über den Programmbeitrag der Kirche im Rundfunk (und ebenso im Fernsehen) häufig mit dem Recht der Kirche auf «Selbstdarstellung»; in der Praxis erweist die angestrebte Selbstdarstellung sich als pure Selbstbehauptung, die Kirche repräsentiert sich selbst, statt ihre Botschaft angemessen und unter den Bedingungen des Mikrofons zu präsentieren. Das Mikrofon verlangt eine gegenüber den bisherigen Praxen und Theorien der verkündigenden Rede neue Weise des Redens, die am ehesten bezeichnet wird durch den Begriff der *Information*,[5] verstanden als Angebot zur Erkenntnis und als Funktion im Prozeß der Aufklärung, des Mündigmachens; Information ermöglicht erst Erkenntnis, sie befähigt nicht nur zur urteilenden eigenen Entscheidung, sie zielt ebenso auf die Souveränität zur freiheitlichen Entscheidung, auf die Ablösung des Außengeleitetseins durch gewußte und begründete Selbstbestimmung.

III. MÖGLICHE RELEVANZ FÜR DIE GEMEINDEPREDIGT

Der Adressat und die dialogische Struktur des Redens

Die Situation des Redens vor dem Mikrofon ist für die verkündigende Rede neu; die Situationen vor dem Mikrofon und vor einer Gemeinde sind nicht identisch, aber auch nicht völlig andersartig. Das allgemein zu registrierende hermeneutische Dilemma wird in der Rede vor dem Mikrofon offenbar und kenntlich, weil die spezifischen Bedingungen des Redens vor dem Mikrofon die generelle Fragwürdigkeit und die Schwierigkeiten der gegenwärtigen Verkündigung potenzieren. So hat die Gemeinde mehr und mehr ihre soziale Realität verloren, die sie über die gottesdienstliche Versammlung hinaus als Teil eines in sich geschlossenen und durchstrukturierten Beziehungsgewebes früher

hatte; in der gottesdienstlichen Versammlung versammelt sich nicht mehr eine schon im voraus strukturierte und integrierte Gemeinde, sondern treten einzelne oder Gruppen zur gottesdienstlichen Gemeinde zusammen; die Gemeinde wird damit öffentlicher und zugleich bleibt der einzelne privater. Auch für die verkündigende Rede vor einer Gemeinde wird Sachlichkeit und Distanz zur Angemessenheit; die Unangemessenheit suggestiver Erbauungspredigt und abkanzelnder Bußpredigt hat sich bei aufgeschlossenen Predigern rundgesprochen; auch die Inhalte der Rede vor der Gemeinde werden zunehmend relativiert und vom Hörer in Beziehung gesetzt zu, gemessen an und beurteilt nach eigener Kenntnis, eigener Erfahrung, eigenem Erleben und seinem Selbstverständnis.

Rede vor einer Gemeinde ist unmittelbare Rede in Anwesenheit der Hörer, Rede vor dem Mikrofon mittelbare Rede an abwesende Hörer; beide aber sind als Ereignis und Situation monologisch; Anrede setzt noch nicht Dialog und Kommunikation; Rede vor dem Mikrofon und Rede vor einer Gemeinde müssen aber dialogisch sein, anderenfalls sind sie nicht Rede an Hörer, sondern Sprechen ins Leere; wenn monologische Rede Kommunikation setzen soll, muß ihr ein (innerer) Dialog vorausgehen als stellvertretendes Mitdenken der Sache des anderen, des Hörers, als Wahrnehmen seiner Freiheit und seiner Einwände, als ernsthaftes Eintreten in die Erörterung mit dem stummen Hörer; rhetorische Kniffe und kollektive Appelle setzen nicht dialogische Struktur, ihnen haftet im Gegenteil oft Unredlichkeit an; sie trachten einzunehmen statt zu überzeugen, zu überreden statt zu freier und gewußter Zustimmung zu befähigen, sie streben nach Vormundschaft, statt Hebammendienste zu mündigen Entscheidungen zu leisten.

Theologische Information als Kontext zum Leben

Freie und gewußte Zustimmung, mündige Entscheidung setzen Informiertheit voraus; möglichst umfassende Information ist eine Lebensbedingung in der modernen Gesellschaft; der Hörer, der emanzipierte wie auch der sogenannte «einfache», «durchschnittliche» Hörer, ist nicht nur informationsbedürftig, er ist auch informationsgewohnt und informationstrainiert. Die Vielförmigkeit der Information verlangt nach einem Kontext, einem Bezug auf das Ganze; nicht das Vielerlei schafft Welt, sondern die Proportionalität des einzelnen. Von ihrem Selbstverständnis, ihrem Auftrag her müßte die Kirche gehalten sein, einen integrierenden Kontext anzubieten für das Vielerlei des heutigen Lebens.

Dem Gewinn an Welt auf seiten der Menschen entspricht heute ein Verlust an Welt auf seiten der Kirche. Sie steht im Prozeß der Selbstfindung des modernen Menschen abseits und wird als Institution nicht, als Auskunft und Erkenntnisquelle nur fakultativ und partiell einbezogen; die Arbeiten vieler einzelner (fast ausnahmslos wissenschaftlicher) Theologen werden nicht als repräsentativ für den Beitrag der Kirche im Emanzipations- und Selbstfindungsprozeß der modernen Menschen angesehen; die Hochachtung, der Respekt und die Partnerschaft, die diesen Theologen zum Beispiel von Naturwissenschaftlern entgegengebracht werden, korrespondieren mit der Enttäuschung über die Kirche; viele artikulieren die Enttäuschung nicht, weil sie gar nicht mehr auf die Idee kommen, einen Kontext zu ihrem Leben, zur Vielfältigkeit und teilweisen Ambivalenz ihres Informiertseins von der herkömmlichen Kirche zu erwarten. Im gesellschaftlichen Miteinander, im Reigen der Institutionen hat die Kirche in vielen Bereichen und Regionen Raum gewonnen, und sie hat darauf viele Energien verwandt; im Bereich des gesellschaftlichen Informationsprozesses, in der Frage nach einem Sinn des Lebens und dem Gesamt der Welt blieb sie bei ihren Ansprüchen und im Gestern; sie steht so für viele unter dem Verdacht, mehr geben zu wollen, als sie hat, und vergessen zu haben, daß Proportionalität zur Wahrheit gehört.

Das hat Konsequenzen für die Rede vor dem Mikrofon wie für die Rede vor einer Gemeinde; statt Lösungen für unbekannte Rätsel zu liefern, ist die unbekannte Lösung des einen Rätsels zu suchen; statt nach Selbstbehauptung mit Hilfe gestriger Details wird sie gefragt nach theologischer Information als Kontext zum Leben; statt Erbaulichkeit erwartet man Antwort; einer Rede an viele verschieden und verschiedenartig Informierte geziemt die Bescheidenheit des eigenen Informiertseins; Verkündigung ist heute weniger denn je Appell und mehr denn je sachliche Mitteilung und persönliche Bezeugung, die der Informiertheit der vielen Gegenüber standzuhalten haben.

Dafür gibt es keine Rezepte, keine Konstruktionen und keine Modelle. («Ich soll darin vorkommen, Sie sollen darin vorkommen, das Jahr 64 soll darin vorkommen; wie es gemacht wird, weiß niemand genau; man muß es eben können», sagte Fritz Heinrich Ryssel 1963 als Rundfunkredakteur

auf die Frage, wie ein Geistlicher vor dem Mikrofon reden solle.) Das Schwergewicht der Überlegungen lag bisher – und liegt wohl immer noch – bei formalen und methodischen Gesichtspunkten entsprechend dem Irrtum, man könne oder brauche nur «die alte Botschaft» in zeitgemäße Form umzuprägen, neu «einzukleiden» und sie sei modern, aktuell. Tatsächlich aber kaschieren Aktualisierungen nur die Inaktualität des Gesagten.

Verkündigung als theologische Herausforderung

Die Verkündigung kann nicht «besser» sein als die sie vorbereitende und die ihr zugrundeliegende Theologie; wohl kann sie «schlechter», inaktueller sein – und häufig wird etwas Verkündigung genannt, was mit Theologie nur einige Begriffe gemeinsam hat. Verkündigende Rede wird nicht nur getragen von der Theologie. Vielmehr bestimmen Milieu und scheinbar oder tatsächlich vorgegebene Erwartungen sie mit. Beide sind rational wenig faßbar. Aber da, wo der Sprecher isoliert von Milieu und jenen, deren vermeintlichen Erwartungen er entgegenkommt, zu reden hat, nämlich vor dem Mikrofon, wird das Dilemma offenbar. Milieu und Fixierung auf das, was vermeintlich für die Rede vor einer Gemeinde erwartet wird, bewirken – auch bei jungen Predigern, die nicht lange vorher als Studenten und Seminaristen in sachbezogenen Kategorien Theologie betrieben – ein Gefälle zu einem Vokabular aus Gesinnungspropaganda, Pseudoinnerlichkeit und Spiritualien; die nicht gerade seltenen sprachlichen Verlegenheiten scheinen hinzuweisen auf mangelnde innere und mangelnde theologische Sicherheit; die Versuchung, unkritisch dogmatische Aussagen mit Erfahrungssätzen zu mengen, und die Flucht in einen Stil allgemeinen Redens scheinen unwiderstehlich.

Beschränkung der Heilsbotschaft auf private Erlebnisse bzw. Grenzsituationen

Die gegenwärtige Verkündigung stellt auch formale und methodische Fragen; wichtiger noch aber bleibt die theologische Frage nach der Sagbarkeit des zu Sagenden. Die gegenseitigen Bezogenheiten zwischen der Redeweise und den Inhalten des Redens sind nicht zufällig. Die theologische Fragestellung erschöpft sich nicht in dem, was gepredigt wird; sie beginnt bereits bei der noch nicht hinreichend und hinreichend breit reflektierten Frage, *wie* für adressierte Information theologisch zu fragen ist, um zu mitteilbaren und den Adressaten gerechten Informationen zu kommen. Moralischer Übelstand der Zeit und die Schlechtigkeit der Menschen werden heute in der Verkündigung wenn nicht mehr, so doch konkreter, intensiver und scheinbar kenntnisreicher zur Darstellung gebracht als die Botschaft von Heil und Frieden; darin wird offenbar, wie der Adressat eingeschätzt wird; Rechtfertigung und Erlösung schrumpfen zu Belohnungen für jene, die an zeitlichen Übelumständen und an der allgemeinen Schlechtigkeit der Menschen nicht teilhaben; christliches Leben erscheint in seinen Feinheiten als Privatissimum bei aller mitgenannten Verantwortung für das, was in Welt und Gesellschaft passiert, worauf man christenpflichtgemäß durch Apostolat und Aktion Einfluß nehmen soll – und das alles angesichts einer Gesellschaft, die doch weitgehend auch eine Wirkung der Kirche ist und in der alle bis auf eine verschwindende Minderheit über Jahre hin in Glauben und Glaubenswissen unterwiesen wurden, einer Welt, die die Christen zumindest mitbestimmen, für die unter dem Aspekt des Heils die Zukunft wichtiger ist als die Gegenwart. Daß christliches Leben nur in der Gesellschaft relevant und möglich wird, kommt kaum vor; individuelle Grenzsituationen sind gefälliger Hintergrund, die Notwendigkeit des Glaubens zu erweisen.[6]

Defensive Einstellung der Kirche

Nach altbewährten Methoden versucht man, auf den gesellschaftlichen Schwund an Kirchlichkeit mit Mission nach neuen – und alten – Methoden zu reagieren mit dem Ziel der Bekehrung. Man ruft von den Zinnen der Gottesburg nach draußen, aber man verläßt die Mauern nicht, und verzichtet darauf, in einer sich emanzipierenden Gesellschaft gesellschaftlich relevant zu informieren über Heil und Frieden. So ist nicht verwunderlich, daß Rundfunkredakteure, die solche Sendungen redaktionell betreuen, weitgehend darin übereinstimmen, daß die sogenannte «direkte Verkündigung» durch kirchlich benannte Sprecher so ziemlich die schwächste Stelle unter den vergleichbaren Programmteilen ist. Da, wo die Kirche in ihren Beiträgen identifiziert wird mit der Kirche im gesellschaftlich herkömmlichen Sinn, stößt sie auf ihre eigenen herkömmlichen Grenzen. Jenseits der Grenzen bleiben kirchliche Normen anerkannt, wenn sie gesellschaftlich-soziale Funktion besitzen; sie erscheinen dann als humane, selbstverständliche Postulate. Seit der Beschränkung auf die Verkündigung des individuellen Heils spielte sich

die Kirche in die Rolle einer sozial nützlichen pädagogischen Anstalt.

Weltloser Glaube

Der Abstinenz gegenüber der Kirche ist nicht zu begegnen mit Hinweisen auf eine Verstocktheit oder Taubheit der Menschen. Fragwürdig ist vielmehr das Weltverhältnis der Kirche, ihre Weltlosigkeit, die Art zu reden und die Sprache. Es ist auch einfach nicht richtig, das Desinteresse auf Wohlstand, Lebensstandard oder Oberflächlichkeit zurückzuführen. Zu registrieren ist nämlich auch eine erstaunlich frische Interessiertheit an theologischen Fragen. Kirchliche Angebote werden häufig akzeptiert, wenn sie Aufschluß versprechen über interessierende und die Menschen in ihrem Selbstverständnis berührende Fragen. Auf dem Büchermarkt nahm der Absatz jener theologischen Bücher überdurchschnittlich zu, die nicht binnenwissenschaftlich sind und nicht erbaulich, die sich zudem nicht der Sprache des kirchlichen Ghettos bedienen. Während beim Rundfunk auf die Gattung «verkündigende Sendungen» relativ wenig Zuschriften eingehen, fragen nach theologisch informierenden Sendungen (deren Autor jeweils nur einmal spricht, während der einzelne Sprecher «verkündigender Sendungen» achtzehnmal in einer Woche in den verschiedenen Programmen erscheint) im Durchschnitt mehr Hörer nach dem Manuskript als bei anderen Wortsendungen (häufig wiederkehrende Begründung für die Bitte um ein Manuskript: «... da ich noch einmal in Ruhe nachlesen möchte...»; bei «verkündigenden Sendungen»: «... da es mir viel gegeben hat...»).

Sprache ohne Verbindlichkeit

Verkündigung vor dem Mikrofon und vor der Gemeinde geschieht heute weithin in einer eigenen und besonderen Sprache; man sagt leichthin, ihren Inhalten sei eine dem Alltag enthobene Sprache angemessen. In der Tat hat sie weithin im Alltag keine Entsprechung. Sie besteht zu einem großen Teil aus Fertigbauteilen, die als Fachtermini berechtigt sind, aber jene nicht informieren, die nicht vom Fach sind. Sie sind Chiffren, nach deren Bedeutung in der Gemeinde nicht gefragt wird, weil es gewohnte Chiffren sind. Für den, der nicht in der Sprache der Kirche groß geworden ist, ist die Begrifflichkeit der Kirche eine leere Sprache; ihr fehlt die Anschauung, sie ist als Sprache nicht zu verifizieren. Indem die Sprache der Verkündigung Sprache eines «Faches» geworden ist – keineswegs aber ist sie die Sprache der Theologie als Fach –, ist sie Ghettosprache, ohne Effekt nach draußen; ihre Sonderheit belegt lediglich ihre Weltlosigkeit. Entsprechend kann man in ihr viel sagen, ohne etwas zu sagen; sie ist Sprache ohne Verbindlichkeit.

Schluß

Unentbehrlicher Partner der Verkündigung ist der Hörer. Verkündigung muß Sprache sein, Sprache aber ist Kommunikation, Mitteilung. Sprache zielt auf Verständigung, und Verständigung setzt Verständlichkeit voraus. Verkündigung intendiert nicht Beweis des Glaubens, sondern ist eine Weise, den Glauben zu bezeugen. Generell gilt: was geglaubt werden soll, muß sagbar sein – und umgekehrt: wer nicht sagen kann, was er glaubt, dem wird nicht geglaubt, was er sagt. Das Evangelium ist eine Botschaft an die Menschen, nicht ein Besitz der Kirche. Die besondere Sprache der Verkündigung gilt als Sprache des Glaubens; tatsächlich belegt sie aber nur die heutige Sprachlosigkeit des Glaubens, denn in ihr artikuliert sich der Glaube nicht als Sprache. Über die gegenwärtige Sprachlosigkeit des Glaubens kann die Quantität des Redens über Glauben nicht hinwegtäuschen; sie ist eher Kompensation nicht mehr stattfindender Korrespondenz, Mitteilung und Kommunikation. Das Evangelium aber ist Mitteilung an die Welt, nicht Privileg einer Enklave. Wird für die Verkündigung das Mikrofon benutzt, als sei es nur eine Apparatur zur Vervielfältigung, enthüllt es die vermeintliche Sprache des Glaubens als Sprachlosigkeit des Glaubens. Wirklich mächtige Verkündigung aber ist nicht Sprache des Glaubens, sie ist Glaube als Sprache.

[1] Die Anstalt hat ihre Sendungen im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung zu halten, die weltanschaulichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Richtungen zu berücksichtigen, die sittlichen und religiösen Überzeugungen der Bevölkerung zu achten; sie soll die internationale Verständigung fördern, zum Frieden und zur sozialen Gerechtigkeit mahnen, die demokratischen Freiheiten verteidigen und nur der Wahrheit verpflichtet sein; die Rundfunkanstalt darf nicht einseitig einer politischen Partei oder Gruppe, einer Interessengemeinschaft, einem Bekenntnis oder einer Weltanschauung dienen (vgl. Gesetz über den Westdeutschen Rundfunk, Köln, vom 25.5.1954, § 4). – In den Gesetzen über die anderen Rundfunkanstalten z.B. in der Bundesrepublik Deutschland sind inhaltsgleiche Grundsätze festgelegt. Die Gesetzgebung in Sachen Rundfunk fällt in die Kompetenz der einzelnen Länderparlamente.

[2] Eine an Wochentagen morgens dreimal wiederkehrende, je fünf Minuten dauernde geistliche Morgenansprache um 5.55 Uhr, 6.55 Uhr, 8.35 Uhr wird entgegen den bisherigen Vorstellungen nur von einem kleinen Hörerkreis regelmäßig oder häufig gehört; 44% der Hörer

haben sie nie gehört, 33% selten; die Hörer dieser Sendung sind fast identisch mit den Hörern der benachbarten Sendungen; die Sendung hat kaum Stammhörer, also Interessenten, die das Rundfunkgerät eigens für diese Sendung einschalten; die Sendung erreicht kirchlich Abseitsstehende so gut wie nicht; das Hörerinteresse an der Sendung ist in den letzten Jahren gesunken; in zwei der drei werktäglichen Termine verlor die Sendung von 1964 bis 1966 rund ein Drittel ihrer früheren Hörer.

Die absoluten Zahlen sind allerdings immer noch beträchtlich und beträchtlicher Mühe wert; im günstigsten Termin um 5.55 Uhr hören 10% der Bevölkerung des Sendegebietes das betreffende Programm, das bedeutet rund 1,1 Mill. Hörer, die allerdings nicht alle an dieser Sendung interessiert sind, sondern an den Sendungen vorher und hinterher und das Gerät nicht eigens abschalten.

Charakteristisch für die von Hörern in Explorationen geäußerte Kritik an dieser «verkündigenden Sendung» sind Vorwürfe wie mangelnde Aktualität – und wenn aktualisiert würde, wirke das häufig «wie an den Haaren herbeigezogen» –, die Sucht, zu allem etwas Gültiges sagen zu wollen; der Eindruck, alle Fragen der Hörer beantworten zu können, und «der erhobene Zeigefinger».

[3] Das ist umso auffälliger, als die sonntägliche Gottesdienstübertragung (10.00–11.00 Uhr) einen überdurchschnittlich großen Kreis von Stammhörern hat.

Im Winter 1963 hörten im Sendegebiet des Westdeutschen Rundfunks und des Norddeutschen Rundfunks 14% der Gesamtbevölkerung zwischen 14 und 70 Jahren die Gottesdienstübertragung mit Predigt, im Winter 1966 noch 6%. Unter den Hörern dieser Sendung sind Frauen und Einwohner von Kleinstädten und Landgemeinden in der Überzahl; ein überdurchschnittlicher Anteil von Rentnern und Pensionären bedingt ein überdurchschnittliches hohes Durchschnittsalter der Hörer von Gottesdienstübertragungen. (Prozentual annähernd gleich dem verstärkten Schwund an Hörern von Gottesdienstübertragungen dürfte der nach Anhaltswerten ermittelte zahlenmäßige Rückgang der Kirchenbesucher in Großstädten des gleichen Gebietes sein.)

Bedenkenswert in unserem Zusammenhang ist auch, daß unter den von Hörern genannten Beweggründen für das Hören der Gottesdienstübertragung der Wunsch nach einer guten Predigt zu finden ist. –

Der dem Vergleich zugrunde liegende generelle Rückgang der Hörbeteiligung bei Rundfunksendungen ist zu einem erheblichen Teil durch die steigende Beteiligungsziffer des Fernsehens bedingt.

[4] Vgl. dazu Hans Jürgen Schultz, Die unbewältigte Öffentlichkeit der Kirche, Der Rundfunk als Beispiel: ders., Jenseits des Weihrauchs = theologia publica (Olten und Freiburg 1966) 17ff.

[5] Zum Begriff der Information in unserem Zusammenhang vgl. Hans Jürgen Schultz aaO.

[6] Eine Auszählung von Begriffen und Begriffskomplexen in kirchlichen Morgenansprachen in einem Rundfunkprogramm ergab, daß Wortgruppen wie Leid, Tod, Krankheit, Einsamkeit, Elend, Verzweiflung, Mühsal der Arbeit am häufigsten vorkamen, allerdings bei protestantischen noch häufiger als bei katholischen Sprechern.

LEO WALTERMANN

Geboren am 16. April 1928 in Münster, studierte Philosophie, Theologie, Soziologie und Publizistik. Er ist seit 1961 Redakteur für religiöse und theologische Sendungen am Westdeutschen Rundfunk und auch als Journalist tätig. Er gab Beiträge des Westdeutschen Rundfunks heraus: Konzil als Prozeß (Köln 1966), Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge. Zur Reform der Priesterausbildung (Essen 1966).

Bulletin

Situation der Verkündigung und Predigthilfe

EINLEITENDE VORBEMERKUNG

Als Ergänzung der mehr systematisch ausgerichteten Beiträge dieses Heftes sollte in einem Bulletin versucht werden, die wichtigsten Institutionen, Tagungen und Zeitschriften zusammenzustellen, die in den einzelnen Ländern nach dem 2. Weltkrieg geschaffen worden sind, um die Predigtnot zu bessern. Auf kurzem Raum sollte ein Fachmann für je einen Sprachraum oder ein größeres Land einen gezielten Situationsbericht abgeben. Die Aufgabe selbst wurde von den Autoren in verschiedener Weise aufgefaßt. Während die einen mehr bei einem technischen Überblick mehr oder weniger vollständiger Art blieben, versuchten andere deutlicher auch auf die konkreten Verhältnisse, ihre Hintergründe und die Erfolge der Reformbemühungen einzugehen. Auch der Grundton der Berichte ist verschieden: Kritische Betrachtungen stehen neben etwas enthusiastisch gefärbten Berichten, umfassendere Reformprogramme neben ziemlich mageren Bestandsaufnahmen. Für ganze Kontinente war trotz umfangreicher Bemühungen kaum eine genügende Auskunft zu erhalten. So konnte für Lateinamerika nur für Brasilien und für Chile (besonders im Blick auf die Erzdiözese Santiago) einiges in Erfahrung gebracht werden; viele Länder antworteten überhaupt nicht. Man sollte bei den ohnehin vorsichtig zu interpretierenden Ergebnissen diese großen weißen Flecken auf der erstellten Landkarte nicht übersehen. Durch ungünstige Überschneidungen bzw. mangelnde Ausführung blieb einiges ungenannt (vgl. z. B. die Bemühungen in Belgien). Was schließlich bei einer Gesamtbetrachtung besonders auffiel, kann vielleicht folgendermaßen umschrieben werden:

1. Während auf dem Gebiet der Katechese und der Liturgie schon lange intensive Reformbemühungen existieren, sind die entsprechenden institutionellen Mittel zur Predigthilfe in einem umfassenden Sinne noch recht wenig entwickelt, sondern erscheinen sehr oft als Anhängsel einer katechetischen oder liturgischen Reform. Alle eigens unternommenen Bemühungen stehen praktisch noch am Anfang ihrer Arbeit.

2. Offenbar wird bei den verschiedenen Bemühungen im allgemeinen noch zu wenig Akzent gesetzt auf eine gleichzeitige theologische Vertiefung; so besteht die Gefahr, daß ein bestimmter Stand der theologischen Wissenschaft konserviert und so normativ multipliziert wird. Neuere Bemühungen in der Sprachphilosophie, in der biblischen und systematischen Theologie des Wortes Gottes und die dazu gehörigen pastoralen bzw. pastoraltheologischen Konsequenzen werden offenbar nur am Rande fruchtbar gemacht.

3. Die bekannten Erneuerungsversuche richten sich mit guten Gründen vor allem auf die Verkündigung als Homilie, während andere Predigtthemen (aus einer umfassenderen Glaubenslehre, Moraltheologie, Sakramentenpastoral usw.) einen merkwürdig bescheidenen Platz einnehmen; von ihnen ist kaum die Rede.

4. Es hängt wohl mit der Konzeption der bisherigen formalen und materialen Homiletik zusammen, daß die Predigthilfe sehr oft nur im Rahmen einer wirksameren «technischen» Anleitung dargeboten wird; dadurch wird auch verständlich, warum man noch sehr stark mit vorgesehenen Schemata oder gar mit fertigen Rezepten arbeitet; die intensivere fundamentale theologische Bemühung in ihrer Einheit mit Gebet, Meditation und pastoraler Erfahrung kommt zu wenig zum Einsatz (vgl. schon oben Nr. 2).

5. Es scheint, daß weitgehend auch in anderer Hinsicht am Idealbild einer bisherigen Homiletik festgehalten wird: die neueren Erkenntnisse aus der Psychologie und Soziologie der Massenkommunikationsmittel, der Information, der Öffentlichkeit usw. werden wenig in Erwägung gezogen, so daß dem Prediger die reale Situation seiner Hörer, der Verstehensprozeß seiner Ausführung und die Chance seiner Rede mit den hier eigens wirkenden Gesetzen weithin unbekannt bleiben.

KARL LEHMANN

Geboren am 16. Mai 1936 in Sigmaringen (BRD), 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Freiburg i. Br. und München sowie an der Gregoriana, doktorierte 1962 in Philosophie, ist Mitarbeiter von Karl Rahner und Lehrbeauftragter an der Universität München. Er arbeitet mit am Lexikon für Theologie und Kirche und am Handbuch für Pastoraltheologie.

Auch eine solche Skizzierung muß notwendigerweise allgemein bleiben und sie wird auch nicht allen Reformbestrebungen im einzelnen gerecht. Immerhin wird aus dem Ganzen deutlich, wie sehr alle theologischen Disziplinen der Homiletik und der Predigthilfe überhaupt zu Hilfe kommen müssen, damit diese in zureichend gerüsteter Weise die christliche Botschaft in der Gegenwart zu Gehör bringen können.

KARL RAHNER
KARL LEHMANN

Luis Maldonado

Die Predigt in Spanien

Seltsamerweise existieren keine Zentren oder Institutionen, die zum spezifischen und ausschließlichen Ziel haben, auf das Predigtamt vorzubereiten. Wohl bestehen Institute für die Katechetik, und es ist ein positives Zeichen, daß einige von ihnen die Absicht haben, sich zu sogenannten Zentren für prophetische Pastoral umzugestalten, um mit aller Deutlichkeit darauf hinzuweisen, daß nicht bloß der Katechismusunterricht (für eine bestimmte Altersstufe) Gegenstand ihrer Arbeit und ihres Interesses ist, sondern die Pastoral des Wortes nach allen ihren Richtungen hin.

In diese Linie stellt sich die katechetische Abteilung des Höheren Pastoralinstituts, das von der päpstlichen Universität Salamanca abhängt, aber seinen Sitz in Madrid hat. Es arbeitet als Spezialisierungszentrum für Pastoral im Anschluß an die Kurse der Theologischen Fakultät. Die Hauptfächer der katechetischen Abteilung sind: Bibeltheologie, Anthropologie, Theologie der prophetischen Aktion, Einführung in die Liturgie, Einführung in das Laienapostolat, Theologie der irdischen Wirklichkeiten, katechetische Pastoraltheologie (Wesen und Geschichte der Katechese), die christliche Initiation, die Pädagogik (allgemein und nach Altersstufen), die Massenmedien.

Die bischöfliche Kommission für die Glaubensunterweisung organisiert durch das katechetische Nationalsekretariat in verschiedenen Gegenden des Landes jährlich drei Sommerkurse, die von ausgewiesenen Fachleuten erteilt werden und an denen Priester und Laien teilnehmen. Man erforscht dabei grundlegende Probleme der prophetischen Pastoral und andere mehr katechetische Probleme.

In engem Zusammenhang mit der schon genannten Arbeit sind das von Schulbrüdern geleitete päpstliche Institut «San Pio X» von Tejares (Salamanca) und die Theologische Fakultät von Vitoria tätig, die in ihren Sommerkursen mehr auf die Fragen der Einführung in die Bibel und der Bibelpädagogik ausgerichtet ist.

Die Ordensgesellschaften haben vor kurzem einen Nationalkongreß organisiert, um das Problem der Pfarreimissionen oder der Volksmissionen zu behandeln. Dank einer jungen Equipe von Redemptoristen, welche die Hauptinspiratoren des Kongresses waren, kam es zu einer deutlichen Erneuerung dieses Typus missionarischer Predigt.

In den Diözesen bestrebt man sich im Zug der gegenwärtigen Reorganisation der bischöflichen Ordinariate, einen bischöflichen Vikar oder Delegierten für die prophetische Aktion zu ernennen.

Auf diözesaner Ebene werden nicht selten gründliche Kurse (die eine Woche dauern) durchgeführt, um die Priester auf den neuen Sinn und die neue Theologie des Wortes aufmerksam zu machen, auf seinen sakramentalen Charakter, seine kerygmatische Struktur, seine Beziehung zu einer biblischen Pädagogik und so weiter.

Es kommt immer mehr der Brauch auf, in Equipen die Sonntagspredigt zu erarbeiten und nachher zu überprüfen. Auch Laien sind Mitglieder dieser Equipen. Für gewöhnlich studiert man drei Punkte: die Exegese der Perikope, deren Zusammenhang mit konkreten Lebensproblemen und den Zusammenhang mit der Liturgiefeier.

In einigen Pfarreien beginnen Laien, sich zu der Predigt des Priesters zu äußern, indem sie ihm mitteilen, wie seine Predigt auf sie gewirkt hat. Dies beginnt möglich zu werden dank der Aufteilung der Pfarreien und der Vermehrung der Kultstätten.

Die Predigtpläne oder -führer für das ganze Jahr, die in den Diözesanblättern veröffentlicht wurden und obligatorischen Charakter hatten, sind praktisch verschwunden. Sie blieben ohne jede Wirkung und waren ein gänzlicher Mißerfolg.

Trotz all des Positiven, das bis jetzt aufgezählt wurde, ist zu sagen, daß sich die Predigt in einer Krise befindet und der Klerus tief verwirrt ist und sich der Situation gegenüber hilflos und ohnmächtig fühlt. Im allgemeinen ist das, was ihm von

den leitenden Organen zur Lösung dieses Problems angeboten wird, absolut ungenügend, um nicht zu sagen nutzlos. Nun sieht man, daß die Predigt in einer vorwiegend sakramentalistisch ausgerichteten Pastoral nicht «zählte». Die wichtigsten theoretischen Werke über die Predigt, die in Zentraleuropa veröffentlicht wurden, sind ins Spanische übersetzt. An eigenen spanischen Veröffentlichungen erschien in den letzten Jahren leider nur unser eigenes Werk: L. Maldonado, El Mensaje de los cristianos. Introducción a la Pastoral de la Predicación (Barcelona 1965).

An Arbeitsinstrumenten für die unmittelbare Vorbereitung der Sonntagshomilie existiert das ausgezeichnete Werk: P. T. Cabestrero, Palabra de vida (Madrid 1966/67), das in elf Bändchen erschien und auch die neueingeführte «lectio continua» berücksichtigt.

Zwei große Sammlungen kommen gegenwärtig in Übersetzung heraus. Las Asambleas del Señor (Madrid 1965 ff) und Palabra de Dios (Übersetzung des deutschen Werkes «Am Tisch des Wortes»). Einen großen Einfluß übt das schon vollständig übersetzte Werk aus: Th. Maertens-J. Frisque, Guía de la asamblea cristiana (5 Bde., Bilbao-Madrid, Desclée-Marova, 1964–67).

An Zeitschriften sind zu nennen: «Pentecostés», «Sinite», «Pastoral Misionera», «Iglesia viva», «Phase». Infolge ihrer Qualität und ihrer Angepaßtheit übt auch die Sammlung «Cuadernos de Teología y Práctica pastoral» (Madrid) einen sehr positiven Einfluß aus.

Im Verlag PPC von Madrid erscheint das vierbändige Werk «Catequesis y Formación Conciliar» (Madrid 1966), das zum Ziele hat, die Hauptgedanken des Konzils in die Predigt hineinzubringen. Seine Autoren sind C. Godoy, J. M. Setién und M. Useros.

Übersetzt von Dr. August Berz

LUIS MALDONADO

Geboren in Madrid, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Comillas, Salamanca, Innsbruck und Freiburg i. Br., ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie (1956), seit 1962 Professor für Liturgiewissenschaft am Pastoralinstitut der Universität Salamanca und veröffentlichte liturgiewissenschaftliche Arbeiten in spanischer Sprache.

Domenico Grasso

Die Predigt in Italien

Unter «Predigt» verstehen wir hier die Verkündigung des Evangeliums an die christliche Gemeinde, zum Unterschied von der an die Katechumenen oder die schon Getauften, die die Taufe noch nicht ratifiziert haben.

In Italien bestehen keine besonderen Institute für die *Vorbereitung des Klerus auf das Predigtamt*, wie ja auch keine katechetischen Institute vorhanden sind. Im allgemeinen geschieht diese Vorbereitung in den Seminarien, in den Stunden der Pastoraltheologie, die während vier Jahren erteilt werden. Eines dieser Jahre ist gänzlich der Predigt an die christliche Gemeinde gewidmet, worin die Sonntagshomilie einen hervorragenden Platz einnimmt. Diese Unterweisung ist oft einem in der Seelsorge stehenden Priester anvertraut.

In den Seminarien, in denen der Pastoralunterricht noch nicht erneuert ist, beschränkt sich die homiletische Unterweisung auf den formalen Aspekt der Predigt. Man befaßt sich vor allem mit der Frage, *wie* man predigen soll, mit den Stil- und Diktionsproblemen. Nicht selten werden die Diktionskurse von Fachleuten gehalten, die in den Schulen zur Vorbereitung des Personals für Rundfunk und Theater unterrichten.[1] Dabei werden die Probleme des Inhalts, die der Professor als schon bekannt voraussetzt, selten berührt. Schon vor dem Konzil verspürte man jedoch das Bedürfnis nach einer Unterweisung, die sich auch auf diese Probleme erstreckt. Dies war zum großen Teil darauf zurückzuführen, daß in Italien die kerygmatische Bewegung Fuß faßte, die sich auch auf die Predigt auswirkte.

Die Homiletik hat einen besonders großen Aufschwung dort genommen, wo in Befolgung der Weisungen von «Sedes Sapientiae» das sogenannte «Fünfte Jahr» zur unmittelbaren Vorbereitung des jungen Priesters auf das Apostolat eingeführt wurde, und in den Pastoralinstituten, die in den verschiedenen Regionen Italiens da und dort entstehen. Im Pastoralinstitut des Laterans, das als erstes entstand, wird die Homiletik im Kursus «de sacra eloquentia», in der fundamentalen Pastoral-

theologie und in der Vorlesung über die Theologie der Predigt behandelt. Diese Fächer werden auch, wenn auch zusammenfassender, in den andern Pastoralinstituten erteilt.

Außer in den allgemeinen *Zeitschriften* für Theologie und religiöse Bildung[2] und in den für den Klerus bestimmten Pastoralzeitschriften[3] werden die Predigtprobleme in Zeitschriften behandelt, die sich ausschließlich dem Dienst am Wort widmen. So die Monatsschrift «Ministerium Verbi» und die Zweimonatsschrift «Temi di predicazione». Das «Ministerium Verbi» wurde vor 41 Jahren gegründet und ist aus der Zeitschrift «Palestra del clero» hervorgegangen, die zu Rovigo gedruckt wird. Sie stellt sich zur Aufgabe, dem Seelsorgeklerus Predigtentwürfe zu bieten zur Inspiration der Predigten anläßlich der gewöhnlichen Sonntagshomilie oder der verschiedenen Feste des Kirchenjahres.

Viel wichtiger ist die Zeitschrift «Temi di predicazione», die von den Dominikanern zu Neapel in monographischen Faszikeln herausgegeben wird. Sie wurde 1956 ins Leben gerufen. Hervorragende Theologen und Wissenschaftler arbeiten an ihr mit. Sie setzt sich zum Ziel, die verschiedenen Themen der christlichen Predigt, seien sie nun dogmatischer oder moralischer Natur, in ihren biblischen und patristischen Quellen und in den Akten des kirchlichen Lehramtes vorzulegen, um den Predigern behilflich zu sein, deren eigentlichen Inhalt und den Sinn wahrzunehmen, den sie in der katholischen Unterweisung und im christlichen Leben haben. Man braucht nur das Inhaltsverzeichnis der verschiedenen Nummern zu durchgehen, um die außerordentliche Vielfalt der bis jetzt behandelten Themen festzustellen: Gott, die Kirche, die Eucharistie, die Gnade, die Familie, die Letzten Dinge, die theologalen Tugenden, das Herz Jesu, die Sakramente, die Gebote, das religiöse Leben, der Dialog. Die letzte Nummer jedes Jahres befaßt sich mit den theologischen Problemen der Predigt. Sie ist die wichtigste Nummer, da sie der Zeitschrift eine ausgeprägt theologische Note gibt. Bis jetzt wurden neun Faszikel veröffentlicht, die wertvolle Beiträge zu einer Theologie der Predigt enthalten.

Insbesondere weisen wir auf die in dieser Zeitschrift erschienenen Kommentare zu den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils hin, die für die Prediger, die dem Volk die Lehre des Konzils darlegen wollen, eine wertvolle Fundgrube bilden. Die gleichen Dominikaner, die die «Temi di predicazione» veröffentlichen, haben eine Ausgabe der Konzilsdokumente besorgt, die großen Erfolg hatte. Gegenwärtig bereiten sie ein dritte Ausgabe vor, die im Anhang eine ganze Reihe nachkonziliarer Dokumente enthalten wird.

Neben den Zeitschriften dienen der Predigt in Italien die *Kongresse*, die in den verschiedenen Gegenden und kirchlichen Regionen Jahr für Jahr in größerer Zahl gehalten werden. In Italien besteht noch keine homiletische Vereinigung, die regelmäßig ihre Kongresse abhielte; es existieren jedoch Pastoralzentren, die oft die Predigt zum Gegenstand ihrer Konferenzen machen.

Das erste dieser *Pastoralzentren* ist das «Centro di orientamento pastorale» (COP), das von Msg. Grazioso Ceriani in Mailand gegründet wurde. Es organisiert jedes Jahr einen Nationalkongreß über die Pastoralprobleme in Italien, an dem jeweils Hunderte von Priestern teilnehmen. Das Zentrum befaßte sich am Kongreß von 1956 erstmals mit der Predigt. Dabei sprachen Bischöfe, Theologen und dafür geeignete Pfarrer über die Verkündigung des Wortes Gottes in der gewöhnlichen Predigt an die Pfarrgemeinde oder in der Predigt an besondere Zuhörerkreise. Es wurde u.a. berichtet und diskutiert über die Predigt an die Jugend, die Arbeiter, die Bauern, die Intellektuellen und die Studenten. Die Akten dieses Kongresses bilden eine Anregungsquelle, die noch nach Jahren ihre Aktualität behält. Das gleiche Zentrum befaßte sich auch am Kongreß des vergangenen Jahres mit der Predigt.

Ferner ist noch auf das Zentrum der «Regalità di Cristo» hinzuweisen, dessen Sekretär der Franziskaner R. Falsini ist. Es veranstaltet jedes Jahr einen Kongreß über Fragen der Liturgiepastoral, der von den Priestern gut besucht wird. Dieses Jahr hatte der Kongreß die Sonntagshomilie zum Thema.

Auch die Zeitschrift «Temi di predicazione» hat auf ihrem Programm die Veranstaltung von Studientagungen über die Predigt. Bis jetzt wurden zwei solche Tagungen abgehalten, zu Salerno und zu Florenz. Sie galten der Frage, wie man dem atheistischen Kommunismus begegnen soll – ein in Italien sehr aktuelles Problem.

Die gleiche Erneuerungsarbeit, die diese Zentren für den Diözesanklerus leisten, wird von den Sekretariaten der verschiedenen *Orden und Kongregationen* geleistet, die ihre Predigt den veränderten Bedingungen des christlichen Lebens in unserer Zeit anzupassen suchen. Die Franziskanerminoriten haben seit zwanzig Jahren ein Sekretariat für die Predigt, das nach einigem Hin und Her zu einem Institut theologischen Charakters umgewandelt wurde, das im Antonianum zu Rom seinen Sitz hat. Dieses Institut hat vor einigen Jahren für

alle Minoriten Italiens einen Kongreß über die Erneuerung der Predigt gehalten. Ein gleiches Sekretariat haben jüngst die Kapuziner gegründet.

Andere Orden und Kongregationen leisten die gleiche Forschungs- und Erneuerungsarbeit. So halten die Missionare vom Kostbaren Blut und die Priester der Mission (Lazaristen) seit einigen Jahren Studientage über die Erneuerung der Volksmission. Das gleiche tun die Redemptoristen und die Passionisten.

Es ist gegenwärtig kaum möglich, die Wirkungen dieser Erneuerungsfermente zu berechnen, die in der Predigt in Italien wirksam sind. Zweifellos bleibt noch viel zu tun, bevor die Ergebnisse in Erscheinung treten. Das Interesse jedoch, das das große Publikum der Predigt entgegenbringt,[4] und die immer zahlreicheren Veröffentlichungen zu diesem Thema[5] sind Anzeichen dafür, daß man das Problem wahrnimmt und daß die ersehnte Erneuerung einmal eintreten wird.

[1] Es ist bemerkenswert, daß eines der besten Bücher, die in Italien über die geistliche Redekunst vorliegen, von einem bekannten Schauspieler geschrieben wurde: C. Tamberlani, L'oratore sacro (Roma 1964).

[2] z. B. La Civiltà Cattolica, La Scuola cattolica, Il Regno, Humanitas.

[3] z. B. Palestra del clero, Settimana del clero, Pietà sacerdotale, Rivista di pastorale liturgica usw.

[4] Wir beziehen uns auf zwei Umfragen über die Predigt, die vom «Osservatore Romano della domenica» (5. Febr. 1967) und von der sehr verbreiteten Wochenschrift «Famiglia cristiana» (19. April 1967) veranstaltet worden waren.

[5] An neueren Werken liegen vor: Sandro Maggiolini, La predicazione nella vita della chiesa (Brescia 1961); Raimondo Spiazzi, Verbum salutis (Roma 1963); Domenico Grasso, L'Annuncio della salvezza (Napoli 1965).

Übersetzt von Dr. August Berz

DOMENICO GRASSO

Geboren am 26. Juni 1917 in Roccabascerana (Italien), Jesuit, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Neapel und an der Gregoriana, erhielt das Diplom für klassische Literatur und doktorierte 1950 in Theologie. Er ist Professor für Pastoraltheologie an der Gregoriana und veröffentlichte pastoraltheologische Arbeiten in italienischer Sprache.

François Coudreau

Die Predigt in Frankreich

Die Erneuerung der Predigt hat sich in Frankreich in zwei Etappen vollzogen: in der Nachkriegszeit und in der Konzils- und Nachkonzilszeit.

In der Nachkriegszeit, zwischen 1945 und 1960, geschah sie im Gefolge der *katechetischen* Erneuerung. Die eindringende, dynamische Reflexion über Inhalt und Darbietungsform der Katechese in dem größere Ansprüche stellenden Hinblick zugleich auf den Gegenstand des Glaubens (die Offenbarung) und den Akt des Glaubens (die Hinwendung zu Gott) hatte eine ungeheure Auswirkung auf die Predigt. Man legte die Predigtbücher nach und nach weg, und der Prediger suchte den Weg der Botschaft, die erhellt, anruft, einlädt und geleitet.

In der Konzils- und Nachkonzilsperiode, seit 1961, geschah die Erneuerung der Predigt im Gefolge der *liturgischen* Erneuerung. Die eindringende, dynamische Reflexion über das Paschamysterium und den Akt der Liturgiefeier hat die Predigt wieder in das gefeierte Mysterium hineingebracht. So findet man heute nach und nach zur Homilie zurück; es kommt zu einer echten Begegnung zwischen dem Wort Gottes, das man hört, entdeckt, betrachtet, und dem Lebensgeschehen, in das der Mensch eingefügt ist, um darin das Reich Gottes aufzubauen.

Die Erneuerung ist aus zwei Quellen gespiesen, aber von einem einzigen Atem beseelt: vom Streben nach einer Aktualisierung des Wortes Gottes für die «consecratio mundi». Im Folgenden nennen wir die Instrumente und den Geist dieser Erneuerung.

I. DIE INSTRUMENTE

Die hier folgende Aufzählung ist der steigenden Wichtigkeit und Wirksamkeit nach geordnet:

1. die Bücher
2. die Zeitschriften
3. die Zentren
4. die Institute
5. die Schemata
6. die Studientage
7. der Heilige Vater

1. Die Bücher

Es sind zahlreiche homiletische Werke erschienen.

a) Die Bücher über die Predigt, wie z. B.:

Jules Gritti, Prêcher aux hommes de notre temps (Ed. Privat, 1960) 159 S. (Fragen an die Katholiken);

Otto Semmelroth, Parole efficace (Ed. St. Paul,

1962) 247 S. Originalausgabe: Wirkendes Wort (Frankfurt a. M. 1962).

b) Die Predigtbücher, wie z. B.:
Raymond Girard, Prêcher Jésus (Ed. Fleurus 1965) 206 S.

2. Die Zeitschriften

a) Viele französische Zeitschriften handeln direkt oder indirekt von den Problemen der Predigt:

Catéchèse (19 rue de Varenne, Paris 7ème)

Maison-Dieu (11 rue Perronnet, Neuilly 92)

L'Union (31 rue de Fleurus, Paris 6ème)

Paroisse et Mission (4 rue des Prêtres St. Séverin, Paris 5ème)

Parole et Mission (29 bd. de la Tour Maubourg, Paris 7ème)

Prêtres diocésains (179 rue de Tolbiac, Paris 13ème)

b) Aber auch ausländische Zeitschriften in französischer Sprache werden gelesen und üben in Frankreich einen tiefen Einfluß aus.

Lumen Vitae (184 rue Washington, Bruxelles I, Belgique) (vgl. darin z. B. den Aufsatz von Elie Fournier: Quand le Concile parle de l'homélie: Lumen Vitae XVIII, 3 [1963] 739–755)

Paroisse et Liturgie (Abbaye de Saint André, Bruges 3, Belgique)

Biblica (Abbaye de Saint André, Bruges 3, Belgique)

3. Die Zentren

Drei Zentren veröffentlichen Dokumente und Pläne für die Predigt und die Katechese:

C.N.E.R. = Centre National d'Enseignement Religieux (Paris 7ème, 19 rue de Varenne)

C.N.P.L. = Centre National de Pastorale Liturgique (11 rue Perronnet, Neuilly, 92)

Service National du Catéchuménat (37 rue Linné, Paris 5ème)

Den gleichen Dienst leisten das in Belgien bestehende «Centre Lumen Vitae» und die «Cahiers de la Roseraie» (184 rue Washington, Bruxelles)

4. Die katechetischen Institute

An den vier katholischen Universitäten und der Staatsuniversität Straßburg bieten den Priestern, die ihr Wissen und Können wieder auffrischen wollen, um ihre Predigt zu erneuern, katechetische Institute reiche Möglichkeiten:

Paris: Institut Supérieur de Pastorale catéchétique (26 rue d'Assas, 6ème)

Lille: Licence d'Enseignement religieux (60 bd. Vauban)

École des Missionnaires d'Action catholique et d'Action sociale (EMACAS) (28 bis rue Emile Zola, 59 Mons en Bareuil)

Angers: Cours de Catéchèse de la Faculté de Théologie de l'Université catholique (6 rue Volney)

Lyon: Licence d'Enseignement religieux des Facultés catholiques (25 rue du Plot)

Straßburg: Institut de Pastorale catéchétique (11 bd. du Président Edwards)

5. Die Schemata

Besondere Erwähnung verdient ein Versuch, Predigtschemata vorzulegen, die in Frankreich einen großen Erfolg aufweisen:

Die Zeitschrift «L'Union» (31 rue de Fleurus, Paris 6ème) enthält alle vierzehn Tage einen Abschnitt über die Homilie des Sonntags.

Zwei neue Reihen: En Eglise chaque dimanche (1966);

Prêcher Jésus (1967).

Der «Service d'Homilétique» (1 rue Stewart, Ottawa, Canada) gibt jeden Monat ausführliche Predigtpläne heraus.

6. Die Studientage

Die konkreteste und wirksamste Arbeit für die Erneuerung der Predigt geschieht zweifellos in den vielen diözesanen und interdiözesanen Studientagen, die auf Anregung der Bischöfe jedes Jahr stattfinden unter der Leitung von Fachleuten und Equipen der Nationalzentren für die Katechese, die Liturgie, das Katechumenat, die Bibel.

Echos dieser Studientagungen sind zu finden:

a) in der «Semaine Religieuse» (S.R., = Kirchenblatt) der verschiedenen Diözesen, z. B.:

Metz: E. Ruer, L'Homélie – une forme de Dialogue (Die Homilie als Dialog): S.R. de Metz, 1/10/64, 4–7

Paris: H. Holstein, L'Homélie: réflexions proposées au cours d'une réunion de doyenné de Drancy (Reflexionen über die Homilie auf einer Dekanatskonferenz): S.R. de Paris, 21/5/64

Rouen: Pourquoi passer du sermon à l'homélie? (Warum sollen wir von der Predigt zur Homilie übergehen?); Pour les lectures et l'homélie un pupitre, pourquoi? (Warum bedienen wir uns für die Lesungen und die Homilie eines Pultes?): Fiches de la S.R. de Rouen, 29/12/64 und 12/6/65

Paris: Dialogues sur la prédication: compte rendu des réponses à un questionnaire d'enquête des laïcs et du clergé (Dialoge über die Predigt. Äuße-

rungen auf eine Rundfrage): S. R. de Paris, 20/3/65; 18/12/65; 1/1/66

b) In den «Notes de Pastorale Liturgique», z. B. in Nr. 62, Juni 1966, S. 12–14: Zeugnis einer Priestergruppe von Bayonne über die gemeinsame Vorbereitung einer Homilie.

7. Der Heilige Vater

Papst Paul VI. kommt oft auf die Predigt zu sprechen. Die Zeitschrift «La Documentation catholique» (D.C.) (5 rue Bayard, Paris 8ème) vermittelt uns wertvolle Echos dieser Unterweisung. Wir führen bloß an:

Paul VI, Importance de la prédication dans «Ecclesiam suam» (Bedeutung der Predigt in «E. S.»): D.C., Nr. 1431, 6/8/64, col. 1085;

Paul VI, Le ministère de la Parole: allocution aux curés et prédicateurs de carême de Rome le 12/2/64 (Ansprache über den Dienst am Wort): D.C., Nr. 1419, 1/3/64, col. 289–292;

Paul VI, Allocution aux curés et prédicateurs de carême de Rome le 1/3/65 (Ansprache vom 1/3/65): D.C., Nr. 1444, 21/3/65, col. 523–528.

II. DER GEIST

Dies ist der wichtigste Aspekt der Predigt in Frankreich. Ihn zu definieren, liegt außerhalb des Rahmens dieses Aufsatzes. Um jedoch in den Blick zu bringen, was in Frankreich über die Predigt vorliegt, sind hier die wichtigeren Stützpunkte und Grundzüge dieser Erneuerung zu erwähnen.

Zunächst ist es eine Leitidee der Priester, die ihre Predigt erneuern, daß man dies nicht tun kann ohne ein tiefes Verständnis des liturgischen Aktes und der Osterfeier, worin sie ihre Inspiration findet.

Eine zweite Vorbedingung zur Erneuerung der Predigt ist die aufmerksame Entzifferung des Geschehens, um es mit dem Wort Gottes zu konfrontieren.

Endlich kann allein die Equipenarbeit, eine von Priestern und Laien gemeinsam geleistete Suche, Vorbereitung, Kontrolle, Kritik zu einer beständigen Neuschaffung der Predigt gelangen, zu der uns das lebendige Wort Gottes aufruft.

Die Arbeit hat an der Basis begonnen, und diese langsame, geduldige Arbeit ist das Hauptcharakteristikum dessen, was in Frankreich für die Predigt getan wird.

Übersetzt von Dr. August Berz

FRANÇOIS COUDREAU

Geboren am 14. Dezember 1916 in Poitiers (Frankreich), Sulpizianer, 1943 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique de Paris, ist Bakkalaureus der scholastischen Philosophie und Lizentiat der Theologie, als Gründer des Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique de Paris ist er dessen Ehrenpräsident. Er ist Pfarrer und Dekan von Boulogne-Billancourt, Generalpräses des Internationalen Katholischen Büros für das Kind (Rom) und veröffentlichte verschiedene pastoraltheologische Arbeiten.

Michael Frickel

Die Predigt im deutschen Sprachgebiet

Nach Aussage des Konzils ist es «das erste Amt des Priesters ... allen die Frohbotschaft Gottes zu verkünden» (Decr. de mun. et vita sac. 4). Daher muß die Ertüchtigung für dieses Amt auch die erste Aufgabe bei der Heranbildung und Fortbildung der Priester sein. Diese Konsequenz war und ist noch nicht gebührend erkannt und ist noch viel weniger in der Praxis durchgeführt worden. Dabei ist die Forderung einer zeitgemäßen Predigerbildung angesichts der Konkurrenz durch die Massenmedien dringlicher als je zuvor.

Das Wissen darum ist nun nicht völlig neu, und es hat schon vor dem Konzil im bundesdeutschen Raum zu einer ersten Initiative geführt. 1955 und 1956 wurde auf Burg Rothenfels unter guter Beteiligung je eine Predigtwoche abgehalten. Dabei kam es 1956 zu einem ersten Gespräch von Priestern, die mit der Predigtausbildung betraut waren. Sehr bald mußte man feststellen, daß kaum einer der anwesenden Predigtlehrer für seine Aufgabe fachlich vorbereitet war. Der Lehrauftrag war zumeist mit einem andern Amt verbunden und wurde notgedrungen nur nebenher ausgeübt. Diese betrübliche Lage bestätigte sich bei der ersten Zusammenkunft deutscher Homiletiker, die für Ja-

nuar 1957 nach Würzburg einberufen war und 30 Teilnehmer zählte. Die Bestandsaufnahme der «Predigtausbildung heute» führte über viele Einzelheiten grundsätzlicher und praktischer Art zu folgenden Postulaten: 1. Es ist endlich eine Theologie des Wortes Gottes und darin eingeschlossen die der Predigt zu erstellen. 2. Eine umfassende Homiletik kann nicht nebenamtlich und nicht ohne gründliche Vorbildung geleistet werden. 3. Die Ausbildung für das Predigtamt ist eine ganzheitliche Aufgabe. Das Einüben der verschiedenen Predigtelemente aber kann, beginnend mit Sprach- und Sprecherziehung, nicht früh genug angefangen werden. Aus diesem ersten Treffen entwickelte sich ohne formelle Bindung die «Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker Deutschlands» mit der Geschäftsstelle in Würzburg, Domerschulstraße 18. Der Zusammenhalt untereinander wurde durch Rundbriefe und einen «Homiletischen Literaturdienst», der in neun Folgen und mit einer Sondernummer erschien, hergestellt. Der eigentliche Austausch und Impuls ging von den bisher sechs Tagungen aus, auf denen je ein begrenztes Thema durch Fachreferate und anschließende Diskussion abgehandelt wurde. Die Tagungen beschäftigten sich nacheinander mit den folgenden Themen: Theologie und Predigt (1958), Hörer und Predigt (1960), Sprache und Predigt (1962), Meditation und Predigt (1964), Messe und Predigt (1966) und schließlich 1967 mit der «Grundlegung und Ortsbestimmung der Homiletik». Von den ersten drei Tagungen erschienen Tagungsberichte im Eigenvertrieb. Auf der Tagung 1967 wurde die Herausgabe eines homiletischen Jahrbuchs beschlossen, das unter dem Titel «Verkünden» beim Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, erscheint.

Auf der Tagung 1966 wurde nach 10jähriger Zusammenarbeit und Erfahrung die «Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker» (AKH) für den ganzen deutschsprachigen Raum konstituiert, da weder in Österreich noch in der Schweiz eine ähnliche Institution vorhanden und das Grundanliegen allen gemeinsam ist. Die Arbeitsgemeinschaft hat sich in ihren Satzungen das Ziel gesetzt: «theoretische und praktische Fragen der Homiletik zu erörtern und deren wissenschaftliche Erforschung zu fördern, der homiletischen Ausbildung und Weiterbildung zu dienen, entsprechende Veröffentlichungen anzuregen oder herauszugeben, sowie eine Koordination der verschiedenen Bemühungen um die zeitgemäße Predigt zu erstreben». Die Mitgliedschaft steht allen offen und wäre um der gemeinsamen Sache willen für alle wünschenswert, die in der kirchlichen Predigtausbildung tätig sind. Weitere Mitglieder können auf Antrag hinzukommen. Im gleichen Jahr wurde mit Zustimmung und Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz das bisherige «Deutsche Katechetische Institut» durch Angliederung einer homiletischen Abteilung zum «Institut für Katechetik und Homiletik» (IKH) erweitert. Damit fand ein langjähriges Bemühen seitens der Arbeitsgemeinschaft ihre, wie es scheint, zweckmäßigste Erfüllung. Es ist am Institut Gelegenheit geboten, in einer zweijährigen theoretisch-praktischen Spezialausbildung das homiletische Rüstzeug einschließlich Sprecherzieherexamen zu erwerben. Wo immer einer für die homiletische Lehraufgabe in Zukunft bestellt wird, sollte ihm diese fachliche Vorbildung nicht fehlen. Die homiletische Abteilung soll späterhin neben ihren wissenschaftlichen Aufgaben vor allem Predigtkurse planen und durchführen, was in kleinerem Rahmen bereits geschieht. Unter den vielen Seelsorgstagungen, die im deutschsprachigen Raum gelegentlich oder regelmäßig abgehalten werden, hat seit Jahren die «Weihnachts-Seelsorgertagung» in Wien, die alljährlich nach Weihnachten stattfindet, eine besondere Bedeutung erlangt. Die Tagung 1966 beschäftigte sich speziell mit dem Thema «Gottes Wort in unserer Zeit».[1]

Unter den Zeitschriften, die ausdrücklich Predigthilfen anbieten, vertreten die meisten den bisherigen Typus der ausgearbeiteten Vollpredigt oder einer umfassenden Predigtskizze.[2] Einen anderen Weg beschreitet die von B. Dreher begründete Zeitschrift «Dienst am Wort».[3] Man verlangt hier eine stärkere persönliche Mitarbeit. In jedem Heft werden fünf Schrifttexte der bisherigen Perikopenordnung exegetisch erarbeitet. Eine Predigtmeditation sucht den Textgehalt an die heutige Situation heranzutragen. Ein Predigtenentwurf gibt Anregung für die eigentliche Predigt selbst. Ein Fachartikel zu Problemen der Homiletik beschließt das Heft. Die Besprechung einschlägiger Literatur ist in Gang gekommen.

Einen ähnlichen Dienst leistet die Schriftenreihe «Am Tisch des Wortes».[4] Jedes Jahr erscheinen 6 bis 8 Hefte, die je einem Sonntag oder einem Fest des Kirchenjahres zugeordnet sind. Der Gehalt jeder Meß- bezw. der einzelnen Festfeier wird in verschiedenen Beiträgen liturgisch, bibeltheologisch oder dogmengeschichtlich, exegetisch und meditativ aufbereitet. Abschließend werden einige Predigtbeispiele als Hilfe für die Verkündigung angeboten.

[1] Vgl.: die Weihnachts-Seelsorgertagung in Wien: Gottes Wort in unserer Zeit: Herder-Korr. 21 (1967) 108–111; die Tagungsberichte erscheinen in loser Reihenfolge im Seelsorgerverlag, Herder, Wien.

[2] Besondere Erwähnung verdient im Zusammenhang die Schriftenreihe: Biblische Predigt, herausgegeben v. B. Dreher im Seelsorge-Verlag, Freiburg.

[3] Biblisch-homiletische Zeitschrift, Seelsorge-Verlag Freiburg, zweimonatlich.

[4] Herausgegeben von der Erzabtei Beuron, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

MICHAEL FRICKEL

Geboren am 6. März 1921 in Wülfershausen/Saale, Benediktiner, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Philosophischen Hochschule Dillingen und am Sant'Anselmo in Rom und doktorierte 1956 in Theologie. Er ist seit 1954 Klerikermagister der Abtei Münsterschwarzach und Sekretär der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker, veröffentlichte seine Dissertation: Deus totus ubique simul (Freiburger Theologische Studien 69/1956) und das Sammelwerk: Sprache und Predigt (Würzburg 1963).

Herman Borgert

Die Predigt in Holland

Eine seltsame Tatsache: In den Niederlanden gibt es keine zentrale Instanz, die sich um die Verkündigung kümmert oder die verschiedenen Initiativen auf diesem Gebiet koordiniert und aktiviert, obwohl die heutige Verkündigung und die damit verbundenen Schwierigkeiten die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und die Schwierigkeiten größer sind denn je und sogar bei Priestern und Laien Unlustgefühle hervorrufen. Bis vor einigen Jahren gab es wenigstens noch ein Komitee, das die Verkündigung der Volksmission pflegen sollte: das Volksmissionskomitee. Dieses Komitee wurde aber aufgehoben; in den Niederlanden gibt es keine Volksmissionen mehr. Das Volksmissionskomitee sollte dann durch eine Instanz ersetzt werden, die sich der Verkündigung in all ihren Formen annehmen sollte. Dieses Vorhaben wurde aber nicht verwirklicht, weil man die Pläne des PINK (Pastoral-Institut der Niederländischen Kirchenprovinz) nicht durchkreuzen wollte. Im Jahre 1965 hat das PINK tatsächlich für die Predigt eine Kommission errichtet, die mit einer genau umschriebenen Aufgabe beauftragt wurde. Der Auftrag dieser Kommission kann in drei Punkten fixiert werden: 1. in den Niederlanden die organisatorischen Tätigkeiten auf diesem Gebiet zu erfassen; 2. zu untersuchen, ob die Verkündigung in den Niederlanden im Ganzen der Seelsorge genügend zu ihrem Recht kommt; und 3. zu untersuchen, ob es wünschenswert wäre, für die Verkündigung eine spezielle Arbeitskommission zu errichten. Letztere Untersuchung brachte ein positives Resultat. Im Rahmen des Niederländischen Pastoralkonzils ist denn auch die Errichtung einer solchen Arbeitskommission zu erwarten.

Als Zeichen für eine wachsende Sorge um die Verkündigung sind mehrere Vorgänge am Rande festzustellen. So haben an größeren Orten regelmäßig Zusammenkünfte des Stadtklerus stattgefunden, bei denen die Priester die Sonntagspredigt gemeinsam vorbereiteten. Jährlich werden Studientage abgehalten, um junge Priester in die Praxis der Einkehr- und Besinnungstage einzuführen. In mehreren Orden und Kongregationen bestehen Arbeitsgruppen für die Verkündigung.

Zwei Zeitschriften wollen den Priestern pastorale Hilfe für die Verkündigung bieten: «De gewijde rede» und «Kerygma». «*De gewijde rede*» ist eine Monatsschrift, von Franziskanern herausgegeben. Sie bietet Dispositionen und Einführungen, denen eine ausgearbeitete Predigt folgt. «*Kerygma*» legt Sonntagspredigten mit allgemeiner Thematik vor, z. B. über Welt, Auferstehung, Friede. Solch ein allgemeines Thema wird zuerst in seinem theologischen Zusammenhang aufgezeigt und umrissen. Das militärische Bildungszentrum *Waalheuvel* bietet in seinem Blatt «Contact» Predigtdispositionen und Rekollektionen für die Hand der Militärseelsorger.

Die Theorie von der Verkündigung kommt indirekt in Artikeln über das Priesterbild der Zukunft zur Sprache. Mehrere Theologen neigen zu der Meinung, das Priesterbild der Zukunft werde mehr prophetische Züge zeigen, und deshalb werde der Verkündigung in der Ausbildung der zukünftigen Amtsträger ein größerer Platz zukommen.

Die wissenschaftliche Ausbildung geschieht heute in fünf großen Ausbildungszentren der Diözesen und des regulierten Klerus. Für diese Ausbildung ist ein fünfjähriger Basiskurs und danach ein zweijähriger Pastoralkurs geplant. Vor allem im ersten Jahr des Pastoralkurses wird die Verkündigung einen breiten Platz einnehmen, nicht so sehr mit ihren Theorien, sondern mit Übungen in den verschiedenen Techniken und Methoden. In der theologischen Fakultät der Universität Nijmegen gibt es unter Leitung von Dr. F. Haarsma eine

Spezialisierung in pastoraltheologischer Richtung. Auch hier nimmt die Verkündigung in ihren verschiedenen Formen einen breiten Platz ein.

Über Stellung, Aufgabe und Inhalt der Verkündigung und ihr Verhältnis zur Theologie erscheinen regelmäßig neue Studien, vor allem von reformatorischer Seite.

Erwähnenswert ist eine *Umfrage nach Beurteilung der Sonntagspredigt*, die in den Jahren 1963 und 1964 in der überwiegend katholischen Stadt Eindhoven und in Amsterdam gehalten wurde, wo die Katholiken in der Minderheit sind. Im März 1964 wurden in Amsterdam an drei aufeinanderfolgenden Sonntagen in sechs Pfarren etwa 600 Kirchgänger befragt. Sie sollten sich zu der Predigt äußern, die sie an dem betreffenden Vormittag gehört hatten; aber auch um ihre Meinung über die Predigt im allgemeinen wurden sie gebeten. Dr. C. Straver hat die Ergebnisse dieser Umfrage in einer soziologischen Schrift «Massacommunicatie en godsdienstige beinvloeding» (Hilversum/Antwerpen 1967) verarbeitet. Diese Arbeit über Massenkommunikation und religiöse Beeinflussung stellt mehrere Daten heraus, die für den Prediger wichtig sind. In Eindhoven möchten 78,1 % und in Amsterdam 77,9 % die Sonntagspredigt nicht missen. Bei Wertung der konkreten Predigt liegen die Zahlen allerdings längst nicht so günstig; da erscheint viel Kritik. Im allgemeinen werden vor allem Predigten mit aktuellen Themen gewünscht: mit Themen, die aus dem Leben gegriffen sind (75 %). Der überwiegend abstrakte Predigttyp wird sehr bestimmt abgelehnt.

Einflußreich ist in den Niederlanden die christliche Verkündigung über Radio und Fernsehen. Vor allem bei der Abendandacht am Ende des Programms ist die Hörer- und Zuschauerzahl bedeutend. Aus der oben erwähnten Umfrage geht hervor, daß diese Verkündigung von den Gläubigen höher geschätzt wird als die Sonntagspredigt.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HERMAN BORGERT

Geboren am 24. Oktober 1912 in Almelo (Niederlande), Redemptorist, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen und am Institut Catholique de Paris und doktorierte 1950 in Theologie, ist Professor für Pastoraltheologie an der Ordenshochschule der Redemptoristen in Wittem und veröffentlichte pastoraltheologische Arbeiten in niederländischer Sprache.

Józef Majka

Die Predigt in Polen

Die polnische kanonische Gesetzgebung – sowohl die Bestimmungen der Plenarsynode von 1936[1] wie die der Diözesansynoden[2] – macht es zur Pflicht, jeden Sonn- und Feiertag während der Messe und bei andern Gelegenheiten zu predigen. Die Synoden verlangen, an allen Sonntagen des Jahres in Zyklen von drei bis fünf Jahren katechetische Predigten zu halten. An den Festtagen darf eine Homilie über das Tagesevangelium gehalten werden. Die Beschlüsse der Synoden enthalten auch die allgemeine Richtlinie, in allen Predigten reichlich Gebrauch von der Heiligen Schrift zu machen.

Um gute Prediger zu erhalten, errichten die Bischöfe in allen Seminarien homiletische Lehrstühle mit Vorlesungen und praktischen Übungen. Die Vorlesungen basieren meistens auf dem Handbuch von Z. Pilch;[3] ein anderes, weniger bekanntes Handbuch hat M. Rzeszewski[4] veröffentlicht.

Universitätsstudien und Forschungen auf diesem Gebiet sind erst in den letzten Jahren in Gang gekommen. Sofern solche vor dem Krieg an den theologischen Fakultäten der polnischen Universitäten betrieben wurden, unterschieden sie sich nicht von den Kursen an den Priesterseminarien. Die in letzter Zeit an der katholischen Universität Lublin (1960) und an der Akademie für katholische Theologie zu Warschau (1966) geschaffenen Lehrstühle haben eine besondere Aufgabe. Sie wollen nicht nur Professoren für die Priesterseminarien heranbilden, sondern auch wissenschaftliche Forschungen auf diesem Gebiet in die Wege leiten. Man bringt hier Untersuchungen in Gang über das Gebiet der Theologie der Predigt und der Geschichte dieses Problems; man befaßt sich auch mit den Fragen der Anpassung der Methoden, der Mittel und des Niveaus der Unterweisung an die Bedürfnisse der Gläubigen und an die verschiedenen Gesellschaftskreise[5] und sucht so die Predigt auf neue Bahnen zu bringen.

Die jährlichen Kongresse der Homiletikprofessoren aller Diözesan- und Ordensseminarien verfolgen das gleiche Ziel. Sie wurden anläßlich des polnischen theologischen Kongresses von 1958 ins Leben gerufen. Nach dem letzten theologischen Kongreß von 1966 nahm die Tätigkeit dieser

Gruppe einen neuen Aufschwung. Man befaßt sich vor allem mit der Theologie der Predigt und ihrem Zusammenhang mit der Heiligen Schrift, der Liturgie und der nationalen Kultur.

Auch die Fachzeitschriften sind von großer Bedeutung für die Förderung der Predigt. Vor dem Krieg gab es zwei homiletische Zeitschriften: die «Ambona Wspólczesna», die bis 1959 zu Kielce redigiert wurde,[6] und die «Biblioteka Kaznodziejska», die weiterhin in Posen erscheint.[7] Sie veröffentlichen nicht nur Predigten jeder Art, sondern auch theoretische Aufsätze und praktische Anleitungen. Weitere Aufsätze über die Predigt erscheinen in katechetischen, theologischen und pastoralen Zeitschriften.[8]

Um bei den Gläubigen den Sinn für bestimmte religiöse Probleme zu schärfen, organisierten polnische Diözesen Pastoralaktionen (z. B. die Kreuzaktion, Bibelaktion, das eucharistische Jahr, das Marianische Jahr usw.). Die Pastoralabteilungen des betreffenden bischöflichen Ordinariats arbeiteten dafür jeweils ein Predigtprogramm aus und übermittelten den Seelsorgern sogar fertige Predigtvorlagen.

Die Periode der großen Novene – der Tausendjahrfeier der Verchristlichung Polens – hatte ein zentrales Programm für den Seelsorgeeinsatz und die Predigt, das für das ganze Land Geltung hatte. Jedes Jahr der großen Novene war einem besonderen Problem gewidmet (das Jahr der Gnade, des Lebens, der Familie, der Ehe, der Erziehung, der Gerechtigkeit, der christlichen Liebe usw.). Die Predigten während dieser Jahre waren auf das betreffende Thema abgestimmt. Eine von einer Seelsorgekommission unterstützte Marianische Kommission des Episkopats erhielt die Aufgabe, ein detailliertes Predigtprogramm ausarbeiten zu lassen. Diese Projekte wurden von den beiden Kommissionen geprüft und vom Episkopat approbiert. Darauf wurde das homiletische Programm wiederum den Fachleuten übergeben, die die notwendigen Unterlagen beschafften, Predigtentwürfe und zuweilen selbst ausgeführte Predigten verfaßten. Diese Unterlagen wurden in den homiletischen Zeitschriften veröffentlicht oder von den diözesanen Pastoralämtern vervielfältigt.

Die Predigtprogramme sahen «freie» Sonntage vor, deren Predigtthemen vom Bischof oder selbst vom Pfarrer bestimmt wurden. Außerdem suchten die betreffenden Diözesen ihre Programme den besonderen Bedürfnissen der Gläubigen anzupassen. Diese Adaptation ging manchmal sehr weit. Es kam auch vor, daß an die traditionellen katechetischen Themen gewöhnte Pfarrer die Predigt der Novene als zu schwierig empfanden und sich beim Predigen an ihre alten Vorlagen hielten.

Das Programm der Novene befaßte sich nicht nur mit der grundlegenden Meßpredigt, sondern auch mit der Unterweisung der Kinder und der Jugend und selbst mit den Vorträgen an Einkehrtagen. Alle Pfarreien Polens veranstalten für gewöhnlich während der Fastenzeit Einkehrtage für alle Gruppen von Gläubigen. Die Einkehrtage und Volksmissionen werden zumeist von Ordensgeistlichen gehalten.

Auch nach dem Ende der großen Novene existiert weiterhin ein zentrales Predigt- und Seelsorgeprogramm, das von der Pastoralkommission des Episkopats auf die gleiche Weise vorbereitet wird. Es trägt zweifellos dazu bei, das Niveau der Predigt zu heben, die Verkündigung modern und aktuell zu gestalten, ihre Probleme zu vertiefen und sie selbst nach der formalen Seite hin zu verbessern. Doch weist es auch seine negativen Seiten auf und bringt gewisse Gefahren mit sich. Entheben die fertigen Predigtvorlagen die Prediger nicht einer zureichenden Predigtvorbereitung und selbst der Mühe, über gewisse grundlegende theologische Probleme nachzudenken, was der ganzen Unterweisung einen oberflächlichen Charakter geben und sie sogar schematisieren könnte? Zudem ist es notwendig, die Verkündigung an die Bedürfnisse und die Geisteshaltung der konkreten Zuhörer anzupassen. Wenn sich nicht jeder Prediger mit dem gestellten Problem persönlich auseinandersetzt, wird es ihm nicht gelingen, bei seinen Zuhörern anzukommen; seine Predigt wird nicht aufgenommen und verstanden; er wird nicht von seinem persönlichen Christus künden und somit nicht sein Zeuge sein.

Die mit der Vorbereitung der Predigtprogramme Betrauten sind sich dieser Gefahren bewußt und hüten sich, den Predigern vollständig ausgearbeitete Predigten in die Hand zu legen. Sie fordern sie auf, die Themen und die ihnen zur Verfügung gestellten Unterlagen persönlich zu verarbeiten, um sie auf ihren Zuhörerkreis abzustimmen.

Die oben genannten Universitätszentren und die Vorlesungen der Homiletikprofessoren suchen nach neuen Predigtmethoden und neuen Homilieformen, die auf der theologischen Konzeption des Zeugnisablegens für Christus gründen. «Ihr werdet meine Zeugen sein» (Apg 1,8). Es wäre noch verfrüht, irgend etwas über die Ergebnisse dieser Bestrebungen zu schreiben. Die Arbeit ist noch kaum begonnen.

1 Vgl. Pierwszy polski synod plenarny (Die erste Plenarsynode Polens) (Lublin 1939), 109 S.

2 Vgl. Trzeci synod diecezji tarnowskiej (Die dritte Diözesansynode von Tarnow) (Tarnów 1956) 344–346.

3 Z. Pilch, Wylkad zasad wymowy kościelnej (Regeln der kirchlichen Predigt) (Poznán 1958).

4 M. Rzeszewski, Kaznodziejstwo, zagadnienia wybrane (Predigt, ausgewählte Probleme) (Warszawa 1957).

5 W. Witkowski, Dzialalnośc misyina ojców redemptorystów w Polsce na tle warunków spoleczno-religijnych dwudziestolecia miedzywojennego 1918–1939 (Die Missionstätigkeit der Redemptoristenpatres in Polen zwischen 1918 und 1939) (Lublin 1963; daktylographiert).

6 Ambona Wspólczesna (Die heutige Predigt), Dreimonatsschrift für die Predigt in Polen, herausgegeben vom Priesterseminar Kielce (erschien von 1945 bis 1959; war von 1951 bis 1957 suspendiert).

7 Biblioteka Kaznodziejska (Bibliothek des Predigers). Homiletische Monatsschrift. Zu Posen redigiert seit 1862.

8 Vgl. Katecheta (Der Katechet), Zweimonatsschrift für die Probleme der religiösen Unterweisung (erscheint seit 1957 zu Posen). Vgl. auch: Ateneum Kaplánskie (Athenäum der Priester; erscheint seit 1909) sowie «Homo Dei», aszetische und pastorale Zeitschrift, herausgegeben von den Redemptoristenpatres zu Warschau.

Übersetzt von Dr. August Berz

JÓZEF MAJKA

Geboren am 31. Mai 1918 in Suchorzów (Polen), 1942 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Tarnów, an der Universität Krakau und an der Katholischen Universität Lublin, ist Magister der Theologie und der Sozialwissenschaften, Doktor der Philosophie (1952), Agrégé in Soziologie (1958) und Professor an der Universität Lublin. Er veröffentlichte einen Kommentar zu Mater et Magistra (1963), und demnächst wird von ihm erscheinen: Sociologie de la paroisse.

François Lepargneur

Die Predigt in Brasilien

Daß in den katholischen Kultversammlungen in Brasilien die Predigt mangelhaft ist und manchmal fehlt, wurde schon seit langem festgestellt. Darin, daß immer mehr Gläubige sich dieses Übelstandes bewußt werden und sich nach etwas Besserem sehnen, liegt jedoch schon ein erstes Anzeichen der Erneuerung.

Das Konzil hat manche Priester veranlaßt, sich selbst über diese Situation zu beunruhigen. Die heutige Gärung läßt nur ein unvollständiges Bild und provisorische Urteile zu: wenn man nur die offiziellen Verlautbarungen besieht, neigt man zu übertriebenem Optimismus; wenn man nur auf das schon Erreichte blickt, zu übertriebenem Pessimismus.

Die Maßnahmen zur Erneuerung wirken sich nur indirekt oder in einem sehr weiten Sinn auf die Predigt aus.

1. Die *Grundkatechese* bildet die Hauptsorge der Pastoral Brasiliens. Man hat ein Katechetisches Pastoralinstitut oder eine gleichwertige Institution geschaffen in Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Salvador und Belo Horizonte. Dieser Dienst am Worte Gottes berührt sowohl die Gläubigen wie die Priester kaum, da er für gewöhnlich von Frauen, Ordensschwestern oder Laienkatechetinnen an Kindern geleistet wird.

2. Im Gefolge der *Liturgiereform* wurde zu Rio ein Pastoralliturgisches Institut ins Leben gerufen, das vor allem durch seinen Sommerkurs Priestern und Ordensschwestern eine liturgische Bildung vermittelt, die die Qualität der Kommentare bei der Liturgiefeier nur heben kann.

3. Die entscheidende Besserung erwartet man von der Erneuerung der *Unterweisung in den Priesterseminarien*. Es werden beachtliche Anstrengungen unternommen, namentlich im interdiözesanen Seminar des Nordostens (bei Recife) und in den allen Ordensgemeinschaften dienenden Seminarien von São Paulo und Belo Horizonte. Die Nationale Bischofskonferenz (CNBB) hat die Schaffung eines Pastoralinstituts für Vokationen angeregt, dessen Ziel aber ganz auf die Weckung von Priesterberufen ausgerichtet ist. Endlich ist auf mehrere von Ordensleuten geleitete Pastoralinstitute hinzuweisen, die die im Priesterseminar vermittelte Bildung zu ergänzen suchen.

Pastorale *Studientagungen* und Kongresse haben in Brasilien seit dem Konzil einen außerordentlichen Aufschwung genommen; auf nationaler Ebene unter der Koordination eines Generalsekretariates der CNBB und von Abteilungen, die auch eine Pastoralabteilung in sich schließen, und in verschiedener Weise auf der Ebene der elf Seelsorgeregionen. Auf diesem Gebiet sind zu nennen: 1. ein Projekt zur Evangelisation, in dessen Rahmen man «die zu übermittelnde Botschaft und die großen Linien einer missionarischen Tätigkeit theologisch und pastoral reflektieren und ausarbeiten» muß. Es wurde durch ein Nationalseminar im Februar 1966 in Gang gebracht und soll in einem weiteren Nationalseminar im Februar 1970 schließen. 2. Eine Reihe regionaler Kurse, die jeweils zehn Tage dauern, zur Ausbildung von regional Verantwortlichen für den Priesterdienst, die

in der Folge den Priestern jeder Region die Elemente zur Erneuerung übermitteln sollen. 3. Das offizielle Zentrum für religionssoziologische Studien (CERES) ist beauftragt, zwischen August 1967 und August 1969 eine Erhebung über den gegenwärtigen Stand der missionarischen Verkündigung durchzuführen.

Die gedruckten *Unterlagen*, über die die Priester verfügen, mögen noch als ungenügend erscheinen. Die einzige Zeitschrift von internationalem Rang, die in Brasilien für das uns hier beschäftigende Gebiet herausgegeben wird, die «Revista Eclesiastica Brasileira», erreicht die Priester des Landes und dient sicherlich der theologisch-pastoralen Information. Sie veröffentlichte einst Predigtpläne, hat dies aber aufgegeben; ihre Berichte werden jedoch mehr gelesen als die grundlegenden Aufsätze. Es sind noch andere Zeitschriften von weniger großer Bedeutung und verschiedenem Niveau vorhanden. Ausländische Veröffentlichungen erreichen kaum die Fachleute, mit Ausnahme der portugiesischen Ausgabe des «Concilium», die einen ausgezeichneten Start gehabt hat.

Das Medium der katholischen Tageszeitungen und des Rundfunks scheint noch an einer Auffassung der «katholischen Wahrheit» als einer «apologetischen» Wahrheit zu kranken, die den Ansprüchen der kulturell fortgeschrittenen Kreise nicht mehr genügt. Wir erwarten, daß zwischen den neutralen Presseorganen und den hyperkonfessionalistischen Organen Gruppen von Laien es wagen, ihre Verantwortung und Freiheit in den Dienst einer Information zu stellen, die durch ihre Aufgeschlossenheit und Objektivität von allen Respekt fordert.

Was *die Priester* betrifft, sind so noch zwei wichtige Probleme zu erwähnen: 1. Es liegt heute in portugiesischer Sprache zwar eine Fülle populärwissenschaftlicher Literatur vor, es sind aber erst wenige fachwissenschaftliche Werke vorhanden, die zu einer gründlichen Erneuerung, gleich auf welchem Gebiet, unerläßlich sind. Mit Ausnahme der Fachleute lesen nur wenige Priester Brasiliens Werke in fremden Sprachen. 2. Die Priester, die in Brasilien in den Seelsorgedienst engagiert sind, lassen sich von ihrer Tätigkeit so in Anspruch nehmen, daß sie nur noch auf Veröffentlichungen ansprechen, die nicht sehr in die Weite und Tiefe gehen.

Da man mit der den Konzilsdokumenten entsprechenden Theologie nicht langsam vertraut geworden ist, liest man diese oft oberflächlich, so daß man in radikale Haltungen hineingerät, die von anderswoher stammen. Die Predigt läßt dann an den Tag treten, daß in Lateinamerika häufig zwei extreme Priestertypen vorhanden sind: einerseits konservativ Eingestellte – in vielen Fällen sind dies Seelsorger bürgerlicher Pfarreien –, deren Predigt systematisch unsozial und abstrakt ist oder auf allen Gebieten den Status quo zu verteidigen sucht; andererseits Priester, die bessere Tuchfühlung mit der Jugend haben, die sich gegen den moralisierenden und statischen Formalismus auflehnt, die aber in Gefahr geraten, unter Berufung auf das Konzil zweifelhafte Neuerungen anzustreben. Dies gibt zu einer zweifellos übertriebenen Spannung zwischen den beiden Flügeln des brasilianischen Christentums Anlaß. Unserer Ansicht nach muß versucht werden, diese Spannung zu überwinden und zwar nicht so sehr durch strengere autoritative Maßnahmen, sondern eher dadurch, daß alle tiefer zu dringen suchen.

Machen wir noch auf ein letztes Charakteristikum der Predigt aufmerksam, zu der man in Brasilien übergeht. Sie wird immer mehr nicht nur Aufgabe der bloß spärlich vorhandenen Priester sein, sondern auch Ordensschwestern übertragen werden, denen nach und nach brasilianische Pfarreien anvertraut werden, und auch verheirateten Diakonen, die eine ähnliche Mission erfüllen werden.

Übersetzt von Dr. August Berz

FRANÇOIS LEPARGNEUR

Geboren am 13. Mai 1925 in Paris, Dominikaner, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Caen und Paris und an der Cornell University in New York, ist Doktor der Rechte (1951) und Lektor der Theologie. Er ist seit 1959 Professor für Ekklesiologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in Brasilien.

Juan Ochagavía

Die Predigt in Chile

In Chile lebt die katholische Kirche zum Teil in einem Status der geschlossenen Christenheit, zum Teil im Zustand der Mission. Ungefähr 80% der Bevölkerung läßt die Kinder taufen, aber die religiöse Bildung ist sehr ungenügend, und im Durchschnitt besuchen weniger als 15% der Katholiken den Sonntagsgottesdienst. Deshalb verlegt der Seelsorgeplan des Episkopats schon seit fünf Jahren das Hauptaugenmerk auf die Evangelisation.

In den letzten Jahren waren die «Misiónes Generales» (allgemeinen Missionen), die seit 1963 in allen Bistümern des Landes gehalten wurden, die bedeutendste Evangelisationskampagne. Die «Misión General» beschränkte sich nicht bloß darauf, im Sinn der traditionellen Volksmission den Christen in seinem persönlichen Leben zu erneuern und zu den Sakramenten zu führen. Ihr Hauptzweck bestand darin, das Evangelium in Gruppen von Familien und Nachbarn zu verkünden und zu lehren und so zur Bildung von vitaleren christlichen Gemeinschaften beizutragen. Das zweite Ziel der «Misión General» war es, dafür zu sorgen, daß die Christen beim Aufbau der Welt mit dabei sind, ist doch diese Aufgabe im südamerikanischen Kontinent von ungeheurer Dringlichkeit. Die «Misión General» wurde von einer Equipe von Priestern, Ordensleuten und Laien geleitet. Die Hauptmitarbeiter waren jedoch die missionierten Personen selbst, die an allen Versammlungen, Vorträgen und Ausspracherunden über religiöse Fragen sehr aktiv teilnahmen. Dieses aktive, dialogale Vorgehen erforderte eine besondere Schulung der Missionare, deren Hauptergebnis eine größere Nähe zum Volk war, die sich bis heute in der Katechese und gewöhnlichen Predigt auf vielfältige Weise auswirkt.

Eine Erhebung, die 1964 vom religionssoziologischen Amt des Episkopates in der Stadt Santiago auf dem Beobachtungsweg durchgeführt wurde, vermittelt uns einige gültige Angaben über die Predigt in den Sonntagsmessen. Wenn man die Predigt in neunzig Messen, die ein repräsentatives Bild der Haltung der Stadt ergeben, zur Grundlage nimmt, erhält man folgenden Befund: die mittlere Dauer der Predigten beträgt zwölf Minuten. In zweiundzwanzig Fällen (26%) sprach der Prediger nicht ein gut verständliches Spanisch, so daß er den Zuhörern die Aufmerksamkeit und das Interesse erschwerte. Dies ist zum Teil darauf zurückzuführen, daß bei der unzureichenden Zahl von chilenischen Priestern viele dieser Prediger Ausländer sind, und zum andern Teil auf akustische Schwierigkeiten (19% der Predigten waren schlecht vernehmlich). In 83,6% der Fälle merkte man, daß die Predigt vorbereitet und nicht improvisiert war; die Gedanken waren klar und gut ausgedrückt (78,7%), der Aufbau war geordnet und trat deutlich zutage (80%). 60% der Prediger konzentrierten ihre Predigt auf die Person Christi, und nur 5% der Predigten hatten einen negativen, moralisierenden Ton.

Was die Reaktion der Gläubigen betrifft, so zeigten sich nur 48,5% an der Predigt interessiert. Vielleicht lag das daran, daß nur 52% der Prediger einen guten Kontakt mit den Zuhörern zu haben schienen; 15,1% hatten einen geringen und 30,6% einen schlechten Kontakt mit ihnen. An Motiven für diesen Kontaktmangel werden die Sprachschwierigkeiten genannt und der Umstand, daß viele Predigten noch viel zu abstrakt, zu wenig im Leben verwurzelt sind und nur spärliche praktische Hinweise geben (41,1%). Wie eine neuere Umfrage (Mai 1967) zeigt, empfinden die Gläubigen diese Schwierigkeit immer noch. Die Mehrheit ist der Ansicht, daß die Predigt, selbst wenn sie gut vorbereitet und klar ist, des Wirklichkeitssinns entbehrt und für die Gläubigen nicht eine Quelle ist, aus der sie Anregung und Kraft zu einem christlichen Leben schöpfen. Beweis dafür ist, daß viele sie zu weitschweifig finden, obwohl sie objektiv nicht über zehn bis zwölf Minuten dauert.

Um zur Vorbereitung und Verbesserung der Predigten beizutragen, sendet die Abteilung für das Predigtwesen der Bischofskonferenz den Priestern für die Homilien an Sonn- und Festtagen eine Reihe von Unterlagen, die von Bibelwissenschaftlern und Seelsorgern vorbereitet werden. Diese Unterlagen haben einen bestimmten begrenzten Zweck: sie bilden keine Predigtentwürfe, sondern eine solide Grundlage zur Vorbereitung der Homilie. Es geht nicht darum, die unersetzliche persönliche Reflexion jedes Seelsorgers auszuschalten, sondern sie anzuregen und zu einer konkreten Anwendung des Wortes Gottes auf ihre Herde und auf den heutigen Tag hinzuführen. Jede Unterlage enthält zwei Teile: eine lehrhafte Orientierung, die den globalen Lehrgehalt der biblischen Lesungen darlegt, und eine pastorale Orientierung,

die eine praktische Ausrichtung zu geben sucht, die der Seelsorger an die Mentalität der Zuhörer anzupassen hat.

In Chile besteht keine Zeitschrift, die sich ausdrücklich des Problems der Predigt annähme. Die Monatsschrift «Pastoral Popular» erfüllt diese Aufgabe nur zum Teil, da ihr Interessengebiet über das der Predigt hinausgeht.

Zur Erneuerung der Predigt tragen gewisse indirekte Faktoren bei, die dauerhafte, wenn auch nicht sofort greifbare Wirkungen zeitigen. Unter diesen sind an erster Stelle die «Aggiornamento-Tage» für den Klerus zu nennen, die seit dem Konzil in allen Diözesen gehalten werden. Diese haben zu gewissen sporadischen Initiativen Anlaß gegeben, wie z. B. zu Bibelrunden für Priester und Laien, um die Sonntagspredigt zu studieren und vorzubereiten. Von April 1968 an wird in Santiago ein Pastoralinstitut für das ganze Land seine Tätigkeit aufnehmen. Es will Priestern, Ordensleuten und Laien die Möglichkeit bieten, in planmäßiger Form ihre theologischen Kenntnisse auf dem Gebiet der Dogmatik, Homiletik, Moral und Pastoraltheologie aufzufrischen und so dem Wunsch des Konzils entsprechen, die Ausbildung durch das ganze Leben hindurch fortzusetzen.

Die katechetische und liturgische Erneuerung sind ebenfalls Faktoren, die sicherlich einen wichtigen Einfluß auf die Verbesserung der Predigt ausüben werden. Und schließlich werden die Diözesansynoden, die von 1967 an im ganzen Land stattfinden, es ermöglichen, die wirkliche Tragweite des Predigtproblems besser in den Blick zu bekommen, und zweifellos dazu dienen, wirklichkeitsgemäßere Lösungen vorzuschlagen, die unter Beteiligung aller Katholiken erarbeitet sind.

Übersetzt von Dr. August Berz

JUAN OCHAGAVÍA

Geboren am 1. Juni 1928 in Santiago (Chile), Jesuit, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an der Philosophischen Fakultät San-José (Argentinien), am Woodstock College (USA) und an der Universität München, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie (1962), Dogmatikprofessor an der katholischen Universität von Santiago und Vizedirektor der Zeitschrift Mensaje.

Daniel Morrisey

Die Predigt in der englisch sprechenden Welt

Die Erneuerung der katholischen Predigt in den Vereinigten Staaten trägt das Gepräge der amerikanischen Kirche: jugendliche Kraft, das durch Verwendung der modernsten Kommunikationsmittel geförderte Interesse für aktuelle soziale Fragen, ein neuer, doch nicht mehr auszutilgender ökumenischer Geist, ein vermehrtes Bedürfnis nach Wissenschaftlichkeit und eine höhere Wertschätzung der wissenschaftlichen Ausbildung.

Im Jahr 1935 zeigte das amerikanische homiletische Denken erstmals Zeichen neuen Lebens. Die Zeitschrift «The Homiletic and Pastoral Review» bot einer zahlreichen Leserschaft Predigtskizzen und Anregungen von seiten der bekanntesten Prediger Kanadas, des Britischen Commonwealth und Amerikas. Das Predigtinstitut an der katholischen Universität Washington, D.C., nahm auf die Ausbildung von Predigern Einfluß. Mgr. Fulton J. Sheen predigte anläßlich der «Katholischen Stunde» im Rundfunk von Küste zu Küste. Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte sich jedoch die Lage völlig verändert: «The Homiletic and Pastoral Review» enttäuschte die Homileten; die Volksmission stand vor einer Krise; Bischof Sheen war immer noch beliebt, aber seine wöchentlichen Fernsehsendungen waren eine Reihe von Gesprächen über verschiedenste Themen, jedoch keine Predigt.

Diese Umstände führten 1956 und 1957 zu Umfragen und Diskussionen, die den Anstoß gaben zur Gründung der «Catholic Homiletic Society (CHS).[1] Diese Organisation, die immer noch die einzige ihrer Art ist, war bei der Erneuerung der Predigt in Amerika führend. Die Gesellschaft wuchs von anfänglich 70 auf mehr als 1300 Mitglieder in den Vereinigten Staaten und in Englisch-Kanada an: katholische Priester, protestantische Pfarrer, Seminaristen und auch Laien, deren Beruf sie an der Ausbildung der künftigen Prediger mitwirken läßt.

Die CHS ist sehr aktiv; sie versucht, die Homiletik mit praktischer Sprechausbildung zu verbinden und entwickelt Methoden zur Prüfung und Erneuerung der Homiletik. Den direkt im Predigt-

einsatz Stehenden bietet sie auf sechs Wegen unmittelbar praktische Hilfe:

1. 10400 englisch sprechende Priester erhalten «The Homiletic Service» (Homiletischer Dienst),[2] der vom Katholischen Zentrum der Saint Paul-Universität zu Ottawa, Kanada, herausgegeben wird. Diese Monatsschrift enthält Predigtgedanken für Sonn- und Festtage, für Messen in der Fastenzeit und für besondere Gelegenheiten wie z. B. Heirat, Begräbnis, Promovierung. Auch bietet sie für Ordensangehörige eine Reihe von Entwürfen zu geistlichen Konferenzen.

2. Die CHS veröffentlicht jeden Monat einen zehnseitigen «Newsletter» (Nachrichtendienst), der über neue Veröffentlichungen, Predigtexperimente und neue Ideen berichtet. Ein im «Newsletter» veröffentlichter Bericht eines lutheranischen (Missouri Synod) Professors für Redekunst in St. Louis, wie ein Tonbildband-Labor errichtet werden kann, um Seminaristen auszubilden, führte zur Installation einer Tonbildband-Apparatur am (römisch-katholischen) Aquinas Institut in Dubuque, Iowa, woran sich auch das Theologische Seminar der Universität Dubuque (United Presbyterian, U.A.S.) und das Wartburg – Theologische Seminar (Amerikanische Lutheranische Kirche) beteiligen.

3. Im Januar 1966 lancierte die CHS eine neue ökumenische homiletische Zeitschrift «Preaching». Obwohl mehrere ausgezeichnete protestantische Predigtzeitschriften bestehen («The Pulpit», «Pulpit Digest»), befassen sich weder Katholiken noch Protestanten ausschließlich mit der Theorie und Praxis der Predigt. «Preaching» veröffentlicht nicht Predigten, sondern bietet neue theoretische und praktische Überlegungen zur Homiletik. Ein neulich erschienenes Heft behandelt die Frage der Eingliederung des Dialogs in die Predigt. Man wird immer mehr inne, daß es zu einer wirksamen Wahrheitsübermittlung einer aktiven Beteiligung von seiten der Gemeinden bedarf. Der Pfarrer einer in der City gelegenen Pfarrei beschreibt seine Erfahrungen mit der Dialogpredigt, während ein anderer Autor die sich auf die Tradition stützenden Dokumente des Zweiten Vatikanums benutzt, um die Dialoghomilie theoretisch zu rechtfertigen. Ein anderer Aufsatz beschreibt, wie man in Exerzitien und Einkehrtagen mit Erfolg ein Team von dafür ausgebildeten weiblichen Laien hinzuziehen kann; ein weiterer Aufsatz untersucht geschichtlich und theologisch die Frage der Laienpredigt.

4. Um die wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiet der Homiletik anzuregen, übernimmt die CHS das Patronat über fachwissenschaftliche Untersuchungen wie «Recent Homiletical Thought: A Bibliographie, 1935–1965».[3] Darin ist eine Besprechung aller Bücher (443), Aufsätze (1080) und Dissertationen (609) zu finden, die während der letzten dreißig Jahre in englischer Sprache erschienen sind. Mitherausgeber des Werkes ist Dr. William Thompson, Homiletikprofessor am Eastern Baptist Theological Seminary, Philadelphia, und Father William Toohey vom Holy Cross College, Washington, die miteinander die bibliographische Sparte von «Preaching» betreuen.

5. Im Sommer 1967 wurden von der CHS in den Vereinigten Staaten fünf Weiterbildungskurse für Prediger durchgeführt (in Kansas, Illinois, Minnesota, Missouri und California). Diese fünf Tage dauernden Weiterbildungskurse enthielten auch Ausführungen über die Theologie der Predigt, über das eindrückliche Schreiben und Predigen, über Sprechtechnik und heutige Predigtprobleme.

6. Daß die CHS immer mehr Mitglieder aufweist, zeigt sich in der stets größeren Teilnehmerzahl an ihren Jahresversammlungen, die jeweils drei Tage dauern. Unter den Rednern am Kongreß von 1967, der in Hollywood stattfand, war ein lutheranischer Pfarrer, der seinen Plan für eine «Einzelbildprojektion» darlegte, wobei jedem Zuhörer Fotos in die Hand gelegt werden als ein sichtbares Bild, an das der Prediger seine Gedanken anknüpft. Ein Paulistenpater sprach über die Psyche des amerikanischen Zuhörers aus der Erfahrung heraus, die er als Produzent einer theologischen Fernsehreihe in einer auf 150 Millionen pro Jahr geschätzten Zuhörerschaft gemacht hat. Eine besondere Aufmerksamkeit wird auch der «Cursillo» Bewegung geschenkt und dem auf breiter Basis vorgenommenen Experiment in kleinen Exerzitiengruppen, die die religiöse Erfahrung betonen.

In England gibt es keine Organisation zur Verbesserung des katholischen Predigtwesens, und es bestehen auch keine homiletischen Fachzeitschriften. Die anglikanische Kirche von England hat seit 1960 das Patronat über das College of Preachers (Predigerkollegium) in London übernommen.[4] Wie das anglikanische Preachers' College in Washington, D.C., führt dieses Kollegium Weiterbildungswochen für kleine Gruppen von Priestern durch, die vor zehn oder fünfzehn Jahren geweiht worden sind. Mehr als tausend anglikanische Pfarrer haben dieses Programm absolviert, das mehr auf die Predigttechniken als auf die homiletische Neubesinnung ausgerichtet ist. Das Preachers' College ist noch keine ökumenische Einrichtung.

[1] The Catholic Homiletic Society (Katholische homiletische Gesellschaft), 4453 McPherson Avenue, St. Louis, Missouri 63108, USA.

[2] The Homiletic Service (Der homiletische Dienst), 1 Stewart Street, Ottawa 2, Canada.

[3] Abingdon Press, 1967.

[4] The College of Preachers, 4 Cambridge Place, London W8, England.

Übersetzt von Dr. August Berz

DANIEL MORRISEY

Geboren am 27. Januar 1936 in Madison (USA), Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte am Aquinas Institute School of Theology de Dubuque, am Institut de Pastorale Catéchétique und am Institut Catholique in Paris, ist master of arts (Philosophie und Theologie), Doktor der Philosophie und Doktorand in Theologie. Er war Assistent am Institut Catholique in Paris und gab zusammen mit K. Rahner eine Studienreihe über Pastoraltheologie und das Werk: Action in the Church (New York 1968) heraus.

Heinz Schuster
Karlheinz Hoffmann

Massenmedien und Verkündigung

Vorbemerkungen zu einer noch ausstehenden Recherche

1. Der praktisch-theologische Aspekt des Problems

Es scheint, daß sich die Kirche mit ihrem Auftrag zur Verkündigung im jeweils vorliegenden Kommunikationsraum der menschlichen Gesellschaft nicht mehr so selbstverständlich zurechtfindet wie in einer früheren Zeit. In Erfüllung ihres Auftrags, das Wort Gottes zu verkünden, sei es in der schon glaubenden Gemeinde oder in einer noch ungläubigen Umwelt, hat sie während ihrer Geschichte weithin ohne Zögern, aber auch weithin ohne große Theorie den jeweiligen Kommunikationsraum, aber auch die jeweils gegebenen Mittel zu nutzen verstanden. Die Urkirche, die sich zunächst der üblichen Meister- und Jüngergemeinde bediente, entwickelte im Rahmen jenes Weltreiches, das es zu missionieren galt, sehr rasch die Wanderpredigerschaft und das Sendschreiben. Die Glaubensboten nutzten die Wege raumgreifender personeller Kommunikation entlang den Bahnen der wirtschaftlichen, politischen und militärischen Verkehrswege.

Mit der Erfindung des Buchdruckes, vor allem aber mit der Erfindung von Film und Rundfunk ändert sich die Struktur des menschlichen Kommunikationsraumes entscheidend: das Kommunikations*medium* ist geschaffen und damit die Möglichkeit zu einer medialen Information bzw. Verkündigung an unbestimmt viele Adressaten.

Bei der Verlegenheit der Kirche gegenüber den modernen Kommunikationsmedien mag ein historisches Erbe mitspielen: stehen die Anfänge der Massenpresse doch vorwiegend im Zeichen eines kirchenfeindlichen Liberalismus. Dazu kam, daß mit Hilfe der neuen Medien auch solche Gruppen, Ideen, Theorien, und Ideologien zur Sprache kamen, die bis dahin schon darum kein großes Gewicht innerhalb der menschlichen Gesellschaft haben konnten, weil die entsprechende Quantität von Predigern, Rednern – wie sie auf seiten der Kirche immer schon gegeben war – weithin gefehlt hatte. Die modernen Massenmedien ermöglichen es einem Einzelnen, und darin beruht letztlich ihre «politische» Macht, eine unbeschränkt große Zahl von Adressaten (Lesern, Zuhörern, Zuschauern) zu informieren, zu beeinflussen und gar zu bilden, sofern nur jener Einzelne das Medium selbst in der Hand hat.

Prinzipiell und theoretisch sind der alte Kampf der kirchlichen Pastoral und die Zurückhaltung der offiziellen kirchlichen Führungsspitze gegenüber den modernen Kommunikationsmedien ein Stück der Vergangenheit. Damit ist für die Kirche und ihre Theologie das Problem aber nicht gelöst. Die Massenmedien haben sich inzwischen zu einer ungeahnten Reife und Macht entwickelt. Die Medien selbst sind weitgehend institutionalisiert, d. h. die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen haben Gesetze, Prinzipien, Gremien und Rechtsträger geschaffen, durch die einerseits jene Medien getragen und gesellschaftlich normiert sind und durch die anderseits die Wahrung der je menschlichen Freiheit, sein Recht auf sachgemäße, «neutrale» Information usw. garantiert sein sollen. Der offizielle Beitrag der Kirche zu dieser Phase der Institutionalisierung der Massenmedien war gering, bzw. – angesichts der Konstitution «*Inter mirifica*» des 2. Vatikanischen Konzils – zu spät gekommen.

Genau an diesem Punkt setzt das Interesse der praktischen Theologie ein. Gemäß ihrem Wesen, den je heute möglichen und aufgegebenen Vollzug der Kirche zu reflektieren, steht sie vor den *Fragen*:

a) Wie weit ist die heutige Situation des Menschen, wie weit ist vor allem sein Kommunikationsraum bereits bestimmt und normiert durch die modernen Massenmedien?

b) Wie weit geschieht faktisch schon ein Großteil (quantitativ gesehen) der kirchlichen Verkündigung durch jene Medien; sei es, daß die Kirche passiv Gegenstand der in jenen Medien zwangsläufig geschehenden innerweltlichen Diskussion ist, sei es, daß sie in einzelnen ihrer Vertreter (wie es faktisch der Fall ist) bereits mit Hilfe jener Medien Verkündigung, theologische Information usw. realisiert?

c) Wie weit wird bereits heute ein größerer Teil sowohl der Christenheit wie aber vor allem auch der nichtchristlichen Gesellschaft durch die «außerordentliche» Form der medialen Verkündigung erreicht?

d) Wie weit ist somit jene «außerordentliche» mediale Verkündigung – zumindest von ihrer Quantität und ihrer Reichweite her gesehen – effektiver, umfassender als die bisher fast ausschließlich angezielte «ordentliche» Verkündigung innerhalb der Gemeindekatechese und Gemeindepredigt?

e) Wie weit sind von der Natur und Struktur der modernen Massenmedien die Aussageinhalte des Evangeliums, der kirchlichen Dogmen, der kirchlichen Sittenlehre entweder faktisch bereits modifiziert – oder wie weit sind die fraglos bestehenden Anforderungen jener Medien in Richtung auf eine solche Modifikation überhaupt schon reflektiert?

So grob und vorläufig diese Fragen hier formuliert sind, es leuchtet leicht ein, daß von ihrer Beantwortung sehr viel für den künftigen Vollzug der Kirche, bzw. zunächst für dessen Reflexion und Konzeption innerhalb der verschiedenen Disziplinen der praktischen Theologie abhängt. Es seien im Folgenden nur einige Theologumena oder pastorale Prinzipien erwähnt, die von jener Antwort betroffen sein müssen:

– Ist die Verkündigung der Kirche (als Bezeugung der Heilstaten Gottes am Menschen) überhaupt mithilfe jener Medien möglich, wenn sie, wie das weithin behauptet wird, als «personale Begegnung» oder als «Akt der personalen Kommunikation» zu definieren ist?

– Läuft also das, was von seiten der Kirche innerhalb jener medialen Kommunikation geschehen kann, nicht so sehr auf eine strikte «Evangeliumsverkündigung», als vielmehr auf kirchliche Selbstdarstellung, kirchliche Information über Fragen allgemeiner Religiosität und Sittlichkeit hinaus?

– Ist (wenn Punkt 1 positiv beantwortet wird) die Mission im alten Stil und ihr personeller und finanzieller Aufwand im Vergleich zu den Möglichkeiten der modernen Massenmedien überhaupt noch sinnvoll? Sollte man nicht alle finanziellen, theologisch-wissenschaftlichen, didaktischen und rhetorischen Kräfte konzentrieren, um z. B. mit Hilfe nur ganz weniger Sendeanstalten eine weltumfassende «Äthermission» zu betreiben?

– Liegt (wenn Punkt 1 positiv beantwortet wird) nicht auch in den christlichen Ländern weithin eine personelle Fehlplanung vor, wenn zwar einerseits auch winzige Pfarrgemeinden mit einem eigenen Pfarrer besetzt werden, wenn aber anderseits für die Aufgaben und Möglichkeiten in der Presse, in Hör- und Sehfunk nur selten Geistliche freigestellt werden? Liegt nicht dieselbe Fehlplanung auch schon in der Ausbildung der Geistlichen vor, in der doch weithin so getan wird, als gebe es als einziges Kommunikations-«mittel» in der heutigen Zeit nur die Kanzel der Pfarrkirche?

– Kann die christliche Wahrheit weiterhin in einer Sprache formuliert und weitergegeben werden, die fast nur von Eingeweihten (die vorher viele Jahre den kirchlichen Katechismus gelernt haben) verstanden wird, obwohl faktisch immer ein größerer Teil «Fremder», «Uneingeweihter» mithört, sobald sich ein Vertreter der Kirche der Massenmedien bedient?

2. *Die aktuelle Aufgabe der praktischen Theologie*

Angesichts der hier skizzierten Fragen und Probleme könnte man versucht sein, so etwas wie eine «Theologie der gesellschaftlichen Kommunikation» zu fordern. Ohne auf die wissenschaftstheoretischen Fragen, die mit einer solchen Forderung aufgeworfen wären, einzugehen, sei nur folgendes zu bedenken gegeben: Die gesellschaftliche Kommunikation und ihre je gegenwärtigen Medien sind immer schon ein Faktum. Charakteristisch für unsere heutige Zeit ist, daß vor allem mit Hilfe des Funks (Hör- und Sehfunk) a) der Kommunikationsraum des einzelnen Menschen praktisch die ganze Erde umfaßt, b) in diesem weltumfassenden Gespräch alle relevanten Meinungen, Wahrheiten, Ideologien, Religionen usw. zur Sprache kommen, so daß die Kirche sich, selbst wenn sie wollte, überhaupt nicht mehr aus der planetarischen Diskussion heraushalten kann, c) daß die Kommunikationsmedien selbst (wie Senderechte, Lizenzen, Funkwellen usw.) in den einzelnen Kontinenten und Ländern weithin schon verplant und vergeben

sind, so daß eine völlig neue Praxis auch schon nicht realisierbar wäre, wenn ihr die vollkommenste Theorie (bzw. Theologie) zugrunde läge.

Mit anderen Worten: Alle Theorie oder Theologie, die sich mit den heutigen Kommunikationsmedien beschäftigt, muß bei den – letztlich gottgewollten – Gegebenheiten ansetzen, wenn sie nicht pure Theorie und damit das Gegenteil von christlicher Theologie sein will. Dazu kommt, daß die Medien selbst, indem sie praktiziert worden sind, schon zu bestimmten Erkenntnissen und zu praktischen Prinzipien geführt haben, die in der Theologie gekannt und vorausgesetzt sein müssen und nicht erst dort erarbeitet werden können.

Damit ist grundsätzlich, wenn auch noch grob, die Aufgabe umrissen, vor der die praktische Theologie steht. Schon bei der ersten Beratung über Thema und Inhalt dieses Heftes war der Redaktion klar, daß man über die kirchliche Verkündigung und Predigt heute nicht mehr handeln kann, ohne auch über die Massenmedien bzw. die mediale «Verkündigung» zu sprechen. Dabei war von vornherein nicht an eine bloß grundsätzliche, allgemein pastoral-theologische Abhandlung gedacht, die schließlich auf eine Kurzfassung des Dekretes «*Inter mirifica*» des 2. Vatikanischen Konzils hinausgelaufen wäre. Es schien vielmehr sinnvoll und notwendig zu recherchieren und zu analysieren, wie weit es heute faktisch schon eine mediale Verkündigung von seiten der Kirche gibt, sei es, daß sie als wirkliche «Evangeliumsverkündigung» oder nur als kirchliche Information gedacht ist; sei es, daß sie vor allem an die gläubige (Hörer-) Gemeinde oder an die «Draußenstehenden» gerichtet ist; sei es, daß sie offizielle Institution einer Landeskirche ist oder – im Sinne einer «außerordentlichen» Seelsorge – nur von je einzelnen Geistlichen oder Theologen getragen wird.

Wer sich nur einigermaßen im Bereich der Massenmedien (hier ist zunächst nur an Hör- und Sehfunk gedacht) auskennt, weiß sofort, daß das angedeutete Faktum ungeheuer differenziert ist und es einer umfassenden, sehr detaillierten Recherche bedarf, um es so zu fassen, daß damit eine Grundlage für eine immer notwendiger werdende praktisch-theologische Konzeption und Strategie gegeben ist. Ob die Verkündigung und die Pastoral der Kirche dem künftigen Menschen und seiner Welt angemessen sind oder nicht, das ist weitgehend abhängig von der Frage, ob es gelingt, den künftigen Kommunikationsraum und die Kommunikationsmedien dieser Menschheit in die pastorale Planung einzubeziehen.

3. Detailfragen der Situationsanalyse

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick gegeben werden über Detailfragen jener Recherche, die zwar bereits vor einiger Zeit im Zusammenhang mit diesem Heft konzipiert und begonnen worden ist, die aber – wie kaum anders zu erwarten war – bis zur Drucklegung nicht abgeschlossen werden konnte. Der Sinn dieses Überblickes kann nicht darin liegen, ein Ergebnis anzudeuten, wo in Wirklichkeit keines vorliegt; vielmehr nur darin, die konkrete und differenzierte Problematik anzudeuten, die nach jeder noch so umfassenden Untersuchung weiterbesteht und die niemals «gelöst», sondern allenfalls erhellt werden kann.

1. Wie weit ist die Kirche eines bestimmten Landes als gesellschaftlich relevante Gruppe selbst Träger von Funkprogrammen oder Funkanstalten?
– ist sie Mitträger?
– besitzt sie eigene Anstalten, Sendefrequenzen?

2. Welches ist die rechtliche und gesellschaftliche Verfassung der jeweils bestehenden Sendeanstalt?
– ist sie in der Hand einer Wirtschaftsgruppe?
– ist sie von allen relevanten Gesellschaftsgruppen getragen?
– ist sie in der Hand der Regierung?

3. Welche Art von «kirchlicher Präsenz» in den Funkmedien ist a) bisher versucht worden, b) hat bisher den besten Erfolg gezeigt:
– die zeugnishafte Predigt (praktisch als «funkische Verlängerung» der sonntäglichen Gemeindepredigt)?
– die Glaubensinformation (in der Weise eines «Bildungskollegs»)?
– die offene Diskussion mit Vertretern anderer Religionsgemeinschaften oder mit Nichtchristen?
– der geistliche oder sittliche Zuspruch (im Sinne einer vor-christlichen Lebenshilfe)?
– die Dokumentation aus dem kirchlichen Leben?
– der religiöse Film oder die dramatische Darstellung?

4. Wie viele personelle und finanzielle Kräfte sind eingesetzt
– für die Beratung und Gestaltung der faktisch zur Verfügung stehenden Sendezeiten?
– für Experimente technischer, künstlerischer und didaktischer Art?
– für die Ausbildung und Weiterbildung von Nachwuchskräften?

5. Ist die Information über die Kirche, ihr Leben und ihre Lehre eingeschränkt auf die «kirchlichen Sendezeiten», oder
– werden in den allgemeinen Nachrichten auch

Mitteilungen aus der Welt der religiösen Gemeinschaften gebracht?
- werden in solchen Nachrichten Kommentare, Stellungnahmen und dergl. von kirchlichen Autoritäten gebracht?

6. Wenn im allgemeinen Programm (Diskussionen, Magazinsendungen etc.) Themen behandelt werden, zu denen von der Sache her eine kirchliche Beteiligung oder Stellungnahme erforderlich wäre,
- ist dann eine solche Beteiligung üblich?
- ist sie grundsätzlich zwar nicht üblich, aber möglich?

7. Welche kirchlichen oder theologischen Themenkreise sind a) faktisch bevorzugt, b) am leichtesten zu realisieren?
- aus der Glaubenslehre
- aus der Sittenlehre
- aus dem «kirchlichen Leben»
- aus dem «christlichen Leben»
- aus der Kirchengeschichte
- aus der Hagiographie
- aus dem Bereich der Hl. Schriften
- aus welchem anderen Bereich

8. Sind den Religionsgemeinschaften (in einem bestimmten Turnus) feste Sendezeiten («Kästchen») zugestanden, oder kommt sie
- 1 bei bestehendem Anlaß,
- 2 als beständiges Programmthema,
- 3 nur an Festtagen zu Wort?

9. Hat nach den gemachten Erfahrungen das konfessionelle Moment überhaupt eine echte Chance in den Publikationsmedien?
- sind faktisch schon immer Einschränkungen gemacht hinsichtlich der Betonung der konfessionellen Eigenart einer Religionsgemeinschaft?
- gibt es Erhebungen über die Reaktion der Hörer und Zuschauer, die zu solchen «Einschränkungen» gezwungen haben?

4. Ein Modell unter vielen

Für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland kann im Folgenden eine kurze Skizze gegeben werden, die zwar nicht als Antwort auf die einzelnen, oben gestellten Fragen, sondern eher als eine – exemplarische – Beschreibung der bestehenden Situation zu verstehen ist.

Das gesamte Rundfunksystem ist hier weder kommerziell noch staatlich, sondern «öffentlich-rechtlich» (ähnlich wie die BBC) strukturiert; das heißt: in den letztverantwortlichen Aufsichtsgremien der einzelnen Rundfunk- und Fernsehanstalten, die durch Gesetz errichtet sind, sind die sog. gesellschaftlich-relevanten Gruppen je durch etwa einen Repräsentanten vertreten, darunter auch die Kirchen (bei zwei von zwölf Sendeanstalten geschieht die Repräsentanz über die politischen Parteien!). Diese Struktur bietet schon vom Ansatz die Möglichkeit, daß Informationen religiöser Relevanz im Programm in bestimmter Form zum Zuge kommen. Nur den religiösen Gruppen (katholisch: 26,8 Millionen unter 59,3 Millionen Gesamtbevölkerung) sind regelmäßige, besondere Sendezeiten eingeräumt, die im Fernsehen zu einem Teil (1967 im ersten von zwei Fernsehprogrammen auf nationaler Ebene zu etwa 16%) «bi-konfessionell» angelegt sind, sonst aber praktisch alternierend oder doch aufs Ganze zu etwa 50% auf beide Konfessionen verteilt sind. Die Sendungen werden von eigenen Abteilungen bzw. dazu designierten Redakteuren in den Funkhäusern geplant und produziert sowie auch von den Funkhäusern finanziert. Dabei gibt es eine beratende Mitarbeit seitens der Kirche durch designierte Geistliche, die zum Teil gesetzlich geregelt ist. Diese jeder Sendeanstalt zugeordneten Geistlichen werden nur von der Kirche besoldet. Diese Geistlichen sowie die kirchlichen Vertreter in den Aufsichtsgremien bilden unter Leitung besonderer bischöflich beauftragter Geistlicher die Direktorien kirchlicher Rundfunk- und Fernseharbeit, die die kirchliche Mitarbeit planen und die Struktur des ganzen Funksektors beobachten. Mittelpunkt dieser Arbeit sind die Hauptstellen (officium nationale) für Hör- und Sehfunk, denen für den Bereich der Funkkritik ein besonderes publizistisches Institut zur Seite steht.

Im *Hörfunk* beträgt der Anteil religiöser Sendungen am Gesamtprogramm unter den verschiedenen Anstalten durchschnittlich etwa 1,4% (geschätzt) bei einer Empfangsdichte von etwa 18,2 Millionen (31.12.1966) registrierter Hörfunkteilnehmer auf 59,3 Millionen Einwohner. Ein gutes Fünftel der Zeit nehmen Gottesdienstübertragungen meist an den Sonntagen ein (hl. Messe, Wortgottesdienst oder z. T. Gottesdienste für Kranke). Ein weiteres Fünftel ist der Behandlung religiöser Themen in Vortragsform gewidmet (für Erwachsene; für Kinder im Schulfunk relativ selten). Etwa ein Fünftel kommt auf eine werktägliche Morgenansprache vor allgemeinem Arbeitsbeginn von etwa 5 Minuten. Sodann ist etwa ein Fünftel für Nachrichten und Kommentare vorgesehen. Ein letztes Fünftel ist für Sonstiges wie Buchbesprechungen und anderes anzusetzen. Die im Fernsehen so stark überwiegenden Formen «Bericht» und «Dokumentation» sind relativ wenig vertreten. Das reli-

giöse Hörspiel in der Verantwortung der Kirchenfunkabteilungen gibt es nicht. Eine kontinuierliche Zuhörerforschung fehlt. Es scheint, daß die kurzen Morgenansprachen relativ gut verfolgt werden. Bei der Behandlung religiöser Themen in Vortragsform überwiegt seit einiger Zeit, wenn man so sagen darf, ein gewisser Avantgardismus. Ansonsten bemüht man sich besonnen um ansprechende Form und Gestaltung. Die kirchliche Mitarbeit im oben geschilderten Sinn leidet sehr unter Personal- und Finanzmangel. Schulung von freien Mitarbeitern und Geistlichen findet kaum statt, von etwas amateurhafter Erprobung im Sprechen vor dem Mikrophon abgesehen.

Im Sehfunk ist bei einer Empfangsdichte von 12,7 Millionen (31.12.1966) registrierter Fernsehteilnehmer nach zwei getrennten Programmen auf nationaler Ebene (eins föderativ, eins zentral) zu unterscheiden.[1]

Das erste Programm (ARD) bietet einen Anteil religiöser Sendungen von ca. 1,4% am Gesamtprogramm. Gottesdienstübertragungen (hl. Messe) finden nur an den drei kirchlichen Hochfesten statt. Monatlich wird an einem Samstag um 17.15 Uhr alternierend mit den Protestanten ein Vespergottesdienst von 30 Minuten Dauer übertragen. Jeden Samstagabend gegen 22.00 Uhr spricht alternierend mit den Protestanten ein Geistlicher das «Wort zum Sonntag» von 5 Minuten Dauer, konzipiert als «offene Meditation» mit christlichem Gehalt, wobei konfessionelle Unterscheidungen ziemlich in den Hintergrund treten (Sehbeteiligung ca. 30–35%). Eine halbstündige Sendung, alternierend mit den Protestanten, jeden Sonntag um 11.30 Uhr ist der Form nach meist Bericht oder Dokumentation von Ereignissen oder Entwicklungen im kirchlichen Leben oder von religiöser Relevanz sowie über das Leben bedeutender religiöser Persönlichkeiten (Sehbeteiligung ca. 6–9%), um zur Besinnung oder zum Engagement anzuregen; die filmische Meditation ist selten. Viermal jährlich werden in dieser Sendesparte religiös relevante aktuelle Tagesfragen behandelt. Etwa ein Mal alle zwei Monate wird eine «Geschichte» aus dem Alten Testament im Nachmittagsprogramm mit Puppen gespielt, gedacht für Kinder.

Das zweite Fernsehprogramm (ZDF) bietet einen Anteil religiöser Fernsehsendungen von ca. 2,1% am Gesamtprogramm. Gottesdienstübertragungen gibt es nur an den drei kirchlichen Hochfesten. Eine halbstündige Sendung alternierend mit den Protestanten jeden Sonntag um 18.30 Uhr (Sehbeteiligung ca. 5–8%) ist angelegt wie die entsprechende Sendung im ersten Programm. Jeden zweiten Montag wird um 20.00 Uhr ein «Tagebuch aus der katholischen Kirche» von 15 Minuten Dauer ausgestrahlt; es enthält Nachrichten und (meist aktuelle) Kurzberichte aus dem katholischen Leben (Sehbeteiligung ca. 6–8%).

In beiden Fernsehprogrammen kommt in den Halbstundensendungen dem Bericht über kirchliches Leben in Nachbar- und Missionsländern sowie Themen der Entwicklungshilfe auch ein gewisser Raum zu; Diskussionen oder Gespräche finden sich in dieser Sendesparte kaum, aber von Zeit zu Zeit im allgemeinen Abendprogramm. Sendungen, in denen die ökumenische Begegnung der Konfessionen in Zusammenarbeit thematisch würde, fehlen praktisch völlig. Fachliche Schulung freier Mitarbeiter und von Geistlichen findet nicht statt. Die kirchlichen Beauftragten sind bei Mangel an Hilfsmitteln durchweg überlastet. Das Ziel aller Sendungen im Hör- und Sehfunk ist, die Katholiken, mögen sie der Kirche lebendig verbunden sein oder nicht, auch auf diesem Wege am Leben der Kirche teilnehmen zu lassen. Es wird eine inhaltliche und formale Qualität angestrebt, die dem sonstigen Rundfunkprogramm und den Bedingungen eines konfessionell gespaltenen sowie religiös ziemlich unterschiedlich geprägten Landes entspricht.

Im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten ließen sich bei besserer Nachwuchsschulung von Geistlichen und Laien sowie durch Verbesserung der Arbeitsbedingungen für die kirchlichen Beauftragten und durch bessere Koordination noch viele Chancen für die inhaltliche und formale Gestaltung der Verkündigung in Hör- und Sehfunk, vor allem

---

[1] Die regionalen Dritten Programme bleiben hier wegen der fehlenden Zuschauerforschung außer Betracht.

HEINZ SCHUSTER

Geboren am 12. Mai 1930 in Rübenach, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Innsbruck, an der Theologischen Fakultät in Trier und doktorierte 1962 in Theologie. Er ist Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule des Saarlandes in Saarbrücken. Er verfaßte die Beiträge: Geschichte der Pastoraltheologie; Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie im Handbuch der Pastoraltheologie I (Freiburg 1964) und mit N. Greinacher: Elite und Masse, im Handbuch der Pastoraltheologie II (Freiburg 1965), ist im Redaktionsrat von Diakonia.

KARLHEINZ HOFFMANN

Geboren am 31. Oktober 1927 in Hamborn, Jesuit, 1959 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, als Mitarbeiter der Katholischen Fernseharbeit in Deutschland verfaßte er mehrere Aufsätze, und gegenwärtig untersucht er die Wirksamkeit religiöser Sendungen.

im Bereich der aktuellen Berichterstattung und Diskussion, wahrnehmen. Insgesamt dürften die fachliche Hilfe und die Unterstützung im Programmsektor für die Verkündigung über Hör- und Sehfunk zugunsten von Entwicklungs- und Missionsländern im Verhältnis zu den vorhandenen Kräften erst in den Anfängen stecken. Die internationale Verpflichtung wird noch zu wenig gesehen. Es ist zu hoffen, daß der «Welttag für die Mittel der gesellschaftlichen Kommunikation» das Verantwortungsbewußtsein so weckt, wie es der Bedeutung dieses Bereichs entspricht.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Vorbemerkung

Die Sparte Dokumentation in dieser Zeitschrift hat nicht die Aufgabe, aktuelle *Tatsachen*, sondern aktuelle *Ideen* vorzulegen. Nur dort gibt es lebendige Theologie, wo Ideen wachsen und reifen. Das ist einer der Gründe für die geschichtliche Gebundenheit der Theologie, die zu ihrem Wesen gehört – auch und vor allem der Pastoraltheologie. Wer den geschichtlichen Charakter dieser Theologie ernst nimmt, wird sich auch die Frage zu stellen wagen, wie geschichtlich gewordene Überzeugungen einer christlichen Kultur einer anderen Kultur einverleibt werden können, die von den Werten der Frohen Botschaft noch nicht durchdrungen ist.

Innerhalb der christlichen Kultur ist die Ein-Ehe zu einem selbstverständlichen Wert geworden, sogar so sehr, daß man sich oft nicht mehr bewußt ist, wie stark dieser Wert das Ergebnis einer langwierigen Bemühung ist. Der geschichtliche Charakter dieses Wertes zeigt sich mit besonderer Schärfe dem Missionar, der mit theologischen Lehren aufgewachsen ist, die für ihn zur Selbstverständlichkeit wurden, der sich aber dann einer Kultur und gesellschaftlichen Strukturen gegenübergestellt sieht, in denen die Ehe mit mehreren Frauen als ebenso selbstverständlicher Wert angesehen wird. Muß der Missionar nun Wert gegen Wert setzen? Oder hat er die Freiheit, mit pastoraler Klugheit für eine Übergangsphase einzutreten, in welcher zunächst die großen Strukturen der Gesellschaft von christlichen Werten durchdrungen werden, bis dann von daher das christliche Ideal der Ein-Ehe als menschliche Wirklichkeit erscheinen und schließlich vollwertig im christlichen Heil seine Rolle spielen kann?

Eine solche Frage verlangt wissenschaftliche Durchdringung, bei der die Lösung nicht zum Greifen nah liegt. Missionierung bedeutet ja nicht nur, daß Einzelpersonen zur Fülle des Evangeliums geführt werden, sondern auch Verchristlichung der Strukturen. Von diesen Überlegungen bzw. Voraussetzungen ausgehend, beleuchtet der amerikanische Afrika-Missionar Hillman dieses komplizierte Problem, wenn auch ohne zu einer Lösung zu kommen. Wer dieses Problem zur Diskussion stellt, bezeugt damit aber auf jeden Fall seine Achtung vor anderen Kulturen und erklärt seine Überzeugung, daß die Zeit des geistigen Kolonialismus vorüber ist.

[1] K. Rahner, A. Darlap u. a., Sacramentum mundi I (Freiburg i. Br. 1967) 996 und 961: «So ist es nur zu verständlich, daß die Ehe nie isoliert als eine Angelegenheit zwischen den Partnern angesehen wurde, sondern daß man sie stets in die gesamtmenschlichen, überindividuellen, ethischen und religiösen Zusammenhänge einordnete und sie als auf die Familie hingeordnet ansah, so daß diesem Gesichtspunkte für Gesetz, Sittlichkeit und ethische Norm sogar stets der Vorrang gegenüber den Bedürfnissen der Ehe als solcher gegeben wurde.»

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Merten

Eugene Hillman

Neue Überlegungen zum Problem der Polygynie

Einführung

Dieser Beitrag möchte als Grundlage für die Diskussion des Problemes dienen, das sich bei der Missionierung von Gebieten ergibt, in denen die simultane Polygynie als unverzichtbare sozio-ökonomische Institution und Kulturideal betrachtet wird. Er bietet daher weder eine erschöpfende Behandlung der Frage noch eine definitive Antwort, sondern setzt sich zum Ziel, die gegenwärtigen Dimensionen des Problems aufzuzeigen und Möglichkeiten für eine eventuelle Lösung anzudeuten. Dahinter steht vor allem die Absicht, sowohl die Dringlichkeit der Frage als auch die Möglichkeit einer längst fälligen Neubetrachtung des Themas im Lichte erweiterter soziologischer, historischer, biblischer, theologischer und ekklesiologischer Überlegungen sichtbar zu machen.

Der Begriff «Polygynie» bezeichnet (im Unterschied zu dem allgemeineren Begriff der «Polygamie») speziell eine in vielen Gebieten der Erde anerkannte, sozial gültige Form einer Dauerehe, in der der Mann mehr als eine Frau zugleich haben kann.

Ein missionarisches Problem

Der Missionar, der in einem Gebiet arbeitet, in dem die Polygynie die vorherrschende und sozial inte-

grierte Form der Ehe darstellt, wird leicht als Zerstörer der natürlichen Familienbande angesehen, der es darauf abgesehen hat, den Komplex der mit der Ehe in Zusammenhang stehenden menschlichen Beziehungen, die sowohl den wirtschaftlichen Interessen als auch der sozialen Einheit einer ganzen Gemeinschaft dienen, zu erschüttern. Dann aber erscheint der Missionar kaum als Bringer des sakramentalen Zeichens menschlicher Einheit. Aber nicht allein das: Sehr leicht wird dann nicht das evangelische Ferment des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, sondern das positive Gesetz der Monogamie als das Grundlegendere oder zumindest als mit diesem Ferment identisch empfunden und aufgefaßt. Das Ziel der Kirche aber ist es, sich in allen Völkern zu inkarnieren als universales Zeichen der Einheit des Menschengeschlechtes, und zweifellos ist das Ferment des Neuen Testamentes nicht mit dem Gesetz der Monogamie identisch.

Nun kann aber das Ferment des Evangeliums nur durch eine explizite Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche voll aktiviert werden. Das heißt aber auch, daß sich die Ziele und Ideale der christlichen Berufung nicht anders erreichen lassen. Folglich kann und darf man von einem Nicht-Getauften, der von jeher in gutem Glauben die sozialen Bindungen und Verpflichtungen einer polygynen Ehe anerkannt hat, nicht erwarten, daß er das christliche Eheideal aktuell erreicht, bevor ihm überhaupt die Möglichkeit gegeben ist, am sakramentalen Leben teilzunehmen. Gerade das aber ist von ihm verlangt, wenn man auf der Herstellung einer monogamen Ehe als unabdingbarer – auf der gleichen Wichtigkeitsebene wie der Glaube stehender – Vor-Bedingung für den Empfang des Taufsakramentes besteht. «Nachdem sie im Geist begonnen hat, endet» die Botschaft des Missionars also «im Fleisch» und zwar in einer Weise, daß das letztlich Entscheidende nicht der Glaube, sondern das Gesetz ist (vgl. Gal 3, 2–5).

Bei dieser traditionellen Methode des missionarischen Vorgehens wird das Gesetz der Monogamie (im buchstäblichsten und legalistischsten Sinne) praktisch allzu leicht mit dem κήρυγμα des Neuen Testamentes gleichgesetzt. Die äußere Übereinstimmung mit einer Gesetzesvorschrift erhält auf diese Weise eine so überragende und in der Praxis letztlich entscheidende Bedeutung, daß sie zu einem Ersatz für die wirkliche Glaubensumkehr wird, die allein den Menschen auf den langen und schwierigen Weg zu stellen vermag, der als einziger schrittweise zu dem Ideal christlichen Verhaltens in allen Dingen und Aspekten des Lebens hinführt. Damit wird aber auch die ausdrückliche Lehre des Evangeliums vom Primat der Liebe und der Unauflöslichkeit der Ehe in eine sekundäre Rolle minderer Bedeutung gedrängt. Man verlangt von dem Manne im Namen des christlichen Ideals von Ehe und Familienleben, daß er sich von der Mutter seiner eigenen Kinder *scheidet*.

Darüber hinaus läßt dieses legalistische Verfahren jede christliche Rücksicht auf die unglücklichen Frauen außer acht, die auf diese Weise «weggeschickt» werden. Ihre vorher erworbenen ehelichen Rechte, ihr sozialer Status, ja sogar ihre Beziehungen zu den eigenen Kindern werden schlicht und einfach ignoriert. Und es ist für sie nicht immer leicht – wenn es überhaupt möglich ist – erneut zu heiraten. Viele von ihnen stehen vor der Entscheidung, in Zukunft entweder wie Nonnen oder als Prostituierte zu leben. Ihr Schicksal ist durch die Strukturen der weltlichen Gesellschaft bestimmt, in der sie leben. Und es ist nicht selten ein grausames Schicksal.

Noch häufiger aber sind die Mitglieder von polygynen Gesellschaften – gerade weil diese zur Vorbedingung gemachte Gesetzesvorschrift ebenso unhaltbar wie unbegreiflich ist – überhaupt unfähig, in vollem Umfang auf den Ruf Christi zu hören. Die Botschaft der christlichen Freiheit macht sie letztlich nicht frei, da sie in sehr zweideutiger Weise unter der Last des Gesetzes dargeboten wird (vgl. Apg 15, 10).

Damit aber wird das Wort der Verkündigung des Evangeliums unter Völkern, bei denen die Polygynie eine normale Praxis und ein idealer Brauch ist, höchst problematisch und nicht selten vollends unmöglich. Ehe wir uns auf den Standpunkt stellen, die Schuld dafür liege ganz auf ihrer Seite, sollte man sich allen Ernstes zuerst einmal fragen, ob die praktischen Verhaltensweisen, die Interpretation der Schrift sowie die theologischen Annahmen und Voraussetzungen, die das traditionelle christliche Verhalten diesem speziell missionarischen Problem gegenüber geprägt haben, wirklich gesund und richtig sind.

Soziologische Aspekte

Auf der Grundlage der gegenwärtig verfügbaren Daten lassen sich folgende allgemeine Schätzungen über die Verbreitung der Polygynie unter den Völkern Afrikas südlich der Sahara anstellen.[1] In diesem Gebiet entfallen etwa 150 Frauen auf je 100 Männer. Die Durchschnittszahl der Frauen, die auf den verheirateten Mann entfallen, beträgt 1,5; und

das Verhältnis der verheirateten Frauen zu den verheirateten Männern ist etwa 3:2. In einer begründeten Verallgemeinerung kann gesagt werden, daß etwa 35% aller verheirateten Männer polygyn leben. Der Augenschein zeigt ferner, daß die Praxis der Polygynie zwar bei einigen dieser Völkerschaften abgenommen, zur gleichen Zeit aber bei anderen zugenommen hat. Es kann daher angenommen werden, daß die Gesamtsituation in den letzten vierzig Jahren relativ unverändert geblieben ist.[2] Was immer sich gegen die Genauigkeit der statistischen Angaben einwenden läßt, so viel wird aus ihnen klar ersichtlich: In diesem Teil der Welt ist die Polygynie gegenwärtig noch eine weit verbreitete Gewohnheit und wird es auch noch auf absehbare Zeit bleiben.[3]

In manchen Gesellschaften wird die Polygynie geradezu gewohnheitsrechtlich gefordert, um auf diese Weise die soziale Sicherheit einer Witwe (und ihrer Kinder) zu gewährleisten, für deren aus ihrer bisherigen Ehe stammenden Rechte der Bruder des verstorbenen Ehemannes verantwortlich wird. Allgemein aber herrscht die Praxis der Polygynie nur dort, wo ein Überschuß an heiratsfähigen Frauen im Verhältnis zu den im heiratsfähigen Alter stehenden Männern vorhanden ist. Ein solcher Überschuß entsteht aus dem Zusammentreffen mehrerer Faktoren, deren Vorhandensein – so variierend und umstritten sie im einzelnen sein mögen – in den meisten Ländern südlich der Sahara die Tendenz zur Entstehung dieses Überschusses erkennen läßt.[4]

Der Hauptgrund liegt in der beachtlichen Diskrepanz zwischen dem tatsächlichen Heiratsalter der Frauen und der Männer. Die Frauen heiraten in relativ jungem Alter, die Männer relativ spät. In allen Gesellschaften der Welt wird die Angemessenheit des Heiratsalters für Männer wie Frauen durch Gebräuche, Gewohnheiten und Idealvorstellungen bestimmt, die zutiefst in der Geschichte, in wirtschaftlichen Gegebenheiten, in dem traditionellen Glauben, in Prestigefragen, Schicklichkeitsvorstellungen usw. wurzeln.

Eine eingehendere Untersuchung vermittelt den Eindruck, daß die Verbreitung der Polygynie mehr durch ökonomische als durch irgendwelche anderen Erwägungen bestimmt ist – wenn auch nicht isoliert von allen übrigen Faktoren und Elementen, aus denen die Gesamtkultur einer polygynen Gesellschaft erwächst. So betrachtet man zum Beispiel den Mann in der Regel erst dann als heiratsfähig, wenn er den in seiner Gesellschaft als für den Unterhalt einer Familie erforderlich angesehenen Mindestbesitz erworben hat; wann das der Fall ist, hängt weitgehend von den wirtschaftlichen Möglichkeiten und Chancen ab, die sich ihm in seinem Lebensraum bieten. Hier spielt auch das Problem des sogenannten «Brautpreises» eine Rolle. Es kann in manchen Gegenden für den jungen Mann zu einem schrecklichen Hindernis für die Heirat werden. Auf der einen Seite führt dieser verbreitete Brauch zur Stabilisierung der Ehe als Institution und trägt zur Erreichung der Unauflöslichkeit bei, auf der anderen Seite aber erschwert er den Männern ein frühes Heiraten.

Die Normen für eine Produktivgesellschaft mit Geldwirtschaft sind vollkommen unbrauchbar und ungültig für Völker, die noch in den sozialen Strukturen einer traditionellen Subsistenzwirtschaft leben. In diesem Zusammenhang betrachtet, erscheint es als allgemein zutreffend, daß die Einführung einer gesunden Geldwirtschaft, vor allem in Verbindung mit einer steigenden Urbanisierung und formalen Bildung, eine neue sozio-ökonomische Situation schafft, in der die Männer in der Lage sind, in einem früheren Lebensalter zu heiraten. Unter solchen Umständen entwickelt sich die Polygynie zu einer Frage der ökonomischen Verpflichtung und Verantwortlichkeit und verschwindet damit schrittweise als allgemeine Praxis und Kulturideal.[5] Zugleich hat man beobachtet, daß solche neue Bedingungen zwar dem Aufkommen der Monogamie zuträglicher sind, auf der anderen Seite aber auch Ehebruch, Prostitution, Konkubinat, Scheidung und die Verbreitung venerischer Krankheiten fördern.[6]

Soziologische und anthropologische Untersuchungen zeigen deutlich, daß die soziale Institution der Polygynie in bestimmten Gesellschaften sich keineswegs aus dem geschlechtlichen Begehren des Mannes entwickelt hat, sondern als natürliche und von Vernunftgründen bestimmte Reaktion auf eine Anzahl grundlegender menschlicher Bedürfnisse, die sich im Rahmen der Monogamie nicht in adäquater Weise befriedigen ließen.[7] – Unter anderem kann die Polygynie aber auch dazu dienen, weibliche Prostitution und männliche Promiskuität zu vermeiden, wie sie bei einem Überschuß von heiratsfähigen Frauen leicht auftritt. Ferner kann es in Gebieten mit chronischer Nahrungsknappheit sehr gut möglich sein, daß die Mutter die Stillzeit verlängern und sich während dieser Zeit des Geschlechtsverkehrs enthalten muß, ganz einfach, um ausreichend Nahrung für das bereits vorhandene Kind zu behalten. Damit aber kann zwischen der Geburt eines Kindes und

des nächsten ein Zwischenraum von zwei Jahren und mehr eintreten. In der Zwischenzeit aber läßt sich die männliche Promiskuität (mit all ihren sozialen Implikationen) durch das System der Polygynie in Kontrolle halten, während das Bevölkerungswachstum in einem Verhältnis zur verfügbaren Nahrung bleibt.[8]

In einem solchen sozial-wirtschaftlichen Zusammenhang kann das christliche Beharren auf einem abrupten Übergang von der Polygynie zur Monogamie sehr wohl mehr Unheil anrichten als Gutes stiften. Das Ehesystem, dem eine bestimmte Gesellschaft folgt, gehört zu den wichtigsten dynamischen Elementen für das geordnete Funktionieren dieser Gesellschaft. Eine integrierte Eheform läßt sich nicht von Grund auf und übergangslos ändern, ohne daß damit zugleich andere weitreichende und möglicherweise desintegrierende Wandlungen in die gesamte Sozialstruktur hineingebracht werden, falls solche Änderungen nicht von umfassenden und harmonischen wirtschaftlichen Verbesserungen und der Schaffung geeigneter Erziehungs- und Bildungsmittel begleitet sind. Und es ist keineswegs sicher, daß der durchschnittliche Missionar den Auftrag und die Fähigkeit besitzt, soziale Strukturen so zu wandeln, daß sie nicht in sich ein Übel bilden, sondern tatsächlich guten und konstruktiven sozialen Zwecken dienen.

Historische Aspekte

In allen Gesellschaften, in denen zur Zeit der Apostel das Christentum Eingang fand, war die Monogamie als normale Regel anerkannt. Auch unter den Juden war zu dieser Zeit die Polygynie nicht mehr üblich. Es ist also sicher, daß nicht das Christentum die obligatorische Monogamie in der griechisch-römischen Welt einführte. Vor dem Auftreten des Christentums «war die Monogamie als einzig legitime Eheform in Griechenland und Rom vorherrschend».[9] Und was in diesen Gesellschaften «die Grundlage für den monogamen und dem Wesen nach unauflöslichen Charakter der Ehe bildete»,[10] waren die Grundsätze der heidnischen Alltagsreligion. Ja, selbst wenn es ihre Absicht gewesen wäre, hätten die Apostel in die mediterrane Welt kaum ein neues Ehesystem einführen können, ebensowenig wie eine neue Sprache. Sie übernahmen ganz einfach die vorhandenen sozialen Strukturen und bemühten sich, diese durch den Sauerteig des Evangeliums von innen her umzuformen.

Es ist daher gar nicht überraschend, daß die Christen der Frühzeit und neutestamentlichen Autoren die Monogamie ganz selbstverständlich als normale, ideale und allgemeingültige Form der Ehe betrachteten. Sie rechneten gar nicht mit der Möglichkeit, das Christentum könne sich je in einer polygynen Gesellschaft inkarnieren, ebensowenig wie sie daran dachten, was geschehen würde, wenn das eucharistische Mahl in eine Gesellschaft hineingetragen würde, in der Brot und Wein unbekannt waren, oder wie das Bild des Guten Hirten bei Völkern wirken mußte, bei denen es keine Schafe gibt. Solche Gesellschaften konnten sie sich gar nicht vorstellen. Sie konnten die Welt nur in den Begriffen und Ideen ihrer eigenen sozio-kulturellen Erfahrung und im Rahmen ihrer historisch-geographischen Grenzen sehen. Oder wie P. Schillebeeckx sagt:

Offenbar – und das geht besonders aus den Schriften des Apostels Paulus hervor – werden soziale Strukturen nicht allein «im Herrn» erfahren; es besteht auch die Gefahr, daß diese sozialen Strukturen in theologische Realitäten umgewandelt werden, wenn man sie in einem eschatologischen Licht betrachtet. Mit anderen Worten: das biblische Ethos der Ehe läßt deutlich ein Vorherrschen der Blickrichtung auf die Stellung der Frau in der Gesellschaft erkennen.[11]

Obwohl unter den Herrschenden und Reichen das Konkubinat an der Tagesordnung war, bildete doch die Monogamie die allgemein anerkannte Form der Ehe im ganzen vorchristlichen Europa: bei den franko-germanischen Völkern, den Angelsachsen und den Kelten ebenso wie bei den Griechen und Römern.[12] So tauchte im Verlauf der Christianisierung Europas die Frage der Polygynie überhaupt nicht in größerem Umfang auf; und die Praxis der Monogamie wurde ganz natürlich als die für Christen angemessene Eheform bestätigt. Auf der anderen Seite aber ist das Verhalten der Kirche den unter diesen neubekehrten Völkern gebräuchlichen Eheformen gegenüber höchst instruktiv.

Jahrhundertelang war in allen Teilen Europas «die christliche Ehe weitestgehend die gleiche wie die der Heiden».[13] Zumindest bis ins 9. Jahrhundert hinein wurden innerhalb der verschiedensten christlichen Gemeinden des römischen Reiches «die nach den herrschenden Gebräuchen geschlossenen Ehen als gültig betrachtet...»[14] Das galt auch unter den germanischen Christen, welche die Ehe als «einen Vertrag zwischen zwei Stämmen oder größeren Familiengruppen und nicht so sehr als Vertrag zwischen Braut und Bräutigam betrachteten».[15] «Jeder einzelne Stamm hatte seine eigenen

Bräuche für den Eheschluß, und diese Bräuche wurden streng beobachtet...»[16]

Diese historischen Tatsachen zeigen eins: Bei den frühen Christen in allen Teilen Europas verstand und anerkannte die Kirche die Ehe gemäß den herrschenden sozio-kulturellen Auffassungen der verschiedenen «Stämme, Zungen, Völker und Nationen», deren Institutionen nur schrittweise von innen her durch das Ferment des Evangeliums umgeformt wurden. Die Kirche betrachtete die Ehe als «weltliche Wirklichkeit innerhalb des Gewebes aller übrigen weltlichen Wirklichkeiten», welche die soziale Gesamtstruktur der einzelnen Völker ausmachen.[17]

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als habe das Konzil von Trient die Frage nach einer möglichen Vereinbarkeit von Christentum und Polygynie ein für allemal entschieden.[18] Doch ist dazu zu bemerken, daß die Konzilsväter es dabei nicht mit dem Problem zu tun hatten, wie es sich im Zusammenhang mit der Missionierung polygyner Gesellschaften der nicht-christlichen Welt ergibt. Obwohl die Formulierung recht umfassend ist, läßt sie klar erkennen, daß die Lehre des Tridentinums zu diesem Thema sich speziell gegen Martin Luthers Bemühen richtete, seinen Freund und Protektor Philipp von Hessen zu rechtfertigen, der nicht allein Bigamist, sondern der katholischen Kirche seinerzeit ein wirklich schmerzlicher Dorn im Fleische war. Mit anderen Worten: Luther wurde an einer Stelle öffentlich angegriffen, an der er tatsächlich sehr verwundbar war – nämlich bei dem Versuch, einen neuen Standpunkt zu beziehen, der zu der anerkannten christlichen Praxis wie zu dem allgemeinen weltlichen Verständnis der Ehe in seiner eigenen westlichen Gesellschaft in Widerspruch stand. Es gab eine Anzahl weiterer kirchlicher Verurteilungen der Polygynie; doch auch diese sind innerhalb des sozio-historischen Zusammenhanges der westlichen Christenheit zu verstehen und zu interpretieren.

Weil die Lehre von Trient als vollkommen eindeutig angesehen und in einem allgemein buchstäblichen Sinne verstanden wurde, konnte der katholische Standpunkt der Polygynie gegenüber auch dann nicht überprüft werden, wenn die Missionare bei ihrer Tätigkeit auf polygyne Gesellschaften trafen. Einige andere christliche Kirchen diskutierten tatsächlich über dieses Thema unter Berufung auf die weitverbreitete Praxis der Polygynie, der sich ihre Missionare gegenüber sahen, namentlich in Afrika.[19] Doch im allgemeinen beharrten, mit nur ganz wenigen Ausnahmen, alle christlichen Missionare auf der absoluten Notwendigkeit der Monogamie in Übereinstimmung mit der traditionellen Praxis der Kirche in Europa. Fast überall entstand die Tendenz, die Beobachtung der Monogamie mit dem neutestamentlichen *κήρυγμα* zu identifizieren. Für alle Polygynisten wurde daher in der Praxis die vorherige Anerkennung der Monogamie zur *conditio sine qua non* für die volle Annahme des christlichen Glaubens, ungeachtet dessen, daß das Neue Testament selbst keine ausdrückliche Identifizierung des Geistes des Evangeliums mit einem unmittelbaren, praktischen Verbot der Polygynie enthält.

So haben im Laufe von fast 2000 Jahren die christlichen Theologen das Problem der Polygynie als soziale Einrichtung kaum beachtet. Es war für sie niemals ein weit verbreitetes und dringendes Problem. Sie begegneten ihm nur in individuellen Fällen, die als ungewöhnliche Abweichungen von dem allgemeinen und traditionellen Schema sozialen Verhaltens in der westlichen Welt angesehen wurden. Zu Begegnungen größeren Maßstabes zwischen Christentum und polygynen Gesellschaften kam es mehr oder minder erst in den letzten hundert Jahren, und bekanntlich haben nur sehr wenige der in diesem Zeitraum von der westlichen Welt ausgesandten Missionare auch nur versucht, die Bedeutung und Gültigkeit sozialer Institutionen der nicht-westlichen Welt zu verstehen. Ebenso wie die Theologen betrachten auch die Missionare es allgemein als selbstverständlich, daß die herrschenden sozialen Institutionen ihrer jeweiligen eigenen Gesellschaften die angemessensten Formen menschlichen Verhaltens darstellten. So wurden diese völlig unkritisch als spezifisch christliche Institutionen betrachtet. Damit wurde die Missionstätigkeit weithin zu einer Verpflanzung europäischer Institutionen in die nicht-westliche Welt bei gleichzeitiger allgemeiner Unkenntnis und Verurteilung der einheimischen, «heidnischen» Sozialstrukturen. Natürlich sind nicht allein Missionare und Theologen in ihrem Verhalten der *οἰκουμένη* gegenüber ethnozentrisch.

In einer Art universaler Kulturblindheit neigt jedes Volk dazu, sei eigenes soziales System und kulturelles Schema als für die ganze Menschheit maßgebend anzusehen. Für gewöhnlich ist es den Theologen jedoch gelungen, das Christentum mit den herrschenden Institutionen ihrer jeweiligen eigenen Gesellschaften zu versöhnen; und oft genug haben sie sich selbst und ihren Zeitgenossen eingeredet, daß auch die anfechtbarsten sozialen Praktiken mit dem Christentum vollkommen ver-

einbar seien. Das klassische Beispiel dafür ist die sozio-ökonomische Institution der Sklaverei, die Jahrhunderte hindurch von christlichen Völkern gutgeheißen und praktiziert worden ist. War sie doch von hervorragendsten Persönlichkeiten der Kirche und Theologen, einschließlich eines hl. Augustinus und eines hl. Thomas von Aquin, «gerechtfertigt» worden.[20]

Heute ist es im Licht der modernen Sozialwissenschaften und angesichts der nachlassenden westlichen Ethnozentrik in der nach-kolonialen Ära eher möglich, zu einer tiefergehenden Beurteilung und Wertung sozialer Institutionen und kultureller Formen außerhalb des Bereiches der westlichen Kultur und Zivilisation zu gelangen. Damit sollte es auch für den Theologen möglich werden, sich neu mit Fragen auseinanderzusetzen wie der nach einer – unter gewissen Umständen – möglichen Vereinbarkeit von Christentum und Polygynie. Auf jeden Fall – *und nichts anderes als das soll hier nahegelegt werden* – wäre es möglich, die Weiterführung vorher geschlossener polygyner Ehen bei Menschen zu tolerieren, die unter ganz bestimmten, genau umrissenen sozialen Bedingungen leben und Christen werden möchten.

Ein allgemeiner Grundsatz, der als Leitlinie und Rechtfertigung für weitere theologische Forschungen in dieser Richtung dienen könnte, ist in dem Missionsdekret des Zweiten Vatikanums enthalten:

Wenn sich aber in manchen Gegenden Gruppen von Menschen finden, die von der Annahme des katholischen Glaubens dadurch abgehalten werden, daß sie sich der besonderen Erscheinungsweise der Kirche in ihrer Gegend nicht anpassen können, so wird vorgeschlagen, daß für eine solche Situation in besonderer Weise Sorge getragen werde, bis alle Christen in einer Gemeinschaft vereint werden können (*Über die Missionstätigkeit der Kirche*, Nr. 20).

Ein weiterer Grundsatz, der in einem gewissen Maße als Führung dienen könnte, ist folgender:

Betrachtet es nicht als eure Aufgabe – und übt in diesem Sinne keinen Druck auf die Völker aus –, Lebensweisen, Sitten und Gebräuche zu ändern, wenn sie nicht eindeutig der Religion und einer gesunden Sittlichkeit zuwider sind... Nichts entfremdet mehr und erzeugt größeren Haß als ein Angriff auf heimische Gewohnheiten, vor allem wenn diese ein ehrwürdiges Alter besitzen. Das gilt ganz besonders, wenn man versucht, anstelle der beseitigten Gebräuche die eines anderen Volkes einzuführen (Instruktion an die Missionare aus dem Jahre 1659, *Collect. Prop. Fide*. Vol. I [1907] 42).

Biblische und theologische Aspekte

«Jesu Lehre über die Ehe beschränkt sich», wie J. L. McKenzie ausführt, «auf die Bestätigung ihrer Unauflöslichkeit.»[21] Die Polygynie ist nicht unmittelbar und ausdrücklich von den neutestamentlichen Autoren behandelt worden, da sie ganz selbstverständlich unter dem Einfluß der sozio-ethischen Wertauffassung ihrer Zeit und ihres Lebensraumes die Monogamie als unbestreitbaren und normalen Ausgangspunkt für jede Diskussion über die Ehe ansahen.[22] Die Stellen, die für gewöhnlich zitiert werden, um die Unvereinbarkeit von Christentum und Polygynie zu beweisen, behandeln ihrem spezifischen Inhalt nach ganz andere Themen.[23] Man wird sich darüber erst richtig klar, wenn man sie, den genauen Begriff der simultanen Polygynie vor Augen, neu liest.

Ehebruch, Ehescheidung, konsekutive Polygynie und Polyandrie werden im Neuen Testament klar und deutlich verurteilt (vgl. Mt 5,32; 19, 3–9; Mk 10, 2–12; Röm 7, 2–3; 1 Kor 7, 2ff; Eph 5, 21 bis 33). Doch von simultaner Polygynie ist überhaupt nirgendwo die Rede. Alle in diesen Texten vertretenen positiven Werte: Liebe, Treue, gegenseitige Achtung der ehelichen Rechte und Unauflöslichkeit der Ehe – lassen sich also grundsätzlich auch innerhalb der Form der simultanen Polygynie verwirklichen, ohne daß damit geleugnet sein soll, daß sie in einer monogamen Vereinigung in höherem Maße verwirklicht werden können. Doch während das Neue Testament – und das ist der wesentliche Punkt dabei – eine Anzahl von Praktiken und Verhaltensweisen (einschließlich der Prostitution und Homosexualität) als Verstöße gegen das Ideal der christlichen Ehe verwirft, ist von der simultanen Polygynie überhaupt keine Rede – abgesehen vielleicht von der Forderung des Apostels Paulus, der amtliche Diener der Kirche dürfe nur Mann einer einzigen Frau sein (1 Tim 3,2, 12; Tit 1,6). Wie E. Schillebeeckx betont, gibt es im Neuen Testament ebensowenig ein ausdrückliches Gebot zugunsten der Monogamie als gegen die Polygynie.[24]

Daher ist das «positive göttliche Gesetz», das einem Christen verbietet, mehr als eine Frau zur gleichen Zeit zu haben, etwas, was die Theologen als Ergebnis ihrer Interpretationen und Spekulationen innerhalb des begrenzten Rahmens der alten Christenheit aus der Schrift abgeleitet haben. Bei ihrer Aufstellung und Verteidigung des christlichen Ideals der Monogamie haben diese Theologen offenbar, vermutlich unter dem Einfluß ihrer ei-

genen westlichen Tradition, mehr abgeleitet, als in ihren biblischen Prämissen verbürgt ist. Es ist bezeichnend, daß ihre traditionelle Schriftinterpretation zu diesem Thema ausnahmslos von Vernunftargumenten und Berufungen auf das Naturgesetz gestützt ist.[25]

Im Gefolge von Augustinus und Thomas wird weithin der Standpunkt verteten, daß die Polygynie in sich kein Übel ist, da sie nach Aussage der alttestamentlichen Offenbarung eindeutig von Gott erlaubt war und da sie auch nicht dem natürlichen Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft auf der Grundlage der Unauflöslichkeit des Ehebandes widerspricht. Das Vernunftargument gegen die Polygynie ergibt sich aus ihrer angeblichen Unvereinbarkeit mit den «sekundären Zielen» der Ehe: «... da sie den häuslichen Frieden untergräbt und die einzelne Frau in eine zu starke Inferioritätsstellung bringt».[26] Eine solche Verallgemeinerung ist ein anschauliches Beispiel für ein von den eigenen kulturellen Voraussetzungen beherrschtes Moralisieren: Es hat nur in Beziehung auf konkrete soziologische Situationen seine Bedeutung, in denen es sich in diesem oder jenem konkreten Fall von Polygynie innerhalb eines besonderen historisch-kulturellen und sozio-ökonomischen Zusammenhanges verifizieren läßt oder nicht, und es ist nicht als Tatsache in der Welt der *Realitäten* allgemein gültig. In der gleichen Weise ließen sich natürlich auch gegen die Monogamie moralisierende Argumente entwickeln, da sie in manchen Fällen «das erste Ziel der Ehe» nicht tatsächlich erreicht und Ehebruch oder Scheidung folgen.

Ebenso unkritisch wird für gewöhnlich behauptet, der sakramentale Symbolsinn der christlichen Ehe, der auf dem Verhältnis einigender Liebe zwischen Christus und der Kirche basiert, lasse sich ausschließlich in einer monogamen Verbindung realisieren. Doch könnte man, wenn man einen ernsthaften Grund dafür hätte, durchaus argumentieren, die «Zwei-in-einem-Fleisch»-Einheit und damit auch der sakramentale Bedeutungsgehalt lasse sich ebensogut in einer polygynen Ehe verwirklichen. Kann man doch – um nur ein naheliegendes Beispiel zu nennen – auch sagen, die verschiedenen Kinder einer Mutter könnten als «ein Fleisch» mit ihr betrachtet werden, aufgrund der durch die leibliche Herkunft und die mütterliche Liebe zu ihnen begründeten Einheit. Eine solche Einheit aber ist ihrem Wesen nach nicht exklusiv. Das Verhältnis zwischen der Mutter und jedem einzelnen Kind läßt sich daher durchaus als «Zwei-in-einem-Fleisch»-Einheit betrachten, ohne daß dadurch die übrigen Kinder aus dem gleichen Verhältnis zu ihrer Mutter ausgeschlossen werden. So kann in einer sozial gültigen polygynen Ehe ein Mann mit jeder einzelnen seiner Frauen als «zwei» in «einem Fleisch» vereint sein, da jede einzelne Frau mit ihm «ein Fleisch» wird und diese Form von Einheit in sich selbst ihrem Wesen nach nicht exklusiv ist.

Die Bezugnahme des Herrn auf diese Einheit «im Fleisch... im Anfang» (Mt 19, 4–6; Gen 2, 22 bis 24) muß keineswegs als gegen die Polygynie gerichtet verstanden werden. Antwortet der Herr dabei unmittelbar doch nur auf die Frage nach der Erlaubtheit der Scheidung. Und der alttestamentliche Bericht, auf den er im Zusammenhang mit den «zwei in einem Fleisch» Bezug nimmt, handelt absolut nicht von der Legalität bestimmter Eheformen und -bräuche, sondern vom Ursprung von Mann und Frau als Voraussetzung für ihre gegenseitige Erfüllung aneinander auf der Grundlage eines unauflöslichen Bundes. Der Ausdruck «ein Fleisch» bezeichnet die Familiengemeinschaft und schließt damit auch die Beziehungen der erweiterten Familieneinheit ein. Das ist die klare Bedeutung des Begriffes «Fleisch» an vielen anderen Stellen der Schrift (vgl. Gen 29, 14; 37, 27; Rich 9, 2; 2 Sam 5, 1; 19, 12, 13; 1 Chr 11, 1).

Ebenso eindeutig ist es, daß die Bezugnahme des Herrn auf die «Härte der Herzen» (Mt 19, 8) nur die in früheren Zeiten gewährte Tolerierung der Scheidung betrifft. Auch die Verwendung des Wortes «Weib» in der Einzahl schließt den Fall der Polygynie nicht mit Notwendigkeit aus. In den mosaischen Ehegesetzen, mit denen der Herr sich hier auseinandersetzt, wird der gleiche Singular regelmäßig für Ehen verwendet, die gleichermaßen polygyn oder monogam sein können (vgl. Deut 22, 13, 22; 24, 1).

Die Einheit zwischen Christus und der Kirche läßt sich auch in einer Ehe in der Form der simultanen Polygynie symbolisch darstellen. Christus, der für den Ehegatten steht, ist einer: und die Kirche, die für die Ehegatten steht, ist ein Plural. Das Volk Gottes ist eine Vielzahl von Personen, die mit Christus vereinigt sind, obwohl sie in diesem Verhältnis auch als eine korporative Person betrachtet werden können. Das Alte Testament, das sowohl die Gültigkeit der polygynen wie der monogamen Ehe anerkannte (häufig ohne überhaupt einen Unterschied zwischen beiden Formen zu machen), lieferte das Fundament für Begriff und Bild der sakramentalen Ehe, wie sie uns im Neuen Testament entgegentreten.[27] Die sakramentale

Symbolik basiert ursprünglich auf der Bundeseinheit der Liebe Jahwes zum Volke Israel, das aus einer Vielzahl verschiedener Personen besteht, aber «einen Leib», «ein Fleisch», eine Familie bildete.

Ekklesiologische Aspekte

Traditionelle christliche Moralauffassungen auf anderen Gebieten haben sich im Laufe der Geschichte grundlegend gewandelt, ja völlig umgewendet. Es ist daher keineswegs unmöglich, daß auch in der Frage der Polygynie die traditionelle Haltung keinen absolut unwiderruflichen Charakter besitzt. Höchst aufschlußreich sind unter diesem Aspekt die historischen Wandlungen des Verhaltens und der Praxis der Kirche sozio-ökonomischen Institutionen wie dem Zinsnehmen und der Sklaverei gegenüber. Die im Folgenden dargestellten historischen Fakten suggerieren geradezu Parallelen für unser Problem.

Zinswucher – verstanden als jede beliebige Form des Gewinnes durch Ausleihe – ist deutlich, nachdrücklich, absolut, umfassend und wiederholt von drei allgemeinen Konzilen der römisch-katholischen Kirche, von zahlreichen Päpsten, Bischöfen und Theologen verurteilt und verboten worden, aufgrund und im Gefolge der allgemeinen Lehre der Väter, daß alle Formen und Praktiken des Zinsennehmens im Alten wie im Neuen Testament ausdrücklich als sündhaft betrachtet werden.[28] In klarem Gegensatz zu seiner Haltung der Polygynie gegenüber ist das Alte Testament dem Zinswucher gegenüber kompromißlos ablehnend. Selbst das Neue Testament, das von der Polygynie überhaupt nicht spricht, verwirft den Zinswucher ausdrücklich in den Worten des Herrn: «Leiht aus und erhofft nichts dafür» (Lk 6,35).

Doch diese spezielle Lehre der Kirche, die buchstäblich auf den Worten der Schrift beruhte und daher als «positives göttliches Gesetz» betrachtet werden konnte, wurde von späteren Theologengenerationen neu durchdacht. Das Verbot wurde von den kirchlichen Autoritäten überprüft und schließlich widerrufen. Der entscheidende Faktor für das Aufkommen einer neuen moralischen Beurteilung des Zinsennehmens war die Wandlung der soziologischen Bedingungen im Europa des 16. Jahrhunderts. Nach und nach wurde das Zinsennehmen als positive, konstruktive und integrierte sozio-ökonomische Institution der Gesellschaften der westlichen Welt anerkannt. Das anfänglich ablehnende Urteil der Kirche war eine Maßnahme gegen die besonderen Gefahren, die das Zinsnehmen unter den früheren, nun nicht mehr bestehenden Bedingungen mit sich brachte.[29] So wurde das moralische Urteil der Kirche in einer späteren Zeit revidiert und den *sachlich veränderten* sozio-ökonomischen Bedingungen angepaßt, unter denen *andere Menschen nun* lebten. Das hierbei zugrunde liegende Prinzip wurde von Professor Noonan folgendermaßen formuliert:

«Spezifische moralische Gesetze, die von der Kirche erlassen sind, können für die Zeiten (und Räume), für die sie erlassen sind, als sichere Führer angesehen werden, stehen aber, wenn sie ihren Zielen dienen und die bleibenden, von ihnen vertretenen Werte schützen sollen, nicht jenseits jeder Überprüfung und Erneuerung. Wandeln sich die konkreten Lebensverhältnisse in einer Gesellschaft (oder sind sie in einer anderen Gesellschaft grundlegend verschieden), so wandeln sich damit auch die konkret-praktischen Forderungen der Gerechtigkeit und Liebe (oder gestalten sich in verschieden gearteten Gesellschaften verschieden).»[30]

Jahrhundertelang wurde auch die sozio-ökonomische Institution der Sklaverei von der Kirche als vollkommen vereinbar mit dem christlichen Leben und Gewissen angesehen. Der hl. Augustinus hatte gelehrt, die Sklaverei sei «eine Strafe für die Sünden... und daher (habe) der Apostel auch die Sklaven ermahnt, ihren Herren untertan zu sein...» (Eph 4,5).[31] Und während die wirtschaftliche Entwicklung innerhalb der Christenheit bereits zu einer schrittweisen Umwandlung der Sklaverei zur Leibeigenschaft führte, behauptete der hl. Thomas noch völlig unberührt davon, die Sklaverei sei «unter den Menschen etwas Natürliches... Der Herr besitzt ein besonderes Verfügungsrecht über den Sklaven», das auch das Recht einschließt, ihn zu prügeln.[32] So wurde diese sozio-ökonomische Institution durch eine Schriftinterpretation und die rationale Ableitung von einem «Naturgesetz» «gerechtfertigt», die heute nicht mehr ernst genommen werden können.

Die heutzutage noch in vielen Gesellschaften anzutreffende Praxis der simultanen Polygynie ist gewiß nicht weniger mit dem Christentum vereinbar, als die Institution der Sklaverei es war. Doch die Sklavenbesitzer ließ man ohne Schwierigkeiten und Bedenken zum sakramentalen Leben der Gemeinde zu, ohne daß man ihnen zunächst die Auflage machte, sich von ihren recht anfechtbaren sozio-ökonomischen Investitionen zu befreien; Polygynisten dagegen wurden immer – und werden auch heute noch – erst dann zur Kirche zugelassen, wenn sie zunächst die sozial gültigen und recht-

lichen Verträge, die sie zuvor mit anderen Personen geschlossen haben, brechen.

Ist es nicht möglich, daß zu besonderen Zeiten und an bestimmten Orten tief eingewurzelte sozioökonomische Institutionen existieren, die das Christentum nicht unmittelbar und sozusagen durch eine von außen herangetragene Gesetzgebung wandeln kann (und eventuell nicht einmal zu wandeln suchen sollte)? Solche Institutionen und Bräuche können indessen sehr wohl schrittweise von innen her gewandelt werden durch Christen, von denen man annehmen kann, daß sie innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft nach Art eines Sauerteiges wirken. So hängt zweifellos auch die schrittweise sich durchsetzende Erkenntnis, daß Christentum und Sklaverei unvereinbar sind, in der westlichen Welt mit einem solchen christlichen Wirken von innen her zusammen. Doch Paulus, Augustinus und Thomas waren nicht fähig, in vollem Umfang zu erfassen, was ihr Glaube bedeutete, daß es bei Christus «keinen Unterschied mehr gibt... zwischen Sklaven und Freien» (Gal 3,28). Doch erwartet man auf der anderen Seite, daß das Ideal der Monogamie unmittelbar von den Menschen verstanden und praktiziert werden kann, die sich eben erst seit kurzem im Glauben dem Herrn zugewandt haben.

Die christlichen Apologeten haben immer wieder, vor allem im Hinblick auf die Sklaverei, gelehrt, daß «... die Kirche nicht damit begonnen hat, eine Institution zu verurteilen, die sie als bestehend vorfand, und die als System sozialer und wirtschaftlicher Organisation zu ihrer Zeit fast jedermann als vollkommen natürlich, wenn nicht gar notwendig erschien... Sie anerkannte vielmehr de facto das herrschende soziale System, führte aber ein neues Moralsystem ein, das dessen Fundamente untergrub.»[33] Warum läßt sich nicht dieselbe Methode in polygynen Gesellschaften befolgen, wo auch der moralische Sauerteig des Christentums nur durch die Teilnahme der Menschen am sakramentalen Leben der Kirche in vollem Umfang aktiviert werden kann?

Mögliche Einwände

Man könnte einwenden, die Anerkennung einer solchen Methode für das Problem der Polygynie könnte innerhalb der vorhandenen christlichen Gemeinschaften Ärgernis erregen und die Tendenz entwickeln, die kirchliche Disziplin hinsichtlich des Ideals der Monogamie zu schwächen.

Der Umstand, daß manche Männer, die bereits Christen sind und nach mehr als einer Frau verlangen, an der Tolerierung der Polygynie bei Neuchristen Ärgernis nehmen könnten, ist kein ausreichender Grund, um in dem hier zur Diskussion stehenden Falle Menschen, denen erst vor kurzem das Evangelium verkündet wurde, vom Empfang der Sakramente fernzuhalten. Außerdem braucht ein solches Ärgernis nicht einmal berücksichtigt zu werden, da es in der Regel nur ein «pharisäisches Anstoßnehmen» ist. Auch die weniger wahrscheinliche Gefahr des «Ärgernisses der Schwäche» müßte in diesem Falle nach dem Grundsatz der doppelten Wirkung in Kauf genommen werden,[34] denn der negativen Wirkung des Ärgernisses steht die positive des Sakramentenempfanges der polygynen Taufkandidaten gegenüber. Ihr Verlangen nach den Sakramenten hat ein größeres Gewicht als das eventuelle Ärgernis, da die Teilnahme an den Sakramenten *notwendiges* Heils*mittel* für alle ist, denen das Evangelium wahrhaft verkündet wurde.

Nachdem sie 14 Jahre lang das in unserem Aufsatz vertretene Verfahren angewandt hat, konnte die lutherische Kirche von Liberia «kein Anzeichen dafür (feststellen), daß die Lehre der Kirche über die Monogamie als Normalform der christlichen Ehe dadurch kompromittiert ist, daß sie solche Menschen tauft, die vorher eine polygame Ehe geschlossen hatten».[35] So «ist die lutherische Kirche in Liberia der festen Überzeugung, daß sie bei ihrem Verfahren, Polygamisten zur vollen Mitgliedschaft in der christlichen Gemeinde zuzulassen, recht gehabt hat».[36]

Die Auswertung einer von dieser Kirche durchgeführten Umfrage zeigt überdies, daß «das eigentliche Problem bei den monogamen Christen nicht in einem nachträglichen Übergang zu einer polygamen Ehe liegt, sondern in der Gefahr des Ehebruches».[37] Dabei wurde diese lutherische Gemeinschaft keineswegs «von Polygamisten überflutet». Da die Zahl der polygamen Ehen unter dem Druck der ökonomischen und sonstigen sozialen Wandlungen nach und nach abnimmt, ist es unwahrscheinlich, daß «der Anteil der polygamen Christen im Verhältnis zu den monogamen in nennenswertem Umfang zunehmen wird».[38]

Abschließende Zusammenfassung

Die oben angestellten Überlegungen legen die Möglichkeit nahe, zumindest die Fortführung vorher geschlossener polygyner Ehen bei Menschen zu tolerieren, die erst nachträglich missioniert worden sind und einer Gesellschaft angehören, in der die Polygynie das herrschende Kulturideal und die

sozial integrierte Eheform ist. Ein nachträglich auftretendes Gesetz hebt nicht notwendig einen Bund auf, der guten Glaubens und ohne Sünde vor Gott und den Menschen geschlossen worden ist (vgl. Gal 3,17). Es sollte daher möglich sein, eine solche Praxis in Gebieten zu tolerieren, die – gerade wegen der dort herrschenden Neigung zur Polygynie – bis zum heutigen Tage für die christliche Botschaft unzugänglich geblieben sind und in denen es sich als unmöglich erwiesen hat, das Ferment des Christentums auf andere Weise einzuführen.

Da dieses Ferment aber unter einem Volk nur durch die aktive Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche wirksam werden kann, erscheint es als theologisch unsinnig, solchen Menschen nur das Evangelium zu verkünden und sie dann daran zu hindern, daß sie wirklich an diesem sakramentalen Leben teilnehmen. Eine derartige kompromißhafte Methode kann leicht dazu führen, daß die Menschen den falschen Glauben bekommen: Das Beharren auf der Gesetzesvorschrift kann die Gnade Gottes ausschalten (vgl. Gal 2,21). Auf keinen Fall aber kann eine solche Missionsmethode der Halbheiten zu einer festen Errichtung der Kirche in einem Volk führen.

Und schließlich stellt dieser Vorstoß zugunsten einer Überprüfung der traditionellen christlichen Stellung der Polygynie gegenüber «mit allem Ernst die gegenwärtige Situation von Menschen in Rechnung, welche die Frohe Botschaft nicht gekannt haben, und von Gesellschaften, deren Strukturen nicht von der christlichen Lehre beeinflußt sind».[39] Anstatt solchen Menschen in legalistischem Geist «rückwirkend einen Teil der christlichen Ethik» aufzuerlegen, dürfte es bedeutend vernünftiger – und zweifellos der Bedeutung und dem Primat des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe entsprechender – sein, sie zuerst einmal in die Sphäre des sakramentalen Gnadenlebens der Kirche hineinzubringen und dann erst an eine schrittweise, von innen her erfolgende Wandlung der Menschen und ihrer sozialen Institutionen zu denken.[40]

[1] Vgl. V. R. Dorjahn, The Factor of Polygyny in African Demography; Continuity and Change in African Cultures, hrsg. von W. R. Boscon und M. J. Herskovits (Chicago 1959) 87–112. Siehe auch E. A. Nida, Custom, Culture and Christianity (London 1963) 105.

[2] Vgl. Dorjahn aaO. 100 f.

[3] Alle, die der Meinung sind, die sozio-ökonomischen Bedingungen der Masse in Schwarz-Afrika würden sich schnell wandeln, sollten lesen: René Dumont, L'Afrique Noire est mal partie (Paris 1962).

[4] Vgl. Dorjahn aaO. 105 ff.

[5] Vgl. Nida aaO. 105; und W. F. Welbourn, East African Christian (London 1965) 127 f. Doch hier haben wir Ausnahmen von dieser Verallgemeinerung: vgl. R. A. Lystad, Marriage among the Ashanti and the Agni: Continuity and Change in African Cultures 197.

[6] Vgl. Dorjahn aaO. 111, Anm. 60; im gleichen Band: P. V. Ottenberg, The Changing Economic Position of Women among the Afikpo Ibo 221; und J. B. Christensen, The Adoptive Functions of the Fanti Priesthood 269. – Ein weiteres wichtiges Werk über dieses Gesamtthema ist das Buch von G. E. Currens und R. J. Payne, An Evaluation of the Policy of the Lutheran Church in Liberia on the Baptism of Polygamists (vervielfältigte Wiedergabe, Juni 1965) 4,6: «Das wirkliche Problem, dem die Kirche sich gegenüber sieht, liegt nicht in der Tatsache der Polygamie, sondern vielmehr in der Frage, wie man sich dem großen im Halbdunkel liegenden Gebiet ungelöster Schwierigkeiten in den Beziehungen zwischen unverheirateten Männern und Frauen oder sogenannten Monogamisten verhalten soll... Zwischen den meisten Mitgliedern (der Kirche) bestehen in verschiedenen Graden außereheliche Beziehungen – von Ehebruch in Einzelfällen oder zeitweiliger Annahme einer Geliebten während der Stillzeit der eigenen Frau, bis zum heimlichen, aber festen Konkubinat. Solche Beziehungen werden... in dem verwestlichten Teil der Gesellschaft fast allgemein unterhalten.»

[7] Vgl. L. J. Luzbetak SVD, The Church and Cultures (Techny 1963) 247.

[8] Vgl. Dorjahn aaO. 109 ff.

[9] Vgl. Edward Westermarck, The History of Human Marriage III (London 1925) 47 ff.

[10] E. Schillebeeckx, Marriage: Secular Reality and Saving Mystery II (London 1965) 7.

[11] aaO. 203 f. Siehe auch J. L. McKenzie SJ, Dictionary of the Bible (Milwaukee 1965) 551: Der hl. Paulus verstand die Ehe der «allgemeinen Auffassung von der sozialen Stellung der Frau...» in seiner Zeit und seinem Bereich entsprechend.

[12] Vgl. Westermarck aaO.

[13] Schillebeeckx aaO. II, 18.

[14] aaO. 20.

[15] aaO. 33 f.

[16] aaO. 36.

[17] aaO. 201 f; und Bd. I, 21.

[18] Vgl. D. Enchiridion Symbolorum, Nr. 465, 969, 972, 2231.

[19] Vgl. Lyndon Harries, Christian Marriage in African Society: Survey of African Marriage and Family Life, ein äußerst instruktives Werk, hrsg. von Arthur Phillips (London 1953) 328 ff.

[20] Vgl. Augustinus, Gottesstaat, Buch XIX, Kap. 15; Thomas von Aquin, Summa Theologiae II–II, q. 57, a. 3 u. 4, und q. 65, a. 2.

[21] McKenzie aaO. 550 f.

[22] Vgl. Schillebeeckx aaO. I, 284.

[23] Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik, III/4 «(Man kann aber...) kaum auf eine Stelle (des Neuen Testaments) mit voller Gewißheit den Finger legen..., an der die Vielehe ausdrücklich verboten, die Einehe allgemein geboten wäre. Gerade wenn man wenigstens wirklich streng biblisch-gesetzlich denken wollte, könnte man ehrlicherweise unmöglich zu dem Ergebnis kommen, daß wir es in dieser Sache mit einem unbedingten Gebot Gottes zu tun haben.»

[24] Schillebeeckx aaO. I, 284.

[25] Siehe z. B. Ludwig Ott, Fundamentals of Catholic Dogma (St. Louis [4]1960) 463: «Spekulativ ist die Richtigkeit der Monogamie dadurch erwiesen, daß sie allein die Erfüllung aller Zwecke der Ehe gewährleistet...»

[26] Buscaran und Ellis, Canon Law Text and Commentary (Milwaukee 1964) 400 f.

[27] Vgl. McKenzie aaO. 550; und Louis Bouyer, Dictionary of Theology (New York 1965) 292.

[28] Vgl. J. T. Noonan Jr., Usury and Contraception: Theology Digest XV, Nr. 2 (Sommer 1967) 105 ff.

[29] aaO: «Das Verbot des Zinsnehmens war ein gutes Gesetz für die Wirtschaft der dörflichen Gesellschaft des Mittelalters. Doch durfte dieses in der Form eines absoluten Verbotes ausgesprochene, rein praktisch bestimmte Gesetz nicht mit einem unwandelbaren moralischen Gesetz verwechselt werden.»

[30] aaO. Die eingeklammerten Worte sind hinzugefügt.

[31] Vgl. Anm. 20.

[32] aaO.

[33] Jacques Zeiller, The History of the Primitive Church I, von J. Lebreton und J. Zeiller (New York 1944) Buch 2, 510.

[34] Vgl. K. Rahner und H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch (Freiburg ^{6}1967).

[35] Currens und Payne aaO. (vgl. Anm. 6) 3.

[36] aaO. Karl Barth, der ebenso das Ideal der Monogamie verteidigt, würde gewiß diesem Verfahren zustimmen, denn er sagt aaO. 203:

«Es kann nämlich Situationen geben – und es gibt solche – in denen eine sofortige Abschaffung der institutionellen Vielehe (etwa die Entlassung aller nun einmal als solcher vorhandenen Frauen eines Mannes mit Ausnahme einer einzigen) eine nicht nur grausame, sondern auch ethisch nicht zu verantwortende Verwirrung und Auflösung von sozialen Zusammenhängen mit sich bringen würde, die bei aller schweren Problematik nun doch nicht nur sinnlos und heillos, sondern auch die Garantien von allerlei Ordnung, Schutz, Fürsorge und Geborgenheit waren und sind und die das bei einem abrupten Übergang zur Einehe nicht mehr sein können. Es kann also Situationen geben – und es gibt solche – in denen es schiere Brutalität wäre, wenn die christliche Kirche die Menschen etwa vor die Alternative: Taufe oder Leben in der institutionellen Vielehe stellen würde. Die Entscheidung der theologischen Ethik für die Einehe gegen die Vielehe ruft nach klarer Erkenntnis der Sache und des Zieles... (Es gibt Ausnahmen. Sie wollen) so oder so in weiser Beurteilung der Situation zur Ausführung kommen.»

[37] Currens und Payne aaO. 2. In diesem Zusammenhang stellt Barth aaO. 203 ferner fest, «... daß das Institut der Einehe nicht die geringste Gewähr dafür bietet, daß das göttliche Gebot der Einehe ... gehalten und nicht dennoch übertreten wird».

Die Kirche muß das christliche Ideal verkünden: sie darf es nicht *aufzwingen* und auf seinen Folgerungen bestehen, noch bevor die Menschen zur Kirche gekommen sind.

[38] Currens und Payne aaO. 2.

[39] aaO. 4.

[40] aaO.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

EUGENE HILLMAN

Geboren am 2. November 1924 in Boston, Spiritaner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule der Spiritaner in Norwalk (USA) und ist seit 1951 Bakkalaureus der Theologie. Seit 1952 missioniert er den Nomadenstamm der Massai in Nordtansania. Er veröffentlichte: The Church as Mission (mit einem Vorwort von K. Rahner; 1965) und Anonymous Christianity and the Missions: The Downside Review (Oktober 1966).

Vorwort

Über die apostolische Sukzession könnte man im Theoretischen leichter verschiedener Meinung sein, wenn im Praktischen nicht so viel davon abhinge. Um das Wichtigste zu nennen: Es kann nicht übersehen werden, daß ein Hauptgrund für die mangelnde Abendmahlsgemeinschaft zwischen den christlichen Kirchen die verschiedene Auffassung der apostolischen Sukzession ist. Für viele gilt die Schlußfolgerung: Ohne «gültige» apostolische Sukzession kein gültiges kirchliches Amt; ohne gültiges kirchliches Amt kein gültiges Abendmahl; ohne gültiges Amt der Anderen keine gemeinsame Feier. Und was von der Bedeutung der apostolischen Sukzession für das Herrenmahl gilt, gilt mutatis mutandis für die gesamte Verfassung der Kirchen. Es gab lange genug Theologen, welche die Bezeichnung «Kirche» für eine bestimmte Gemeinschaft von der Gültigkeit der apostolischen Sukzession abhängig machten.

Alle Kirchen haben in irgend einer Form Hirten, Lehrer, Propheten; aber für das Verständnis dieser Dienste in der Gegenwart erweist sich die jeweilige Auffassung ihrer Nachfolge und ihrer Beziehung zum Ursprung von entscheidender Bedeutung. Einer der wesentlichen Aspekte ist dabei, jeden Dienst in der gerade ihm eigenen bleibenden Funktion für die Gemeinschaft zur Geltung kommen zu lassen. So kann es gelingen, den Begriff der Sukzession zu einem gefüllteren Verständnis zu bringen und ihn aus der juridischen und klerikalistischen Verengung, in die er im Laufe der Zeit nicht zuletzt wegen seines mehr und mehr polemischen und abgrenzenden Gebrauchs geraten ist, wieder herauszuholen. Das ist die Absicht des vorliegenden Heftes. Es geht darum, aufgrund der ursprünglichen Gestalt die wechselnden Formen von dem bleibenden Wesen zu unterscheiden und die Möglichkeiten heutiger Verwirklichung der kirchlichen Dienste in den Blick zu bekommen.

Auf diese Weise könnte schließlich der Begriff der apostolischen Sukzession nicht mehr das Trennende, sondern das Gemeinsame der verschiedenen Kirchen zum Ausdruck bringen: die Nachfolge nicht nur der Apostel, sondern auch der Propheten und Lehrer und schließlich aller charismatischen Berufungen als Ausdruck des Willens aller Kirchen, in Treue dem Evangelium verpflichtet zu bleiben und sich die apostolische Botschaft täglich neu gesagt sein zu lassen; die ordentliche apostolische Sukzession als Ausdruck des Willens aller Kirchen, unter der Botschaft der Apostel und ihres Herrn zu leben nicht als eine anarchische, selbstgewisse, autonome, zufällige Ansammlung verschiedener Menschen, sondern als geordnete, gehorsame, getreue, dienende Gemeinde Jesu Christi. In der Verwirklichung zeigt sich die Treue jeder Kirche zum Evangelium. Dies aber wird für die brüderliche Gemeinschaft der einzelnen Kirchen untereinander nicht ohne Auswirkung bleiben können. Apostolisch durch Sukzession? – dies ist für alle Kirchen eine eminent kritische Frage!

HANS KÜNG

Beiträge

Béda Rigaux

Die zwölf Apostel

Das Thema enthält zwei Teilfragen: die Frage nach den «Zwölfen» in der Urtradition und die nach ihrer Bezeichnung als «Apostel». Der Leitgedanke der vorliegenden Nummer des «Concilium» verlangt nur eine Untersuchung der zweiten Teilfrage.

Zunächst ein Wort über den Ausdruck *apostolos*. Seine griechische Wurzel *apostellein*, senden, sagt uns nicht, warum der griechische Begriff *apostolos* ein Schiff oder die Flotte und schließlich auch den Admiral bezeichnet. In der Septuaginta kommt das Substantiv nur einmal vor (1 Kg 14,6). *Apostolos* ist ein christliches Wort, dessen Ursprung auf die Kirche von Antiochien zurückgehen wird, wo die Gläubigen «Christen» genannt wurden (Apg 11,26).[1]

In bezug auf die Ableitung des Wortes und der Institution des Apostels vom hebräischen *schaliach* oder vom aramäischen *schaluach* haben die neueren Untersuchungen die Tendenz, die Bezeichnungen eher voneinander abzuheben als einander anzunähern. Das Buch der Chronik bezeugt, daß Männer «gesandt» worden waren, um das Gesetz zu lehren (2 Chr 17,7–9). Die Rabbiner verwendeten den Ausdruck zur Bezeichnung derer, die der Sanhedrin von Jerusalem zu den Juden der Diaspora entsandte. Ihre Aufgabe war, den Kalender aufzustellen, die Gaben einzusammeln, Ortsgemeinden zu besuchen, Lehrer zu ernennen, die Bande zwischen der Diaspora und Palästina zu erhalten. Die betreffenden rabbinischen Aussagen sind jedoch später als 70. Die erste wird auf 140 datiert. Diese Sendboten erhielten die Handauflegung, und derjenige, der im Namen der Gemeinde betet, wird «Gesandter» genannt; nie jedoch erhält der, der an der Gewinnung von Proselyten tätig ist, diese Bezeichnung. Die Rabbiner messen vier Gesandten eine große Bedeutung bei: Moses, Elias, Elisäus und Ezechiel, deren thaumaturgisches Wirken ihre Sendung durch Gott beweist. Zwischen dem *schaliach* und dem *apostolos* scheint somit nur geringe Ähnlichkeit zu bestehen.[2]

Die Synoptiker

Wie wird der Begriff im Neuen Testament verwendet? An wenigen Stellen bezeichnet *apostolos* einen einfachen Boten (2 Kor 8,23); der gleiche Sinn liegt da vor, wo die Propheten den Aposteln beigesellt werden (Lk 11,49; Eph 3,5; Apk 2,2; 18,20). Hier handelt es sich nicht um eine technische Bezeichnung. Bei den Synoptikern kommt Apostel im strengen Sinn bei Mk zweimal vor, bei Mt einmal, bei Lk sechsmal. Es scheint sinnlos zu sein, den Wortgebrauch einer neuen Untersuchung zu unterziehen. Man kann im großen ganzen die Schlüsse übernehmen, zu denen J. Dupont kommt: «Wenn man ihre wirkliche Tragweite nicht forciert, erlauben die Texte der Evangelien nicht, zu behaupten oder auch nur anzunehmen, Jesus habe bereits während seines Erdenlebens den Zwölfen den Aposteltitel als eine ihnen eigene Bezeichnung verliehen.» Selbst bei Lukas scheint nicht die Intention vorzuliegen, «den Leser über den Ursprung des Apostelbegriffs zu unterrichten, sondern die, ihn darauf hinzuweisen, daß die Jünger, um die es sich handelt, Apostel sind».[3]

Die Apostelgeschichte

Da der Begriff Apostel somit eine Schöpfung der Urkirche ist, muß er in seinen ursprünglichen Zusammenhang zurückversetzt werden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte die Zwölf durch die einfache Formel «die Apostel» bezeichnet werden. Diese Terminologie kommt zum Vorschein in den redaktionellen Stellen wie Apg 1,2: sie sind von Jesus erwählt; in den «Zusammenfassungen», wo sie lehren und vorstehen (Apg 2,42–43), Zeugen der Auferstehung sind (4,33), Zeichen und Wunder wirken (Apg 5,12), die Verteilung der Güter beaufsichtigen (Apg 4,34–37; vgl. 5,2), den Geist verleihen (8,18; 15,28). Anderswo sprechen sie im Namen Jesu (5,40), legen den sieben Diakonen die Hände auf (6,6), oder man erwähnt, daß sie in Jerusalem bleiben (8,1.14; 11,1). An allen diesen Stellen handelt es sich offensichtlich um die Zwölf.

Die Apostelgeschichte bezeugt jedoch noch ein anderes Phänomen: Paulus und Barnabas erhalten den Namen Apostel (Apg 14,4.14), und in mehreren Fällen stellen «die Apostel und die Ältesten» die Autorität in der Kirche von Jerusalem dar (15,2.4.6.22.23; 16,4). Dieser Ausdruck geht auf die von Lukas verwendete Quelle zurück. In den drei Berichten über die Berufung des Paulus wird dieser nicht «Apostel» genannt; er sagt, er sei vom

Herrn Jesus «gesandt» (9,7; 22,21; 26,17). Dieses Schweigen und der Umstand, daß Paulus und Barnabas nur ein einziges Mal als *apostoloi* bezeichnet werden, läßt vermuten, daß Lukas das Wort an diesen beiden Stellen nicht im strengen Sinne verwendet hat: Paulus und Barnabas sind die Gesandten der Kirche von Antiochien.

Es scheint also so zu sein, daß auf der Ebene der lukanischen Redaktion des Evangeliums und der Apostelgeschichte die «Zwölf» zu den «Aposteln» geworden sind. Anderseits kommt es nicht infolge einer neuen Definition oder Sendung zu diesem Übergang. Ihre Wahl, ihre Gewalt, ihre Sendung beruhen auf ihren Beziehungen zu Jesus, wie bei den Zwölfen in der ältesten Evangeliumsüberlieferung. Die Apostelgeschichte bezeugt, daß die Kirche der Erfordernisse, die an einen Apostel zu stellen sind, bewußt wurde: sie sollen während des ganzen Erdenlebens Jesu seine Begleiter gewesen sein, und insbesondere mußten sie Zeugen seines Weggangs sein, um Zeugen seiner Auferstehung zu sein (Apg 1, 21–22).[4] Anderseits haben kraft ihrer Erwählung die Apostel die Macht Jesu geerbt (5,12): sie verleihen die Gabe des Geistes (8,8) und bringen ihre eigene Autorität mit der des Geistes in Zusammenhang (15,28). Ihr Amt ist es, «im Namen Jesu» zu sprechen (5,40). Ihre Autoritätsfunktionen: lehren, vorstehen, die Hände auflegen, Diakone delegieren sind nur Zeugnisse dieser Kontinuität.

Die Ersetzung des Begriffs der «Zwölf» durch den der «Apostel» erscheint also mehr als eine Neuerung im Ausdruck denn als eine Neuerung in der Sache selbst. Das neue Faktum ist die nachösterliche Situation, die die Auferstehung in sich schließt und die Organisation zu einer Gemeinschaft des Gebets, der Lehre, der Liebe und des Geistbesitzes, worin eine anerkannte Autorität besteht.[5]

Paulus

Gehen wir zum hl. Paulus über.[6] Gewisse Autoren schreiben ihm die Ehre zu, den Apostolatsbegriff geschaffen zu haben. Die Paulusbriefe sind ja älter als die Evangelien und die Apostelgeschichte. Das Wort Apostel kommt in den Briefen nicht weniger als 34mal vor. Im Licht der neueren Untersuchungen können wir unsere Bemerkungen um zwei Hauptfragen gruppieren: 1. Wird der Apostelname den Zwölfen vorbehalten? 2. Was braucht es, um «Apostel» zu sein?

1. Wir können rasch über den Fall des Silvanus und des Timotheus hinweggehen, die in 1 Thess 2,5–7 Paulus als «Apostel Christi» beigesellt werden, und über den von Sosthenes und Apollos in 1 Kor 4,9, bei denen der gleiche Fall vorliegt. Es handelt sich um «Sendboten». Werden Andronikos und Junias «Apostel» genannt (Röm 16,7)? Dies ist nicht gewiß, denn man kann übersetzen «von seiten der Apostel hochangesehen» statt «unter den Aposteln hochangesehen».[7]

Der Fall des Barnabas ist klar. Er ist Apostel wie Paulus: «Hätten nur ich und Barnabas nicht das Recht, von Handarbeit abzusehen?» (1 Kor 9,6). Nun hat im vorhergehenden Vers Paulus als Vergleichstermini «die andern Apostel und die Brüder des Herrn» genannt. Barnabas ist somit als Apostel anzuerkennen. Diese Stelle 1 Kor 9 stellt vor das Problem der «Brüder des Herrn»; ihre Erwähnung zusammen mit den Aposteln, die das Vorrecht haben, eine Schwester mit sich zu führen, zwingt zum Schluß, daß diese Brüder des Herrn selbst unter «die Apostel» zu rechnen sind.

Jakobus, der Bruder des Herrn, ist selbst Apostel. In 1 Kor 15,7 schreibt Paulus: «ferner erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln». Die Zwölf wurden weiter oben erwähnt (15,5). In Vers 7 hat Paulus die Tradition, die er in 15,5–6 wiedergibt, verlassen. Wie Kephas den Zwölfen angehört, so scheint Jakobus zu den Aposteln zu gehören. Dieser Jakobus stand damals an der Spitze der Kirche von Jerusalem. In Gal 1,19 scheint Paulus ihn offensichtlich zu den Aposteln zu zählen: «Von den andern Aposteln sah ich nur Jakobus, den Bruder des Herrn.» Die heutige Exegese hat im allgemeinen darauf verzichtet, diesen Jakobus mit Jakobus Alphäus oder Jakobus dem Jüngern zu identifizieren. Die Gruppe der Zwölf wird klar von der Gruppe der Herrenbrüder unterschieden (Mk 3,31; Apg 1,14; Jo 2,13; 7,5).

Trotz der Zweifel, die über die Identität der «Apostel» und ihre Zahl weiterbestehen können, läßt sich als wahrscheinlicher annehmen, daß die «Apostel» eine umfangreichere Gruppe sind als die Zwölf.

2. Die echte Definition des Apostels im Licht der Erklärungen des Paulus ist viel bedeutungsvoller. Paulus entwickelt eine wahre Theologie dieses Titels.

Er zählt sich nie zu den Zwölfen. Er nimmt jedoch beständig den Titel Apostel in Anspruch. Er gründet ihn auf seine Vision des auferstandenen Christus zu Damaskus. Jesus ist «allen Aposteln» (1 Kor 15,7) erschienen, aber auch ihm erschienen (1 Kor 15,8–9). Paulus frägt die Korinther: «Bin ich denn nicht Apostel? Habe ich denn nicht Jesus, un-

sern Herrn, gesehen?» (1 Kor 9, 1). Im Galaterbrief wird feierlich erklärt: «Dem, der mich schon im Mutterschoße ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gefiel es, mir seinen Sohn zu offenbaren, daß ich die Heilsbotschaft von ihm unter den Heiden verkünde» (Gal 1, 15–16). Der Römerbrief sagt ebenfalls: Paulus hat seine apostolische Sendung von Jesus Christus, unserm Herrn, empfangen, der durch die Auferstehung vom Tode zum Sohne Gottes gesetzt ist (Röm 1, 4–5). Diese Begründung des Aposteltitels ist eine notwendige Voraussetzung. Es wird nirgends behauptet, alle, die den auferstandenen Christus gesehen haben, seien Apostel. Die Vision zu Damaskus ist nicht unbedingt die Erwählung des Paulus zum Apostolat.[8] Aber der Apostel ist ein Zeuge dessen, was er gesehen und gehört hat. Läßt sich der Umstand, daß Paulus sich über das öffentliche Leben Jesu ausschweigt, nicht durch die entscheidende Tatsache erklären, daß er nur das bezeugen wollte, was er selbst gesehen hatte? Er bezeugt den Tod und die Auferstehung Jesu, sein Erscheinen in Herrlichkeit. Um Apostel zu werden, bedarf er keines kirchlichen Auftrags. Durch die Erscheinung des Auferstandenen ist er den Zwölfen gleichgestellt oder beinahe gleichgestellt. Die Schritte, die er zu Jerusalem unternahm, zeigen, daß er das Bedürfnis nach einer *koinonia*, nach einer Einheit fühlt, die er zu wahren hat, um nicht umsonst zu laufen.[9] Und doch machen die Visionen und das Zeugnis nicht das Ganze des apostolischen Bewußtseins des Paulus aus.

Paulus legt seiner Berufung zum Apostel eine göttliche Vorherbestimmung zugrunde, die deutlich in Erscheinung tritt in Gal 1, 15–16, wo die Verwendung von Is 49, 1 und Jr 1, 5 klar zum Ausdruck gebracht wird. Er wurde vom Mutterschoß an erwählt, und Christus hat ihn zu einem «Knecht» Jahwes gemacht, wie er selbst es war.[10] Gott greift also aus freier Initiative in die Erwählung ein, und dieses einzigartige Geschehnis kommt in der Damaskusvision zu seiner Vollendung. Diese hat Paulus bevollmächtigt, Zeuge zu sein.[11] Gleichfalls durch eine göttliche Initiative ist die Frohbotschaft Paulus anvertraut worden: «Unser Gott hat mir verliehen, mit aller Kühnheit vor euch das Evangelium Gottes zu verkünden», schreibt er an die Thessalonicher (1 Thess 2, 2), aber dieses Geschehnis beruhte auf einer Erwählung und Sendung: «Wir wurden von Gott gewürdigt, mit der Frohbotschaft betraut zu werden» (1 Thess 2, 4), fügt Paulus hinzu. Es ist im Licht der uns vorliegenden Dokumente nicht möglich, den Zeitpunkt zu bestimmen, an dem die Vision und die Sendung des Paulus, vor allem seine Sendung zu den Heiden, sich miteinander verbanden. In seinen Berichten über die Bekehrung des Paulus hat Lukas die Vision und die Berufung in ein einziges Geschehnis zusammengeschoben. Wie es scheint, ist P. Gächter recht zu geben, der behauptet: «Paulus hat in seiner Bekehrungsvision keine Sendung erhalten und ist somit damals nicht zum Heidenapostel gemacht worden.»[12] Die Sendung mußte sich wohl in Antiochien abzeichnen (Gal 2, 1–10). Für Paulus steht es jedoch fest, daß seine Erwählung, seine Autorität und seine Sendung ihm von Gott und dem auferstandenen Christus verliehen wurden.

Der auferstandene Herr

Im Stadium der nachösterlichen Kirche hat die Sendung der Zwölf eine neue Dimension erhalten. Wir finden sie in den Worten des auferstandenen Christus wieder. Lukas hat sein erstes Buch mit dem Ausblick auf «die Predigt an alle Nationen» (Lk 24, 47) beschlossen. Er hat die Apostelgeschichte begonnen mit: «Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria, ja bis an die Grenzen der Erde» (Apg 1, 8). Die Weisung, Jerusalem vorläufig nicht zu verlassen, war im Hinblick auf die Herabkunft des Geistes gegeben worden. Bei Mt nimmt die Sendung grandiose Proportionen an: Jesus trifft sich mit den elf Jüngern auf dem Berg, verscheucht die Zweifel und spricht die berühmte Formel aus: «Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden: geht also und macht mir alle Nationen zu Jüngern» (28, 16–19). Das vierte Evangelium endlich bezeugt die gleiche Überlieferung: «‹Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch›. Nach diesen Worten hauchte er sie an und sprach zu ihnen: ‹Empfanget den Heiligen Geist: denen ihr die Sünden nachlaßt, denen sind sie nachgelassen; denen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten›» (Jo 20, 21–23). Johannes wie Lukas bringen die Sendung mit der Verleihung des Geistes in Verbindung.

Ergebnisse und Schlußfolgerungen

Aus dem Gesagten sind nun noch einige Schlüsse zu ziehen.

1. Die Gruppe der Zwölf geht auf das Wirken Jesu in Galiläa zurück. Sie schließt sich an die Sammlung der Jünger, an Einzelberufungen an und bettet sich in die Ersetzung des alten Israel durch ein neues Israel ein.

2. Mit der Einsetzung der Zwölf stehen die Erwählung, Berufung und auch die Sendung in Galiläa in Zusammenhang. Die Zwölf und ihre provisorische Sendung bildeten ein Vorspiel im Hinblick auf die universale Sendung der neuen Heilsordnung. Im Zeitpunkt der Redaktion der Evangelien waren die Institutionen und die Sendung in eine weitere Perspektive integriert worden, die auf der Entfaltung des Urchristentums beruhte. Geschehnisse und Deutung sind eng miteinander verbunden. Darum ist es falsch, die Theologie von der Authentizität der Geschehnisse zu trennen, worin sie ihren Ursprung und ihre Begründung findet.[13]

3. Das Apostolat ist nicht eine Schöpfung des Paulus. Der Name «Apostel» und die Formel «Zwölf Apostel» sind nachösterlichen Ursprungs. Sie sind mit dem ganzen Sinn beladen, den die Formeln «die zwölf Jünger», «die Zwölf» enthielten. Die Bereicherung ist dem Tod und der Auferstehung Jesu zu verdanken. Zu den zwölf Jüngern zu gehören schloß das Zeugnis über die Worte und Geschehnisse des Wirkens Jesu und über die Erfahrung seiner Auferstehung in sich. Dazu kam die nachösterliche Sendung, die die erste Berufung ausweitete. «Apostel sein» enthält zwei eng miteinander zusammenhängende Komponenten: die Vision des Auferstandenen und die Sendung auf Mission. So hat sich eine zweite Klasse Apostel gebildet, die nicht weniger bevollmächtigt war als die erste, obgleich die Gemeinschaft mit den Zwölfen als Notwendigkeit empfunden wurde.

4. Die Schöpfung einer Gruppe der Zwölf und das Apostolat in der Urkirche ist nicht eine Frage von theologisch unerheblichen Bezeichnungen oder Fakten. R. Bultmann kommt der Wahrheit sehr nahe, wenn er sagt, daß die Zwölf charakteristisch sind «für das eschatologische Bewußtsein der Gemeinde».[14] Die Verkündigung des Reiches Gottes hat die Menschen bewogen, in die Enderwartung einzutreten. Die Unkenntnis über das Wann und Wie teilte die Hoffnung in ein Gefühl des nahen Bevorstehens und in das der Notwendigkeit, den Wirklichkeiten des täglichen Lebens Rechnung zu tragen. Der Glaube an die Auferstehung Jesu, die Herabkunft des Geistes, die Verkündigung der Präsenz des erhöhten Herrn in den Gemeinden haben bei den Menschen, die Jesus gefolgt und von ihm erwählt worden waren, nicht ihre Gewißheit geändert, die Erwählten, Berufenen, Gesandten, Beauftragten zu sein, um das Reich Gottes weiterzuführen und zu verkünden. Dieses Bewußtsein des vorösterlichen Rufs, das durch die nachösterliche Sendung verlebendigt wurde, begründete die Kontinuität, die das Weiterdauern der neuen Heilsökonomie sicherte. Die Formeln haben eine Entwicklung durchgemacht, die Wirklichkeit hat sich aufgezwungen und den neuen Umständen angepaßt. So wird die Kirche, die Stadt Gottes erbaut. Am Ende des ersten Jahrhunderts konnte der Seher schreiben: «Zwölf Grundmauern hat die Mauer (des himmlischen Jerusalem), darauf zwölf Namen stehen: die Namen der zwölf Apostel des Lammes» (Apk 21, 14).

[1] L. Cerfaux, Pour l'histoire du titre *Apostolos* dans le N. T.: Rech. Sc. Rel. 48 (1960) 76–92 = Recueil L. Cerfaux III, 186–200. Die Literatur über den Gegenstand zeigt, wie aktuell er ist: K. H. Rengstorf, Apostolos: Theol. Wörterb. z. N. T. I (1933) 406–446; J. L. Mc Kenzie, Apostle: Dict. of the Bible (London 1966) 46–48; J. Wageman, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten Jahrhunderten = Beihefte Z. N. W. 3 (Leipzig 1926) 3–31; J. Rademakers, Mission et apostolat: Studia Evang. 2 (Berlin 1964) 100–121; F. G. Gavin, Shaliach und Apostolos: Anglic. Theol. Rev. 9 (1926–27) 250–259; K. Lake, The Twelve and the Apostles: F. J. Foakes Jackson – L. Lake, The Beginnings of Christianity, I The Acts of the Apostles [5] (London 1933) 257–303; P. Morant, Zur Apostelzahl: Theol. prakt. Quart. 87 (1934) 98–107; K. H. Rengstorf, Apostolat und Predigtamt. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Grundlegung einer Lehre vom Amt der Kirche = Tübinger Studien zur systematischen Theologie 3 (Stuttgart 1934); E. Barnikol, Apostel: Theologische Jahrbücher 10 (1942) 40–47; H. Bruston, La notion d'apostolat dans l'Eglise primitive: Revue de Théol. et d'Action évang. 3 (1943) 177–192; L. Cerfaux, Témoins du Christ d'après le Livre des Actes: Angelicum 20 (1943) 166–183 = Recueil Cerfaux II, 157–174; H. von Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff: Studia Theol. I (1947) 96–130; H. Mosbech, Apostolos in the New Testament: Studia Theol. 1 (1948) 166–200; A. Verheul, De moderne exegese over ἀπόστολος: Sacris Erudiri 1 (1948) 390–396; ders., Kent Sint Paulus buiten «de Twaalf» nog andere apostelen: Studia Cath. 22 (1947) 65–75; 23 (1948) 147–157; 217–229; ders., Proeve van een verklaring van II Cor., X–XIII: Sacris Erudiri 2 (1949) 5–43; ders., Apostolaat en Verrijzenis: Onderzoek naar de inhoud van het apostelbegrip in I Cor.: Studia Cath. 26 (1951) 171–184; E. Lohse, Ursprung und Prägung des christlichen Apostolats: Theol. Zeitschr. 9 (1953) 259–275; L. Cerfaux, L'unité du corps apostolique dans le N. T.: Mélanges L. Beauduin (Chevetogne 1954) = Recueil Cerfaux II, 227–237; E. M. Kredel, Der Apostelbegriff in der neuesten Exegese. Historisch-kritische Darstellung: Zeitschr. f. kath. Theol. 78 (1956) 169–193; 257–305 (Bibliographie); J. Colson, Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles = Textes et études théol. (Bruges-Paris 1956); C. K. Barrett, The Apostles in and after the N. T.: Svensk Exegetisk Årsbok 21 (1957) 30–49; H. Stirnimann, Apostelamt und Apostolische Überlieferung: Freib. Zeitschr. f. Phil. und Theol. 4 (1957) 129–147; W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung = Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. 79 (Göttingen 1961); G. Klein, Der Ursprung des Zwölferapostolats. Ursprung und Gestalt einer Idee = Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. 77. (Göttingen 1961); P. Blaeser, Zum Problem des urchristlichen Apostolats: Unio Christ. = Festschr. L. Jaeger (Paderborn 1962); H. Agneu, La notion néotestamentaire d'apostolos selon la critique moderne, Diss. (Fribourg 1963); N. Mulde, La mission des apôtres: Christus 10 (1963) 450–460; W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (Tübingen [3] 1964); Beiträge von W. Schneemelcher (5–10), W. Bauer (11–41), M. Hornschuh (41–52); H. Rottmann, Der Apostolat Pauli nach 1 Kor. 15 und Gal. 1 u. 2: Igrejia Luterana 24 (1963) 225–242; G. Gerhardson, Die Boten Gottes und die Apostel Christi: Sv. Ex. År. 27 (1962) 89–121; L. Cerfaux, La mission apostolique des Douze et sa portée eschatologique: Mélanges

E. Tisserant I (Cité du Vatican 1964) 43–66; E. Klostermann, Noch einmal über Paulus zum Apostelamt: Wissenschaftl. Zeitschr. 13 (Halle 1964) 149–150; J. Knox, Rom 15, 14–33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission: Journ. of Bibl. Lit. 83 (1964) 1–11.

[2] Die Ableitung von apostolos von der jüdischen Institution der *scheluchim* verdankte ihren zeitweiligen Erfolg den Arbeiten von K. H. Rengstorf. Vgl. die kritischen Bemerkungen in A. Ehrardt, The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church (London 1953); H. Mosbeeh, Apostolos 168 ff; L. Cerfaux, Pour l'histoire 185; W. Schmithals aaO. 92–99; G. Klein aaO. 26–27.

[3] J. Dupont, Le nom d'apôtres 46–47. Die von J. Dupont gezogene Schlußfolgerung wird abgelehnt von K. H. Rengstorf, der sich auf «schaliach» bezieht: aaO. 429; in Zweifel gezogen wird sie von E. Haenchen (Der Weg Jesu 247–248), wenigstens was das Stadium bei Markus betrifft.

[4] Vgl. Ph. H. Menoud, Jésus et ses témoins. Remarques sur l'unité de l'œuvre de Luc: Eglise et Théologie 1960 (Sonderdruck): «Nur die Apostel sind die Zeugen Christi» 7. Paulus «ist somit in den Augen des Autors der Apostelgeschichte ein Zeuge» 8.

[5] Lukas geht es um die Ausbreitung des christlichen Glaubens durch hervorragende Einzelpersonen und nicht um die Ausübung der Autorität durch die Zwölf. Wenn er die Apostel in Funktion oder selbst als Versammlung zeigt, handelt es sich stets um ein Amt der Sendung, der Expansion. Vgl. W. Mundle, Das Apostelbild der Apostelgeschichte: Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 27 (1928) 36–54.

[6] J. Crocker, The Apostolic Succession in the Light of the History of the Primitive Church: Angl. Theol. Rev. 18 (1936) 1–21; J. Munck, Paul, the Apostles and the Twelve; Studia Theol. 3 (1949) 96–110; J. M. Morris, Paul's Claim and Concept of Apostleship. Significance in the N. T. Th.–D. Dissertation, Southern Baptist Theological Seminary (nicht eingesehen); ders., Paul's Understanding of Apostleship: The Review and Expositor 55 (1958) 400–412; J. Roloff, Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des Apostelamts nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen (Gütersloh 1965); H. Rottmann, Der Apostolat Pauli nach I Kor. 15 und Gal. 1 u. 2: Igrejia Luterana 24 (1963) 225–242; E. Klostermann, Noch einmal über Paulus zum Apostelamt: Wissenschaftl. Zeitschr. 13 (Halle 1964) 149–150; J. Knox, Rom 15, 14–33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission: Journ. of Bibl. Lit. 83 (1964) 1–11; J. Rademakers, Mission et apostolat dans l'évangile johannique: Studia Evang. 2 (Berlin 1964) 100–121.

[7] Vgl. J. Dupont, Le nom d'apôtre, 11 und die Arbeiten von A. Verheul, W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt 13–14: «Das urchristliche Apostolat, wie es sich in der Gestalt des Apostels Paulus darstellt, ist keine originale Schöpfung des paulinischen Christentums, sondern muß von Paulus aus einer religiösen Bewegung übernommen sein» (46).

[8] Vgl. B. Rigaux, Saint Paul et ses lettres = Studia neotestamentica = Subsidia 2, (Bruges-Paris 1962) 86–90 = Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung (München 1964) 86–91.

[9] Gal 2,2 u. 10.

[10] B. Rigaux aaO. 83–86 (deutsche Ausgabe: 82–86).

[11] ebd. 69–77 (69–77).

[12] P. Gächter, Petrus und seine Zeit (Innsbruck 1958) 411.

[13] P. Batiffol, L'Apostolat: Rev. Bibl., n. s. 3 (1906) 520–532; art. Apôtres: Dict. Apol. de la Foi Cath. I, 251–261; L. Cerfaux, La mission de Galilée, 445: «Es ist nahezu gewiß, daß eine Urredaktion des Evangeliums (Mg in einem alten Status) nur die Bezeichnung *οἱ μαθηταί* («die Jünger») für die Zwölf verwendete. So bezeichnete man sie vor dem Tod unseres Herrn. Die Urgemeinde hat sich daran gewöhnt, *οἱ δώδεκα* («die Zwölf»), dann *οἱ ἀπόστολοι* («die Apostel») und schließlich *ὁ οἱ δώδεκα ἀπόστολοι* («die zwölf Apostel») zu sagen. Es ist natürlich, daß die christlichen Gewohnheiten auf die Formeln des Evangeliums eingewirkt haben und, vor allem in unserem Abschnitt (die der Sendung in Galiläa), das spätere Vokabular in es eingeführt haben.»

[14] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments = Neue Theologische Grundrisse (Tübingen [3] 1958) 40.

Übersetzt von Dr. August Berz

BÉDA RIGAUX

Geboren am 31. Januar 1899 in Biesmerée (Belgien), Franziskaner, 1923 zum Priester geweiht. Er studierte in Löwen, ist Doktor (1928) und Magister (1932) der Theologie, war 1945–1951 Provinzial in Belgien, ist im Orden seit 1924 Professor für Bibelwissenschaften und am Institut Supérieur des Sciences Religieuses der Universität Löwen seit 1956. Er veröffentlichte 1967: Témoignage sur l'Évangile de St. Matthieu, ist Mitglied der Bibelkommission und der Neovulgatakommission.

Antonio Javierre

Zur klassischen Lehre von der apostolischen Sukzession

Wir befassen uns mit diesem Thema

1. im Hinblick auf seine *bleibende Bedeutung für die Dogmatik*. Der Glaubensartikel «Credo ecclesiam *apostolicam*» spielt an eine gewisse Herkunft von den Aposteln an, die nach Ansicht der Katholiken durch die Sukzession zustande kommt.

2. im Hinblick auf seine *hervorragende Stellung in der Thematik unseres Jahrhunderts*. Wir stehen in einem Jahrhundert der Sehnsucht nach Einheit und hochgemuter Einheitsbestrebungen, die fatalerweise an der Sukzession scheitern. Diese stand schon als Problem auf der Themenliste der ersten Weltkonferenz von «Faith and Order» in Lausanne und bleibt immer noch ohne Antwort, wie sich aus dem letzten Bericht über die jüngste Konferenz zu Montreal ergibt.

3. im Hinblick auf die *Dringlichkeit, das Problem neu zu stellen*. Nach dem Zweiten Vatikanum leidet diese Aufgabe keinen Verzug. Es bietet für sie neue Elemente und zugleich weist es auf methodologische Leitlinien hin. Es geht nicht an, sich auf Routinepositionen zurückzuziehen, die die immensen Möglichkeiten des heutigen Dialogs zum Scheitern zu bringen drohen.

Im Verlangen, diese Stimmen gebührend zu Gehör zu bringen, stellen wir uns zur Aufgabe, wenn auch nur auf schematische Weise I. die Umrisse des Problems im Licht seiner traditionellen Erörterungen zu skizzieren, II. seine genauen Koordinaten im heutigen Zeitpunkt zu errechnen und III. auf den verheißungsvollsten Weg für den künftigen Dialog hinzuweisen.

I. DIE TRADITIONELLE PROBLEMSTELLUNG

Wir haben ein Inventar vor Augen, das wir schon vor einem Jahrzehnt erstellt haben.[1] Wir rufen es gern in Erinnerung, weil es die ungeheure Komplexität des Problems in einen einzigen Blick zusammenfaßt.

1. Nach unserem Befund fehlt in der Auseinandersetzung keine einzige Konfession, und dies nicht einfach einer zufälligen Laune wegen, bedingt doch die apostolische Sukzession gerade die Existenz der christlichen Gemeinschaften von Grund auf und zwar so sehr, daß sie ein vorzügliches Kriterium für ihre vergleichende Klassifizierung bildet.

Es gibt denn auch Konfessionen, die den Sukzessionsgedanken radikal ablehnen; andere, die ihn nur in bezug auf die Lehrvermittlung anerkennen; einige kommen bis zu einer einschlußweisen Annahme der Amtssukzession; die «Katholiken» verlangen eine kollegiale Sukzession der Bischöfe; Rom schließlich stellt den Papst an ihre Spitze.

Durch eine zuweilen etwas verworrene Terminologie erahnt man eine Realität mit sehr robusten Zügen. Amsterdam faßte sie in das berühmte Schema der zwei Grundtendenzen zusammen: ein Katholizismus, der dem horizontalen Rhythmus der Erbübertragung zuneigt, in striktem Gegensatz zur punktuellen Vertikalität des Protestantismus. Selbst wenn sie an eine Karikatur grenzt, so weist die Synthese doch auch ganz objektive Züge auf.

2. Wo setzen die Gegner ihre Opposition an?

a) Sie weisen den *apologetischen* Wert der Sukzession schlankweg zurück. Sie anerkennen eine Kirche nicht schon darum als wahr, weil sie in ihren Archiven einige Bischofslisten verwahrt, die in Ordnung sind. Sie halten den Mechanismus für unannehmbar und die Unterordnung des Wortes unter die, die sich in seinen Dienst stellen sollten, für skandalös.

b) Die Zurückweisung auf *dogmatischem* Gebiet verläuft in drei irgendwie komplementären Bahnen:

1. Die *Exegeten* versichern, in der Bibel keine Spur von ihr zu finden: weder von einem der Sukzession unterstehenden «apostolos» noch von einem «episkopos», der die Würde eines hierarchischen Bischofs trüge, noch vom Thema «diadoche» (Sukzession), das für sie als Band zu dienen hätte.

2. Die *Historiker* leugnen die Kontinuität zwischen der Gründungsperiode und den nachapostolischen Institutionen. Insbesondere weisen sie die Diadoche ihres zwiespältigen Wesens wegen zurück. Ihrer Ansicht nach ist ihr spätes Auftreten als Reaktion des aufkommenden Katholizismus gegenüber den gefährlichen Bestrebungen des Gnostizismus zu erklären.

3. Die *Theologen* endlich bringen gegen das präsumierte Band zwischen den Aposteln und den Bischöfen ein Dilemma vor: Entweder handelt es sich dabei um zwei homogene Institutionen, und dann würde sich das echte, absolut unwiederholbare Apostelamt verflüchtigen, oder dann liegen zwei heterogene Institutionen vor, und dann würde die Diadoche entwertet, die nach einer strikten Kontinuität verlangt. Man könnte bestenfalls eine bischöfliche Sukzession zugeben; keineswegs jedoch eine apostolische Sukzession im strengen Sinn.

Es läßt sich keine radikalere Opposition denken. Sie greift mit aller Heftigkeit die drei tragenden Pfeiler der Sukzession an: das personale Element (Apostel – Bischof), das reale Element (apostolisches Depositum) und das formale Element (das durch ein delikates Urteil über die Beziehungen gebildet wird, die das Depositum und die Depositäre miteinander verknüpfen).

Dies waren die Ergebnisse der Bilanz vor zehn Jahren. Welches sind die Änderungen, die die heutige Debatte anbringt, und in welche Richtung weisen sie?

II. DIE HEUTIGEN TENDENZEN

Vergleicht man die Veröffentlichungen des letzten Jahrzehnts,[2] so erhält man den allgemeinen Eindruck eines deutlichen Fortschritts: nicht nur sind die Untersuchungen in irenischem Ton gehalten, sondern es finden sich auch positive Beiträge von manchmal sehr hohem Werte.

Die gebührend nüancierte These der Sukzession erregt nicht mehr Ärgernis.[3] Ziemlich allgemein anerkennt man den göttlichen Ursprung der Ämter.[4] Einige «nichtkatholische» Schriftsteller verheimlichen nicht ihr Heimweh nach dem Träger des Einheitsamtes, nach dem geborenen Erben des Apostels.[5] Es finden sich auch solche, die in Ruhe und deutlicher Sympathie die Frage nach der Sakramentalität der Weihe prüfen.[6] Andere suchen nach gleichbedeutenden Formeln in der Hoffnung, die bischöfliche Funktion da anzusetzen, wo die soziologischen Bedingungen es nicht zu gestatten scheinen...[7]

Es würde uns zu weit führen, alles im einzelnen

aufzuzählen. Vermerken wir, wenn auch in aller Kürze, die Bedeutung der Umstellung.

1. Wir schreiben den Fortschritt vor allem der historischen Untersuchung zu, der das Problem unterzogen wurde. Die Theologie im allgemeinen ließ es stark an geschichtlichem Sinn mangeln; am schlimmsten aber kam sie dabei vom Wege ab in Sektoren, die, wie unser Problem, die apostolische Sukzession, wesensgemäß geschichtlich bedingt sind. Verdanken wir den methodologischen Wandel dem Impuls, der vom Existentialismus ausging? Oder geht er vielmehr auf eine eigenständige Reflexion des christlichen Mysteriums zurück, das man in seiner Tiefe zu erfassen suchte? Wichtig ist, daß die geschichtliche Einstellung heute erfreulicherweise zur Tatsache geworden ist. Ihr Einfluß macht sich höchst wohltuend geltend, unser Thema selbstverständlich nicht ausgenommen.

a) Die Geschichtswissenschaft hat es ermöglicht, eine sehr gefährliche dilemmatische Spannung in der Apologetik zu überwinden. Es machte den Anschein, es gebe nichts anderes als den frontalen Gegensatz zwischen den Konfessionen, über den jeder Dialog ausgeschlossen sei: Entscheidet das Wort über die Institutionen oder umgekehrt?

Vor allem hält man nicht an einer systematischen Opposition gegen das institutionelle Prinzip fest: Die Behauptung, daß in der Sukzession stehenden Männern ein bestimmtes Depositum übergeben wird, ist eine nicht aus der Luft gegriffene und erst spät auftretende Auffassung, wie die Gegner der Sukzession erklären. Die Formel «paradosis kata diadochen» widerspiegelt ein Thema, das in der Literatur sehr reichlich vorkommt und unbestreitbar schon alt ist und das innerhalb des christlichen Phänomens einen tiefen Einfluß ausübte. Es ist durchaus nicht verwunderlich, daß die Schriftsteller der ersten Stunde sich der Kategorien ihrer Zeitgenossen bedienten und damit die dominierende Thematik den neuen christlichen Realitäten anpaßten.[8]

Das Vorhandensein des in Frage stehenden Prinzips rechtfertigen heißt jedoch keineswegs, jede beliebige apologetische Verwendung vorbehaltlos gutheißen. Es gibt auch offensichtlich mißbräuchliche Verwendungen des Prinzips. Wie die Geschichtswissenschaftler sehr wohl wissen, sind in der hellenistischen Paradosis unter dem normalen Hin und Her der Diadoche Veränderungen zu verzeichnen. Warum trägt man dem in der Apologetik nicht Rechnung? Die absolute Unveränderlichkeit, die man dem Offenbarungsdepositum zuschreibt, findet im hellenistischen Mechanismus nicht den genügenden Rückhalt. Sie überschreitet ihre Möglichkeit bei weitem und erfordert infolgedessen eine Stütze anderer Ordnung, die die Geschichtswissenschaft nicht kennt.

b) Schon auf rein dogmatischem Gebiet ist ein größerer Respekt gegenüber den Forderungen der positiven Gegebenheiten zu verzeichnen.

Die *Theologen* verzichten darauf, willkürliche Definitionen vorzulegen, und nachdem die klassische Auffassung angenommen ist, verflüchtigen sich die meisten ihrer Einwände, die sich bald auf die Einzigartigkeit des Apostelamtes stützten – sprach man in der Antike nicht von «pythagoreischer Sukzession» und von «diadochoi» Alexanders d. Gr.? – bald auf den Abstand zwischen dem Apostel und dem Bischof. Die Sukzession ruht auf der Analogie auf; sie erfordert nicht unbedingt eine Identität; eine solche ist streng genommen nicht einmal möglich.

Auch die *Exegeten* bringen an ihrer Auffassung feinere Nüancen an. Sie anerkennen, daß die Sukzession im Rahmen des Technizismus verbleibt. Man ersinnt sinnverwandte Ausdrücke, die sie mit Vorteil ersetzen. Andererseits rechtfertigt die Diadoche ihr Fehlen durch besondere Gründe. Sie setzt die schon realisierte Sukzession voraus. Deswegen findet sie innerhalb des Neuen Testaments, worin die Gegenwart und Tätigkeit der Apostel dominieren, noch nicht Anwendung. Doch dieses Schweigen über das Thema der Diadoche berechtigt nicht zu übertriebenen negativen Folgerungen. Es hindert auch keineswegs das Vorhandensein des Sukzessionsgedankens, der in prophetische Formeln übersetzt wird.

2. Trotz des Fortschrittes, der dank des Beitrages der Historiker erzielt wurde, stehen wir noch weit vom Ziel.[9] Inwiefern fällt die Verantwortung für diese Langsamkeit des Vorwärtskommens auf die Dogmatiker?

a) Aufrichtiges Lob verdienen die Bemühungen, das Wirken des Geistes im Sukzessionsvorgang klarer hervorzuheben. Dies ist der richtige Weg. Die apostolische Sukzession nimmt am Mysterium Christi teil. Es ist deshalb ganz richtig, nach ihrem leiblichen Element in der hellenistischen Welt zu forschen, sofern man nicht ihren überaus reichen Gehalt vergißt, der vom Wehen des Geistes beseelt ist.[10]

b) Problematischer erscheint uns die Themastellung in bezug auf die Apostolizität.[11] Da die beiden Themen zutiefst miteinander zusammenhängen, würden wir uns glücklich schätzen, wenn die Erforschung der Apostolizität nach einer Ver-

tiefung des Themas der Sukzession hintendieren würde. Leider bleiben viele Untersuchungen an der Oberfläche haften und dringen nicht bis zum entscheidenden Punkt vor, da es ihnen an einem genügend weiten Kontext fehlt. Diese um die Apostolizität kreisenden Reflexionen wären ein mächtiges Korrektiv. Es macht jedoch den Anschein, diese Perspektive diene als Vorwand, ein Thema zu beerdigen, das unsere ökumenischen Beziehungen belastet. Die apostolische Sukzession auf eine generische Sukzession der Gesamtkirche reduzieren, läuft unseres Erachtens darauf hinaus, das Problem wegzuzaubern, woraus sich schwerwiegende Konsequenzen ergeben.

1. Die Diadoche ist ein wesentliches Organ innerhalb der Strukturen der Kirche und zugleich ein Wahrheitskriterium. In der katholischen Ekklesiologie ist die apostolische Sukzession etwas Ähnliches wie die Funktion, die in der Offenbarung den Wundern Christi zugeschrieben wird: sie sind Wort und zugleich Beglaubigungsakt Gottes. Es gab eine Zeit, da sowohl die Untersuchungen über das Wunder als auch die Arbeiten über die Sukzession den Apologeten vorbehalten schienen, zum großen Schaden der theologischen Wissenschaft. Heute besitzen wir solide katholische Monographien über das Wunder, die aus theologischer Schau geschrieben sind, und wir hegen den Wunsch, binnen kurzem das gleiche von der Sukzession sagen zu können. Wir möchten jedoch dabei nicht in die entgegengesetzte Gefahr fallen: daß die Dogmatiker ihre Grenzen überschreiten und auf das Gebiet der Fundamentaltheologie übergreifen. Denn weder vermag die rein dogmatische Behandlung dem spezifisch apologetischen Aspekt des Wunders gerecht zu werden, noch klärt der bloß auf die Apostolizität eingestellte Blick hinlänglich die unbekannte Kriteriologie, die mit der Diadoche zusammenhängt. Es handelt sich um komplementäre, jedoch formell verschiedene Aspekte, und es geht nicht an, sie miteinander zu vermengen.

2. Die Doppeldeutigkeit widerspiegelt sich auf dem strikt dogmatischen Gebiet. Die Apostel waren die ersten Jünger Christi. Die Kirche führt die Haltung der Zwölf weiter, die zu Füßen ihres Meisters saßen. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich behaupten, die gesamte Kirche sei die Nachfolgerin des Apostelkollegiums. Die Apostel erhielten jedoch einen besonderen Auftrag. Und der apostolischen Sukzession im strengen Sinn geht es eben darum, diese Stellvertretung Christi weiterzuführen. Es gibt somit Sukzession und Sukzession, wie es das allgemeine Priestertum und das Amtspriestertum gibt, die voneinander spezifisch verschieden sind.[12] Die Apostolizität und die apostolische Sukzession im strengen Sinn sind analogerweise Fragen, die innerlich zusammenhängen, jedoch sich spezifisch voneinander unterscheiden und zwar so sehr, daß, während die eine ein Glaubensartikel ist, die andere in der ökumenischen Welt einen eigentlichen Stein des Anstoßes bildet.

III. ZUKUNFTSPERSPEKTIVEN

Schon allein aus der Gegenüberstellung der Gegebenheiten ergibt sich die beste Strategie. Der Dialog, der um die Bibel kreist, muß sich auf die Geschichte und die Dogmatik stützen, um den Sukzessionsbegriff zu umreißen und auf seine Konsistenz zu prüfen.

Die Heilige Schrift bietet eine Fülle von Möglichkeiten. Als sehr verheißungsvoll erscheint uns das Schriftwort, mit dem das Zweite Vatikanum seine Theologie des Bischofs einleitet: «Wie er selbst vom Vater gesandt worden ist, so sandte er seine Apostel» (Jo 20,21).[13]

1. Es ist zwar nicht gebräuchlich, dieses Schriftwort im Hinblick auf die Sukzession anzuführen, doch kommt dies schon sehr früh vor, und es finden sich sogar interessante Beispiele seiner Verwendung in der reformierten Theologie.[14]

Dies könnte als exegetisch verfehlt erscheinen. Gerade kraft der Analogie zwischen Christus und seinen Aposteln müßten wir die apostolische Sukzession ablehnen, gesetzt, daß es keine Sukzession Christi gibt.

Diese Folgerung ist voreilig. Das geschichtliche Denken der Antike fordert die Diadoche als Medium, das die Zeitabstände zwischen dem Depositum und dem Depositär ausgleicht. Ist das Gleichgewicht, wie in Christus, vollkommen, erübrigt sich die Sukzession; wenn jedoch die Depositäre – die Apostel – hinfällig sind und das Depositum – die Apostolizität – von Dauer ist, bedarf es nach dem Empfinden der ganzen Antike unbedingt der Sukzession.

Es liegt also keine Willkür vor. Das Gesetz ist stets dasselbe, trotzdem es je nach den Umständen gegenteilige Anwendung findet.

2. Hat es jedoch einen Sinn, von apostolischer Sukzession zu sprechen? Diese suggeriert die Idee, daß etwas reduplikativ Apostolisches weiterdauere. Ist es nicht verwehrt, den Apostel aus seinem Zusammenhang zu reißen?

Das Logion Christi fährt fort: «Empfanget den Heiligen Geist; denen ihr die Sünden nachlaßt,

denen sind sie nachgelassen...» (Jo 20, 22f). Damit entwirft es ein gutes Profil des Apostels: Er ist Verkünder des Wortes und Verwalter der Geheimnisse Gottes.

Die apostolische Sendung, die für die Kirche grundlegend ist, steht zu jeder der beiden trinitarischen Sendungen, zu der des Logos und der des Geistes, in Beziehung.[15] Die Apostel ruhen auf den beiden Phasen der Heilsgeschichte auf: sie dienen Christus in den letzten Jahren seines Erdenlebens und sind Werkzeuge des Geistes bei dessen ersten Manifestationen unmittelbar nach Pfingsten.

Was für einen Sinn hat unter dieser Voraussetzung die apostolische Sukzession? Nach dem Tod der Apostel sollten die Nachfolger ihre Sendung weiterführen. Wie dies bei jeder Sukzession der Fall ist, traten sie nicht in das Erbe ein noch übernahmen sie die persönlichen Züge oder die unwiederholbaren Umstände. Das Depositum umschloß hingegen alles, was fähig war, in der Geschichte weiterzudauern.

Selbstverständlich hatte die persönliche Beziehung zu Christus mit den Zwölfen ein Ende. Die Nachfolger erbten das Depositum, nicht aber das Amt der Offenbarung. In bezug auf den Geist war die Erbschaft umfassender, insofern sie nicht bloß den Inhalt, sondern ebenfalls die Funktion von Verwaltern in sich begriff. Der Grund hierfür liegt darin, daß der Geist die Form, wie er die Kirche beseelt, beibehält.

Darin liegt wenigstens ein reduplikativ apostolischer Aspekt vor, der in der Gründungsperiode der Kirche am Werk war und dauernde Bedeutung hat. Ist dies nicht eben das, was die Diadoche erfordert?

3. Treiben wir ein letztes Mal die Analogie auf die Suche nach den Gründen, die es rechtfertigen, den Bischof als Nachfolger zu betiteln. Darf man die Analogie aufstellen:

$$\frac{\text{Bischöfe}}{\text{Apostel}} = \frac{\text{Apostel}}{\text{Christus}} \ ?$$

a) Unter den zahlreichen Jüngern Christi waren allein zwölf seine «offiziellen Hörer»; ihnen stand es zu, die authentische Botschaft des Meisters im Namen der Kirche zu registrieren.

Da Christus Wort ist – ganz Wort und Wort in allem – in seinen Reden, seinen Gesten, seinem Schweigen, seinem Tun, seiner Person –, erklärt es sich, daß die Offenbarung so lange noch nicht abgeschlossen war, als es einen Apostel gab, der imstande war, Einzelheiten des Wortes zu formulieren, das sie hören, sehen und betasten durften (1 Jo 1,1).

Auch in bezug auf den Geist nahm der Apostel eine einzigartige Stellung ein. Wenn dieser auch auf die ganze Kirche kam, so ließ er sich doch in besonderer Form auf den Abendmahlssaal nieder. Draußen erleuchtete er den Geist, doch nur die Zwölf machte er zu unfehlbaren Meistern. Er durchglühte das Herz der Gläubigen; den Aposteln verlieh er unwiderstehliche Kraft, um dem Evangelium zum Durchbruch zu verhelfen. Und nur ihnen allein teilte er sich in solcher Fülle mit, daß sie durch Handauflegung die Gabe andern mitzuteilen vermochten.

b) Die apostolische Sukzession setzt an eben diesem Punkte an: Wie Christus den Geist in voller und fruchtbarer Form ausgoß, so hatten dies auch die Apostel zu tun: durch die Sicherung des Beistands des Geistes bei der Verkündigung des Wortes (Lehrer), durch die Teilnahme an der Gewalt, dem Evangelium zum Durchbruch zu verhelfen (Seelsorger) und durch die Geistmitteilung in fruchtbarer Fülle, um imstande zu sein, für die Kirche Söhne und auch Väter zu zeugen (Pontifex).

Die Spezifikation liegt klar zutage. Die Beneficiäre sind die Bischöfe. Sie nehmen in der Kirche einen besonderen Platz ein, analog den Aposteln in der Urkirche. Obwohl das Wort katholisch ist und der Geist keine Grenzen kennt, gibt es spezifische Diener am Wort und Spender des Geistes. Wie einst. Die Herkunft und die Posteriorität (nach dem Verschwinden der Vorgänger) sichert ihre Sukzession.

Es ist äußerst schwierig, den Inhalt der Sukzession vom sehr diskutierten Begriff des Bischofs aus zu erklären. Äußerst leicht hingegen ist es, von der Sukzession der Apostel her die Züge des Bischofs zu bestimmen.

Schluß

Wir haben verschiedene Entwicklungen verzeichnet, die auf einen bemerkenswerten Fortschritt hinweisen:

1. Die Polemik ging allmählich in den Dialog über;

2. die Apologeten machten mit den Dogmatikern gemeinsame Sache;

3. die Dogmatiker bemühten sich um die Mitarbeit der Historiker.

Wie soll dieser Fortschritt inskünftig bestärkt werden? Wir halten es für unerläßlich, mit höchster Aufmerksamkeit auf die Sache selbst und die Methode zu achten.

1. Der Geist des Dialogs ist zu läutern, ohne die vielfältige Problematik zu verhehlen, die die Polemiker fruchtlos hochspielten.

2. Das Problem der apostolischen Sukzession ist in der Ekklesiologie zu zentrieren, deren Schwerezentrum sie darstellt; dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß die Ekklesiologie ihrerseits um die Christologie kreist und daß diese notwendigerweise in die authentische Theologie mündet. Nur so wird es möglich sein, das Mysterium der apostolischen Sendung zu ergründen, das mit den zwei trinitarischen Sendungen zutiefst zusammenhängt.

[1] A.M. Javierre, Cuestiones debatidas hoy: XVI Sem. Esp. Teol. (Madrid 1957) 3–96.

[2] Wir denken an die Untersuchungen von Benoit, Blum, Bonnard, Colson, Congar, Fincke, Frei, Gassmann, Hall, Javierre, Karrer, Kinder, Küng, Lerche, Margot, Martelet, Milburn, Ratzinger, Schlink, Schilling, Scipioni, Stadler, Stählin, von Balthasar, von Heyl usw.

[3] Vgl. E. Schlink, La succession apostolique: Verbum Caro 69 (1964) 52–86.

[4] Vgl. Das Amt der Einheit (Stuttgart 1964); Ministères et laïcat: Verbum Caro 71/72 (1964).

[5] E. Fincke, Das Amt der Einheit: Das Amt der Einheit (Stuttgart 1964) 77–190.

[6] M. Thurian, L'ordination des pasteurs: Verbum Caro 57 (1961) 199–213.

[7] J. J. von Allmen, Le ministère des anciens. Essai sur le problème du presbyterat en ecclésiologie réformée: Ministères et laïcat, 214 à 256.

[8] Zu diesem ganzen Problem vgl. A.M. Javierre, El tema literario de la sucesión. Prolegómenos para el estudio de la sucesión apostólica (Zürich 1963).

[9] Es genügt, die offiziellen Verlautbarungen anzuführen: in Deutschland: «Erklärungen zur apostolischen Sukzession» des Ökumenischen Komitees der evangelischen Kirchen (Informationsdienst der V.E.L.K.D., März 1958, 413); in Frankreich: Luthériens et Réformés (Documents): Foi et Vie 1958, 411–416.

[10] Y.M.J. Congar, Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et tradition catholique: Volk Gottes (Freiburg 1967) 84–111.

[11] Fincke aaO., 155 ff, wirft Schlink vor, daß er die beiden Themen miteinander vereint. Schlink vermengt zwar die beiden Themen nicht, sondern setzt sie einander an die Seite: «Les deux choses sont indissolublement liées. C'est pour-quoi notre thème doit être précisé ainsi: la succession apostolique de l'Eglise et du ministère ecclésial. C'est uniquement lorsque ces deux points sont traités conjointement, qu'il est possible de voir clairement quelle est la valeur ecclésiologique qu'il faut reconnaître à la question spéciale de la succession apostolique, conçue comme la chaîne ininterrompue des impositions des mains épiscopales» (aaO., 53). Nicht alle Autoren formulieren so vorsichtig, sondern manche reduzieren die beiden Themen auf ein einziges: die Apostolizität.

[12] Das Zweite Vatikanische Konzil erinnert ausdrücklich an diesen Unterschied in: Lumen gentium, 10. Auf diesem Unterschied besteht auch J. J. von Allmen, Montréal 1963: Verbum Caro 69 (1964) 101–102.

[13] Conc. Vatic. II, Christus Dominus, 1.

[14] Der Theologe Francisco Torres berief sich auf die Sukzession des Logos, indem er so argumentierte: «Dixit enim Dominus, sicut misit..., sed pater mittebat christum cum potestate mittendi apostolos, ergo et apostoli alios mittere poterant. Sed christus cum apostolos misit, dedit spiritum sanctum, dicens: accipite spiritum sanctum, ergo idem fecerunt apostoli et faciunt eorum successores, alias ipsi non fuissent missi sicut pater christum miserat» (bei Theiner, II, 144). Auch R. Paquier, ein schweizerischer Reformierter, las aus dem heiligen Text etwas Ähnliches heraus: «Comme le Père m'a envoyé... La délégation des pouvoirs messianiques de Jésus aux Douze semble appeler, comme son explicitation normale, une chaîne de transmission continue de ceux-ci à d'autres, de génération en génération, tant que durera l'économie présente» (Le problème oecuménique du ministère: La Succession Apostolique [Lausanne 1937] 8).

[15] Von der Haltung Cullmanns, der das Apostelamt auf die Zeit der Inkarnation bezieht, sticht die total entgegengesetzte Haltung von N. Afanassieff ab: «Nous avons déjà vu que, selon notre opinion, l'apostolat se rapporte non pas au temps de l'Incarnation mais à celui de l'Eglise. Avec ceci est levé le principal argument de M.C. contre la ‹succession apostolique›» (L'apôtre Pierre et l'évêque de Rome: Théologie 26 [1955] 629–630). Wir halten beide Extreme für falsch; das eine geht zu weit, das andere zu wenig weit.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANTONIO JAVIERRE

Geboren am 21. Februar 1921 in Siétamo (Spanien), Salesianer, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Salamanca, an der Gregoriana und in Löwen, ist diplomierter Pädagoge und Doktor der Theologie (1951), Professor für Fundamentaltheologie und Dekan der Theologischen Fakultät der römischen Hochschule Salesianum. Er veröffentlichte Arbeiten zur Sukzession, zum Ökumenischen Dialog und betreut die Ökumenischen Chroniken in verschiedenen Zeitschriften.

Hans Küng

Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession

Der Begriff der apostolischen Sukzession leidet unter klerikalistisch-juristischer Verengung und unbiblischer Atemnot und so unter ökumenischer Unfruchtbarkeit. Nur von der Schrift her kann ihm neues Leben eingehaucht werden. Wie, das soll hier kurz angedeutet werden in einigen wenigen Thesen, die wir anderswo ausführlicher begründet haben.[1]

1. Grundlegend ist die apostolische Nachfolge der *Gesamtkirche* und *jedes einzelnen Gliedes*: Die Kirche als ganze steht im Gehorsam gegenüber den Aposteln als den Urzeugen und Urboten. – Das bedeutet *negativ:* Es ist eine klerikalistische Verengung, wenn man die apostolische Sukzession nur von der Sukzession der kirchlichen Ämter her sieht. Wie die kirchlichen Ämter keinen Selbstzweck haben, so auch nicht ihre Sukzession. – Das bedeutet *positiv:* Es geht um die Kirche! Die Kirche als ganze bekennen wir im Credo Ecclesiam apostolicam. Die Kirche als ganze soll in der Nachfolge der Apostel stehen. Und nachdem die Kirche nicht ein institutioneller Apparat, sondern die Gemeinschaft der Glaubenden ist, heißt dies: Auch jeder Einzelne in der Kirche soll in der apostolischen Nachfolge stehen. Alle späteren Generationen bleiben an das Wort, an Zeugnis und Dienst der ersten apostolischen Generation gebunden. Die Apostel sind und bleiben die einmaligen und unwiederholbaren Urzeugen, ihr Zeugnis das Urzeugnis und ihre Sendung die Ursendung. Die ganze Kirche ist auf das Fundament der Apostel (und der Propheten) gegründet.

2. Die apostolische Nachfolge der Kirche und des Einzelnen besteht im je und je neu zu verwirklichenden *sachlichen Zusammenhalt mit den Aposteln*: gefordert ist die bleibende Übereinstimmung mit dem apostolischen *Zeugnis* (Heilige Schrift) und der ständige Nachvollzug des apostolischen *Dienstes* (missionarischer Vorstoß in die Welt und Auferbauung der Gemeinde). Apostolische Nachfolge ist also primär eine Nachfolge im apostolischen Glauben und Bekennen und im apostolischen Dienen und Leben. – Das bedeutet *negativ*: Es ist eine juristische Verengung, wenn man die apostolische Sukzession in erster Linie in der Kette der Handauflegungen sieht. Als ob eine Ordinationenkette aus sich den apostolischen Geist verschaffen könnte! Als ob es in der apostolischen Nachfolge ohne Treue ginge. – Das bedeutet *positiv*: Es geht um die täglich neu zu bewährende Treue zu den Aposteln. Nicht Schwärmerei, sondern nüchterner Gehorsam ist damit gemeint. Die Apostel sind gestorben. Was aber bleibt, sind die apostolische Sendung und der apostolische Dienst. Nur aus dem Gehorsam gegenüber dem Herrn der Kirche und der Apostel entsteht in der Kirche Autorität und Vollmacht. Apostolizität ist Gabe und Aufgabe zugleich. Die Kirche und jeder Einzelne brauchen die Übereinstimmung mit dem apostolischen Zeugnis: nicht durch direkte Eingebung, nur über das apostolische Zeugnis hören sie ihren Herrn und seine Botschaft. Gute *kirchliche* Tradition gibt es faktisch nur in Interpretation, Explikation und Applikation der ursprünglichen, in der Schrift niedergeschlagenen *apostolischen* Tradition. Dem apostolischen Zeugnis aber kann die Kirche nicht anders treu sein denn durch den apostolischen Dienst in seinen vielfältigen Formen der Verkündigung, des Taufens, der Gemeinschaft des Gebetes und des Mahles, der Auferbauung der Gemeinden und den Dienst an der Welt.

3. Innerhalb der apostolischen Nachfolge der Gesamtkirche gibt es eine besondere apostolische Nachfolge der vielfältigen *Hirtendienste*, insofern die Hirten, ohne selber Apostel zu sein, Auftrag und Aufgabe der Apostel, nämlich Kirchengründung und Kirchenleitung, weiterführen. – Das bedeutet *negativ:* Es ist eine abstrakte Auffassung der apostolischen Nachfolge, wenn man sie loslöst von der geschichtlichen Verwirklichung. Es darf nicht nur die Kirche als Gesamtheit betrachtet werden, sie muß konkret gesehen werden in der Vielfalt ihrer Dienste, die allerdings nicht alle die gleiche Bedeutung haben. – Das bedeutet *positiv*: Die Hirtendienste sind zwar nicht Apostel, aber sie vor allem führen Auftrag und Aufgabe der Apostel weiter, indem sie Kirchen gründen und Kirchen leiten. Sie sind zwar keine Führungsschicht mit einseitiger Befehlsgewalt. Doch gibt es Überordnung und Unterordnung, die vom besonderen Dienst her bestimmt ist.

4. Unter den zahlreichen charismatischen Leitungsgaben, die den apostolischen Auftrag weiterführten, traten in der nachapostolischen Zeit immer mehr die auf eine besondere Sendung (Handauflegung) gegründeten Hirtendienste der *Presbyter* (Pastoren), *Episkopen* (Bischöfe) und *Diakone*

hervor. – Das bedeutet *negativ*: Es ist eine apriorische Konstruktion, wenn man von den Aposteln zu den Bischöfen eine einfache Linie durchzieht. Ganz abgesehen von den von vornherein nicht systematisierbaren, frei aufbrechenden Charismen (Erstlinge, Sichmühende, Vorstehende, Führende usw.), ist es auch nicht möglich, die (mindestens mit der Zeit) unter Handauflegung übertragenen Dienste – der Presbyter, Episkopen, Diakone usw. – vom Neuen Testament her in ein System zu bringen. Die Drei-Ämter-Ordnung des Ignatios von Antiochien hat Wurzeln in den Ursprüngen, ist aber als solche Dreiteilung nicht einfach *die* ursprüngliche Dienstordnung und Dienstaufteilung. Sie ist das Ergebnis einer sehr komplexen historischen Entwicklung. Es ist unmöglich, die Funktionen der drei Dienste, und insbesondere die des Episkopen und des Presbyters *theologisch-dogmatisch* voneinander abzugrenzen. – Das bedeutet *positiv*: Die Abgrenzung der verschiedenen Dienste untereinander ist eine Frage einerseits der faktischen Entwicklung der Dienste und andererseits ihrer pastoralen Zweckmäßigkeit. Auch wenn man die Dreigliederung der kirchlichen Dienste – Presbyter, Bischöfe, Diakone – als eine sinnvolle Entwicklung und gute praktische Ordnung durchaus bejaht, so darf man kirchenrechtliche Festlegungen, die meistens die Realisierung nur *einer* Möglichkeit sind, doch nicht zu dogmatischen Notwendigkeiten erklären. Die reichen Ansätze zu einer Kirchenordnung im Neuen Testament lassen mehrere Möglichkeiten der Verwirklichung offen.

5. Die Hirtendienste als besondere Nachfolge der Apostel sind in der Kirche umgeben von den *anderen Gaben* und Diensten, insbesondere von den Nachfolgern der neutestamentlichen *Propheten* und *Lehrer*, die im Zusammenwirken mit den Hirten eine eigene ursprüngliche Autorität haben. – Das bedeutet *negativ:* Es bedeutet eine unbiblische Limitierung, Kanalisierung und Monopolisierung des freien Charismas in der Kirche, wenn es zu einer Hierokratie von Hirten kommt, die sich allein im Geistbesitz wähnen und die gerade deshalb den Geist in den anderen zu dämpfen versuchen. Es ist eine unpaulinische Verabsolutierung eines Amtes, wenn ein Amtsträger sich zugleich als Apostel, Prophet und Lehrer betrachtet und so alles in einem sein will. – Das bedeutet *positiv:* In der apostolischen Nachfolge steht jeder Einzelne nach dem gerade ihm verliehenen Charisma. Dabei gibt es nicht nur eine besondere Nachfolge der Apostel in den verschiedenen Hirtendiensten. Es gibt – in der Rangfolge des Paulus an zweiter Stelle – die Nachfolge der Propheten, in denen der Geist unmittelbar zu Worte kommt und die aus dem Bewußtsein der Berufung und Verantwortung heraus in einer bestimmten Situation der Kirche den Weg in Gegenwart und Zukunft durchleuchten. Und es gibt – nach Paulus drittens – die Nachfolge der Lehrer, der Theologen, die sich die endlose Mühe um die echte Überlieferung und die richtige Interpretation der ursprünglichen Botschaft machen dürfen, um so die Botschaft von damals in die Gegenwart der Kirche und der Welt von heute neu zu übersetzen.

6. Die apostolische *Nachfolge der Hirten unter Handauflegung* erfolgt nicht automatisch oder mechanisch. Sie setzt Glauben voraus und fordert Glauben, der im apostolischen Geiste tätig ist. Sie schließt die Möglichkeit des Verfehlens und Irrens nicht aus und bedarf deshalb der Prüfung durch die Gesamtheit der Glaubenden. – Das bedeutet *negativ*: Jeder isolierte Sukzessionsmechanismus einer Ämterhierarchie, der von der Menschlichkeit der Menschen und so auch von der immer wieder neu notwendigen Gnade Gottes und dem immer wieder neu geforderten Glauben und Leben abstrahiert, kann sich nicht auf das Neue Testament berufen. Die Vollmacht der Gemeinde, des allgemeinen Priestertums kann nicht einfach aus dem Hirtendienst abgeleitet werden. Das wäre eine unbiblische Klerikalisierung der Gemeinde, die den Hirtendienst vom allgemeinen Priestertum isoliert und in seiner Sukzession verabsolutiert. Die Vollmacht des Hirtendienstes kann aber umgekehrt auch nicht einfach von der Vollmacht der Gemeinde, vom allgemeinen Priestertum abgeleitet werden. Dies wäre eine unbiblische Säkularisierung der Gemeinde, die den Hirtendienst in das allgemeine Priestertum einebnet. – Das bedeutet *positiv:* Zusammengehörigkeit *und* Unterscheidung von Hirtendienst und Gemeinde mit allen ihren besonderen Gaben und Diensten ist wichtig. Auf dem Hintergrund des allgemeinen Priestertums ist zu sehen die besondere Berufung zum *öffentlichen Dienst an der Gemeinde als solcher* durch die Handauflegung, die Ordination. Somit ist zu unterscheiden zwischen der allgemeinen Ermächtigung eines jeden Christen und der besonderen Vollmacht Einzelner für den Dienst der Öffentlichkeit der Gemeinde als solcher. Alle Christen sind zur Verkündigung des Wortes, zum Glaubenszeugnis in der Kirche und vor der Welt, zur «Mission» ermächtigt. Aber nur die berufenen Hirten (oder von ihnen Beauftragte) haben die besondere Vollmacht zur Predigt in der Gemeindeversammlung. Alle Christen sind zum Zuspruch der Vergebung gegen-

über dem Bruder in Gewissensnot ermächtigt. Aber nur die berufenen Hirten haben die besondere Vollmacht zu dem in der Versammlung der Gemeinde an der Gemeinde als solcher und so am Einzelnen geübten Wort der Versöhnung, der Lossprechung. Alle Christen sind zum Mitvollzug von Taufe und Herrenmahl ermächtigt. Aber nur die berufenen Hirten haben die besondere Vollmacht, die Taufe in der Öffentlichkeit der Gemeinde zu spenden und das Herrenmahl der Gemeinde verantwortlich zu leiten.

7. Die apostolische Nachfolge der Hirten hat zu geschehen in der Gemeinschaft des *wechselseitigen Dienens* für Kirche und Welt. Der Eintritt in die apostolische Nachfolge der Hirtendienste sollte nach neutestamentlichem Kirchenverständnis normalerweise durch ein – auf verschiedenste Weise mögliches – *Zusammenwirken von Hirten und Gemeinde* geschehen. – Das bedeutet *negativ:* Es ist eine falsche Auffassung des kirchlichen Dienstes, wenn Gehorsam und Unterordnung nur in einer Richtung gesehen werden. Die kirchlichen Ämter sind für die Gemeinden da und nicht die Gemeinden für die Ämter. Ein absolutistisches Kirchenregime – sei es auf der Ebene der Gesamtkirche oder auf der der Diözese oder auf der der Pfarrei – widerspricht dem Evangelium. – Das bedeutet *positiv*: Die Hirtendienste haben aufgrund ihrer besonderen Sendung, mit der sie vor die Gemeinde treten, eine vorgegebene Autorität. Dadurch wird der Hirte vor der Gemeinde von allem Anfang an ausgewiesen, er wird legitimiert als der, der zu diesem Dienst in besonderer Weise für die Öffentlichkeit der Gemeinde bevollmächtigt ist. Allerdings ist deshalb die Gemeinde der Aufgabe nicht enthoben, zu prüfen, ob der Hirte dem Auftrag, dem Evangelium treu handelt. Die ihm gegebene besondere Vollmacht fordert ja das täglich neue gehorsame Ergreifen der Vollmacht. Bei aller berechtigten relativen Selbständigkeit der Hirten (Bischof oder Pastor) soll doch die Bestellung der Hirten in der Kirche grundsätzlich im Zusammenwirken derer, die schon Hirten sind, mit der Gemeinde geschehen. Und auch abgesehen von der Bestellung der Hirten: Auch wenn den Hirten in der Gemeindeleitung eine selbständige Verantwortung zukommt, deren sie zur Ausübung ihres Leitungsdienstes bedürfen, so soll doch die Gemeinde als die königliche Priesterschaft in allen Gemeindeangelegenheiten ein Mitspracherecht haben, welches in verschiedener Weise möglich ist, von der Gemeinde direkt oder durch ein repräsentatives Organ wahrgenommen werden kann. Dies entspricht dem in der kirchlichen Tradition viel zitierten Rechtssatz: «Was alle berührt, soll auch von allen behandelt werden.»

8. Von der paulinischen bzw. heidenchristlichen Kirchenverfassung her müssen auch *andere Wege in Hirtendienst und apostolische Nachfolge* der Hirten offengelassen werden. Die presbyterial-episkopale Kirchenverfassung, die sich mit Recht in der Kirche faktisch durchgesetzt hat, muß auch heute für alle Möglichkeiten, die in der neutestamentlichen Kirche bestanden haben, grundsätzlich offenbleiben. – Das bedeutet *negativ*: Die vor allem durch die palästinensische Tradition bestimmte institutionelle Ämterordnung darf nicht verabsolutiert werden. Die Entwicklung auf die heutige Ämterverfassung hin verlief im wesentlichen in drei Phasen: a) Gegenüber Propheten, Lehrern und anderen charismatischen Diensten setzen sich die Episkopen (bzw. Presbyter-Episkopen) als die führenden und schließlich alleinigen Gemeindeleiter durch. b) Gegenüber der Mehrzahl der Episkopen (Presbyter-Episkopen) in einer Gemeinde setzt sich der monarchische Episkopat durch. c) Aus den Episkopen als den Vorstehern einer einzelnen Gemeinde werden die Vorsteher von Kirchensprengeln. Diese hier nur schematisch skizzierte Entwicklung kann nicht von vornherein als illegitim betrachtet werden. Die Berechtigung einer bestimmten Neuordnung kann allerdings nicht einfach durch das Argument der Faktizität oder durch das Argument des Mißbrauchs (der Charismen) erwiesen werden. Sie ergibt sich vielmehr aus dem entscheidenden Unterschied zwischen der Ursprungsphase und der Folgezeit, zwischen der apostolischen Zeit der Grundlegung und der nachapostolischen Zeit des Aufbaus und Ausbaus. – Das bedeutet *positiv:* Eine Darlegung über die paulinische Kirchenverfassung kann zeigen, daß eine charismatische Gemeindeordnung ohne besondere Einsetzung in den Dienst (Ordination) möglich ist, daß es etwa in Korinth weder Episkopen noch Presbyter noch irgendeine Ordination gegeben hat, sondern, abgesehen vom Apostel, nur frei aufgebrochene Charismen. Trotzdem war die Kirche von Korinth nach Paulus eine mit allem Notwendigen versehene Gemeinde, voll ausgerüstet mit Wortverkündigung, Taufe, Hermahl und allen Diensten. Zugleich jedoch läßt sich aufzeigen, daß es Grund genug gab, weswegen sich auch in den paulinischen Gemeinden verhältnismäßig bald Episkopen und Diakone und, nach Paulus, auch eingesetzte Presbyter finden, so daß sich die presbyterial-episkopale Ordnung in der

Kirche allgemein durchgesetzt hat. Die paulinische Kirchenverfassung darf aber von der späteren Kirche nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. So wenig sie heute der Normalfall sein kann, so sehr kann sie auch heute noch für eine außerordentliche Missionssituation und insbesondere für die Ökumene Bedeutung haben.

Unsere Thesen laufen so in *Fragen* aus, die heute dringender denn je der Diskussion bedürfen: Sollte die gegenwärtige Kirche verhindern wollen und können, daß irgendwo – in einem Konzentrationslager, in einer fernen Gefangenschaft ohne Ausweg, in einer außerordentlichen Missionssituation (z. B. im kommunistischen China; auch die japanischen Christen mußten jahrhundertelang ohne ordinierte Hirten leben) – sich wieder einmal das ereignet, was sich in Korinth und in anderen paulinischen Gemeinden ereignet hat: daß durch die Freiheit des Geistes Gottes das Charisma der Leitungsgabe aufbricht? Dürfte unter der Voraussetzung des allgemeinen Priestertums und der charismatischen Struktur der Kirche die (als Normalfall durchaus zu bejahende) besondere apostolische Nachfolge über die Kette der Handauflegungen noch in so exklusiver Weise als der *einzige* Weg in den Hirtendienst und in die besondere apostolische Nachfolge angesehen werden? Wäre die Kette der Handauflegungen nicht auch dann, wenn sie nicht in dieser Weise exklusiv verstanden wird, ein eindrückliches Zeichen für die apostolische Nachfolge der Hirtendienste und damit für die Einheit, Katholizität und Apostolizität der Kirche? Hätte man von daher dann nicht auch allen Anlaß, die apostolische Nachfolge und die Gültigkeit der Eucharistiefeiern jener Kirchen, die nicht in dieser Ordinationskette stehen, anders, positiver zu beurteilen? Würden sich auf diese Weise nicht auch Fragen wie die Ordination der Frau oder auch die der anglikanischen Ordination in einem neuen Lichte darstellen? Ist es anders überhaupt möglich, der Fülle des geistlichen Lebens und der fruchtbaren Tätigkeit der Hirten, Männer und Frauen anderer Kirchen außerhalb der katholischen Kirche, gerecht zu werden? Ist es anders möglich, die Spaltungen in der Christenheit zu überwinden und zu einer gegenseitigen Anerkennung zu kommen? Die enorme theologische und insbesondere ökumenische Tragweite dieser Fragen ist leicht erkennbar.

[1] Vgl. H. Küng, Die Kirche = Ökumenische Forschungen I, 1 (Freiburg 1967) besonders Kapitel D IV, 2; E II, 2.

HANS KÜNG

Geboren am 19. März 1928 in der Schweiz, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana, am Institut Catholique und an der Sorbonne in Paris, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie (1957), Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u. a.: Gott und das Leid (Einsiedeln 1967), Die Kirche (Freiburg 1967) und ist Mitherausgeber von: Journal of Ecumenical Studies und Tübinger Theologische Quartalschrift.

Johannes Remmers

Apostolische Sukzession der ganzen Kirche

In seinem Artikel «Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine»[1] bedauert Yves M. J. Congar mit Recht die Tatsache, daß im Gegensatz zu der evangelischen Theologie die katholische sich bislang wenig bemüht hat, die Rolle der Gesamtkirche zu unterstreichen. «... die Reformationen auf dem europäischen Kontinent haben sich zur Gleichheit aller in einem gemeinsamen Priestertum mit Ausschluß eines hierarchischen sakramentalen Priestertums bekannt. Eine Betrachtung der Rolle der ganzen *Ecclesia* wird dadurch gefördert, und man muß gestehen, daß unsere Theologie sich sehr wenig bemüht hat, diese zu unterstreichen.»[2] Mutatis mutandis könnte man sagen, daß auch von der neo-orthodoxen Sobornostj-Lehre eine Anregung zu einer tieferen Aufmerksamkeit für die Gesamtkirche ausgeht, denn auch hier steht die ganzheitliche Gemeinschaft der Kirche im Vordergrund der Gedanken. Positiv besagt die Idee der Sobornostj, von Congar als «Kollegialität» übersetzt,[3] daß nur in der Lebensgemeinschaft der ganzen Kirche der Gläubige existieren und die Wahrheit sich ihm enthüllen kann. Die wahre und rechte Glaubens-Erkenntnis kann nur in der ganzheitlichen Lebensgemeinschaft, durch die Liebe, die uns in organische Beziehung mit allen und allem treten läßt, erlangt werden. Obwohl in den Formulierungen von A. S. Chomjakov,[4] S. Boulgakoff,[5] S. Zankov[6] in einem wichtigen Punkt der Idee der Koinonia ein Sinn gegeben wird, der der orthodoxen theologischen Tradition fremd ist, dort nämlich, wo die Bedeutung der bischöflichen Gemeinschaft relativiert wird, kann doch gesagt wer-

den, daß die allgemeine Sobornostj-Idee einem sehr tiefen Anliegen der orthodoxen Christenheit entspricht. Der Osten hat immer viel stärker als die Kirche des Westens den biblischen Gedanken einer vom Heiligen Geist geführten Gemeinschaft der Kirche und die Idee der Einheit von Leben und Lehre behalten. Daher der Vorwurf an die katholische Kirche des Westens, daß sie die lehrende und die hörende, die führende und die geführte Kirche voneinander getrennt und fast einander gegenübergestellt hat.

M. J. Le Guillou hat am Ende seiner nützlichen ekklesiologischen Studie über «Eglise et Communion»[7] darauf hingewiesen, daß es immer die Ablehnung eines Elementes der Autorität innerhalb der Communio als des brüderlichen Geheimnisses war, die alle Widerstände bei den Orthodoxen und den Protestanten beherrscht. Trotz dieser Divergenzen fragt er sich, ob nicht doch der ökumenische Dialog um den Begriff und die Wirklichkeit der Communio aufgenommen werden müsse. Ein Begriff und eine Wirklichkeit von genügender Weite, aber auch allein hinreichend gemeinsam, um eine echte Auseinandersetzung zu ermöglichen. Dementsprechend, so meinen wir, soll auch in der Auseinandersetzung über die apostolische Sukzession das Mysterium der ganzen kirchlichen Communio zentral stehen.

Jeder wird aber leicht feststellen können, daß der Terminus «apostolische Sukzession» im katholischen Sprachgebrauch meistens im engen Sinne der Amtsnachfolge gebraucht wird, wenn auch die «Apostolizität» des Anfangs und der Lehre als eine Eigenschaft und ein Kennzeichen der ganzen Kirche betrachtet wird. Offensichtlich ist diese terminologische Verengung mit allgemeinen ekklesiologischen Tendenzen verknüpft, wobei man vor allem die Rolle und Autorität der Hierarchie betonte. In einem anderen Zusammenhang hat Karl Rahner davon gesprochen, daß «die Kirche – entgegen der Tendenz bei Augustinus – irgendwie unbemerkt ‹hypostasiert› wurde; sie ist fast so etwas wie eine selbständig existente ‹Größe›, die dem Volk Gottes als Lehrerin und Leiterin gegenübersteht; sie scheint nicht dieses (wenn auch hierarchisch verfaßte) Volk Gottes in seiner pilgerschaftlichen Existenz selbst zu sein».[8]

Die Einengung des Begriffes «successio apostolica Ecclesiae» auf die bloße Nachfolge der hierarchischen Ämter muß aus einer gleichartigen Mentalität hervorgegangen sein: aus einem Gegenüber von Kirche (= Hierarchie) und Volk Gottes. Die apostolische Sukzession des Amtes, das als Dienst am Volk Gottes aufgefaßt werden muß, kann aber nur innerhalb und im Zusammenhang mit der apostolischen Sukzession der Gesamtkirche betrachtet werden. Nur weil und insofern die Gesamtkirche in der apostolischen Sukzession steht, kann dies auch vom dienenden Amt der Hierarchie gesagt werden. In der Konstitution «Lumen Gentium» des 2. Vat. Konzils wird der Terminus «successio» erst im 3. Kapitel in Verbindung mit der Nachfolge der apostolischen Ämter angewendet; doch wird in dem vorhergehenden 2. Kapitel über das Volk Gottes vom Heiligen Geist gesagt, daß er für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt das Prinzip der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft im Brotbrechen und im Gebet ist (vgl. Apg 2,42) und auch, daß die *Kirche* den feierlichen Befehl Christi zur Verkündigung der Heilswahrheit von den Aposteln erhalten hat und ihn erfüllen muß bis zu den Grenzen der Erde.[8a]

Wenn wir über die apostolische Sukzession der ganzen Kirche sprechen, muß betont werden, daß hier «Gesamtkirche» nicht im Gegensatz zu «Ortskirche» steht, obwohl beide voneinander unterschieden werden. Mehreren russisch-orthodoxen Theologen der Emigration (u. a. N. Afanassieff, A. Schmemann, J. Meyendorff) ist es mit zu verdanken, daß der Sinn für die einzigartige Bedeutung der Ortskirche wieder wach geworden ist.[9] Ihre «eucharistische Ekklesiologie» hat immer wieder betont, daß, von der eucharistischen Versammlung her gesehen, sich das Mysterium der Kirche Gottes in der Ortskirche in ihrer Fülle verwirklicht. Die Kirche ist nicht die Summe der Ortskirchen, als ob sie nur «Teile» davon wären. Die Ortskirchen sind keine «Teile», sondern Vergegenwärtigung, Anwesend-Sein, adäquate Darstellung der Kirche an einem bestimmten Platz, denn in ihrer Einheit mit dem Bischof und durch die Feier der Eucharistie des Herrn ist jede Ortskirche die Kirche Gottes in der Fülle der Gnadengaben mit ihren Kennzeichen der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität.

Auch wenn man zwischen «eucharistischer Ekklesiologie» und «universeller Ekklesiologie» keine Gegensätzlichkeit sehen kann, sondern meint, daß sie einander vielmehr einschließen und sich gegenseitig auffordern, sind doch die positiven Elemente in der Schau dieser Theologen durchaus zu würdigen. Werden doch auch in der Hl. Schrift die Ortskirchen Kirche Gottes genannt (Apg 8,1; 20,17; Apk 2–3; 1 Kor 10,32; 15,9; Gal 1,13; 1 Tim 3,5; 3,15; Phil 3,6). Jede örtliche Kirche, wie die in

Judaea, ist Kirche in Christus (Gal 1,22) und steht in Verbindung mit jedem Ort, wo man den Namen Jesu Christi anruft (1 Kor 1,2).

Apostelbegriff und Nachfolge

Als Augenzeugen des Auferstandenen und als Fundament der Kirche haben die Apostel eine unvertretbare und unersetzliche Einmaligkeit.[10] Insofern können sie keine Nachfolger haben, und es gibt keine apostolische Sukzession. E. Schlink hält für den dogmatischen Begriff des Apostels zwei Momente konstitutiv, nämlich die Augenzeugenschaft für die Auferstehung Jesu Christi und die Sendung durch den Auferstandenen.[11] Diese Sendung war zugleich Bevollmächtigung. Sie war keine unerfüllbare Forderung, sondern zugleich Verheißung göttlicher Erfüllung. Verheißung der Gegenwart Christi und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Auf Grund der geschichtlichen Einmaligkeit ihrer unmittelbaren Berufung durch den Auferstandenen sind die Apostel der Grund der Kirche, nicht nur einzelner Gemeinden, sondern der Kirche aller Orte und Zeiten (vgl. Mt 16,18; Eph 2,20; Apk 21,14).

Nach dem Tode der Apostel kann das Apostolat als Augenzeugenschaft der Auferstehung und als unmittelbare Erwählung keine Fortsetzung finden. Nicht aber erlischt der den Aposteln gegebene Auftrag. Denn er erstreckt sich auf die Missionierung aller Völker bis zum Ende der Welt. Die Sendung der Apostel geht damit über die Personen der Apostel hinaus; in dieser Sendung geht es um das All, über das Jesus zum Herrn gesetzt ist, um alle Völker aller Länder und aller Zeiten bis zur Parusie. Inwieweit sieht E. Schlink eine apostolische Sukzession nicht nur des Hirtenamtes, sondern auch eine apostolische Sukzession der Gesamtkirche auf Grund der allgemeinen Berufung aller Getauften? Er sagt: «Die apostolische Sukzession der Kirche und jedes ihrer Glieder besteht vor allem

a) im Glauben an die apostolische Botschaft und im Gehorsam gegenüber den apostolischen Anordnungen und Mahnungen;

b) in der Bezeugung des apostolischen Evangeliums, die jedem Christen aufgegeben ist, und zwar in der Mannigfaltigkeit der einem jeden gegebenen Charismen;

c) in dem bezeugenden und gewinnenden Vorstoß in die Welt und in der Auferbauung der Gemeinde. Denn jedes Charisma ist Dienst der Auferbauung der Gemeinde und geschieht zugleich an der Front zwischen Kirche und Welt. In diesem Sinn steht jeder Christ in der Nachfolge des kirchenbauenden Handelns der Apostel und hat eine Mitverantwortung am Dienst der Hirten;

d) in der Pflege der Gemeinschaft mit den Christen, mit den Kirchen in der ganzen Welt. Dieses Moment gehört wesenhaft zur apostolischen Sukzession der Kirche und auch jedes Gliedes der Kirche hinzu. Denn apostolische Sukzession ist nur da, wo die Apostel auch als Band der Einheit der Kirche aller Orte und Zeiten ernst genommen werden.»[12]

Hier wird sich der Katholik dem evangelischen Theologen anschließen. Ja, es gibt eine Successio apostolica der Gesamtkirche. So stellt H. Küng in seinem Buch «Die Kirche» die Frage: «Wer ist in der Nachfolge der Apostel?» und stellt fest: «Die grundlegende Antwort kann nur die sein: die Kirche! Nicht nur einige Einzelne, sondern die ganze Kirche steht in der Nachfolge der Apostel. Wir bekennen die apostolische *Kirche!* Die *ganze* Kirche ist ja das von den Aposteln durch die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi gesammelte neue Gottesvolk. Die *ganze* Kirche ist der auf dem Grund der Apostel gebaute Geistestempel. Die *ganze* Kirche ist der durch den Dienst der Apostel zusammengehaltene Christusleib. So ist die bevollmächtigende Sendung der Apostel übergegangen auf jene Kirche, welche diese Apostel zusammengerufen, ist der bevollmächtigte Dienst der Apostel übergegangen auf jene Kirche, der diese Apostel gedient haben. Die Kirche ist im Gehorsam die Nachfolgerin der Apostel. Und aus diesem Gehorsam heraus hat sie dann auch Autorität und Vollmacht. Von der so verstandenen Apostolizität her wird entschieden über die wahre Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche: Sie müssen aufruhen auf dem Grund der Apostel. Es geht also um eine nicht nur historisch, sondern sachlich verstandene Nachfolge: um den innerlichen *sachlichen Zusammenhalt.* Es ist ein Zusammenhalt, den die Kirche nicht einfach selbst herzustellen hat, sondern der ihr geschenkt wird durch den Geist Gottes und Christi, der die Apostel und ihr Zeugnis erfüllt und der auch die Kirche zur Nachfolge treibt und bewegt.»[13]

Sukzession der Glaubensgemeinschaft

Seit Pfingsten existiert die Kirche als apostolische Glaubensgemeinschaft, und Glied in ihr zu werden, bedeutet «hinzugefügt» zu werden (Apg 2,41.47), «dazu» zu kommen (Apg 5,14), zu einer Gemeinschaft hinzugerufen zu werden, die durch

das Wort der Apostel, das mit dem Wort des Lebens in Verbindung steht, versammelt ist. «So seid Ihr denn nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, und der Eckstein davon ist Christus, in dem der ganze Bau zusammengefügt ist» (Eph 2,19ff).

Die Kirche ist bleibend gebunden an den sie begründenden Anfang, weil ein für allemal unser Glaube überliefert worden ist (Jud 3). Bleibend steht sie unter der Norm dieses Anfangs, weil der «überhistorische Kern» («germe trans-historique», P. Evdokimov),[14] der den Aposteln anvertraut wurde, auch einen geschichtlichen und eschatologischen Charakter besitzt. Dieser Kern der Kirche ist das Christus-Ereignis selbst, die rettende Tat Gottes, die «am Ende der Zeiten» endgültig in Jesus Christus geschehen ist (Hebr 1,2). Im alten Begriff der Paradosis (der älter ist als der Begriff Sukzession) war Inhalt und Gegenstand: der Heilsplan Gottes, dessen Sinn, Mitte und Schlüsselfigur Jesus Christus ist.[15] Ebenso wie der Apostel ist auch die Kirche ganz auf Ihn bezogen, sie hat kein eigenes Ziel, sondern sie muß in Selbstentäußerung, Gehorsam und Dienst gegenüber der grundlegenden Wirklichkeit des Heils den Dienst der Apostel nachvollziehen.

Wir kennen die Wirklichkeit Jesu Christi allein durch das Zeugnis der Apostel. Apostolische Nachfolge geschieht in der immer wieder neuen lebendigen Konfrontation der Kirche und all ihrer Glieder mit dem ursprünglichen und grundlegenden apostolischen Zeugnis, das der Kirche in konkreter Geschichtlichkeit in den Schriften des Neuen Testamentes, die das Alte implizieren, gegeben ist.[16] Es geht hier um das Evangelium als Heilsbotschaft, Ankündigung und Darstellung der allumfassenden und grundlegenden Wirklichkeit des Heiles, wie es in der Bibel angekündigt und verheißen wird: die Gemeinschaft mit Gott und mit den Mitmenschen. Das apostolische Zeugnis ist nicht primär die Mitteilung von Kenntnissen und Lehrsätzen, sondern die Weitergabe des Christus-Ereignisses, der in der Person Jesu Christi geschehenen göttlichen Selbstmitteilung in Taten und Worten, die beide innerlich miteinander verknüpft sind,[17] als Einladung und Stiftung einer personalen Heilsgemeinschaft. Auch die nach-apostolische Weitergabe dieser Offenbarung ist so nicht bloß eine autoritäre Überlieferung einer Lehre, sondern die bleibende Aktualität der in Christus selbst bewirkten Heilsgemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen, und diese Aktualität hat ihren Sitz im ganzen Leben der Kirche. Vor allem in diesem Sinne können wir von einer apostolischen Sukzession in der ganzen Glaubensgemeinschaft sprechen.

Congar hat in «La Tradition et les traditions»[18] gezeigt, wie bei den vornizäischen Vätern und vor allem bei Irenäus, bei dem der Traditionsgedanke als förmliche Lehrmeinung auftritt und zwar innerhalb der Lehre von der Apostolizität, das gesamte Christentum, von Christus und den Aposteln an, Überlieferung und Entfaltung einer einzigen Wirklichkeit ist, die durch Zeit und Raum hindurch ein und dieselbe bleibt, und sich von ihrer Quelle her ausbreitend, ihrem Wesen nach apostolisch ist. Die Gemeinden haben diese Überlieferung von den Aposteln empfangen, die Apostel von Christus und Christus von Gott. Trägerin der Überlieferung ist die Kirche, die Ecclesia Dei. Nur die Ecclesia hat das apostolische Depositum der Wahrheit empfangen, denn nur in ihr wohnt der Heilige Geist. Die Häretiker verstehen daher den wahren Sinn der Schrift nicht. Tradition wird immer auf die Apostel als ihren Ursprung und auf die Kirche als ihre Trägerin zurückgeführt. Kirche ist nach den Worten des Cyprian die «plebs adunata sacerdoti et pastori suo grex adhaerens» (Epist. 66.8.3), keine amorphe Masse sich zusammenschließender gläubiger Individuen, sondern eine strukturierte Gemeinschaft mannigfaltiger Dienste und Ämter. Wenn rund 175 die Vorstellung einer apostolischen Sukzession des Amtes[19] systematisch entfaltet wird – gegen die Gnostiker, die sich auf mündliche Überlieferung von Geheimlehren berufen –, ist sie an die Apostolizität der Lehre gebunden. Die legitime Nachfolge der verantwortlichen Leiter der Gemeinde sichert die Apostolizität der Lehre, sie garantiert die authentische Tradition. Trägerin ist aber die ganze Ecclesia, und die Übereinstimmung der Gemeinden oder die Gemeinschaft im Glauben ist deren Beweis und somit ihr Kriterium.

Das Pfingstgeschehen ist das gemeinschaftsbildende Ereignis, weil der Heilige Geist nicht nur über die Apostel, sondern, wie die Apostelgeschichte mit Nachdruck betont, über «alle» gekommen ist. «Alle wurden mit Heiligem Geiste erfüllt» (Apg 2,4). Es war dies wohl die ganze Gemeinschaft derer, die betend im Saal versammelt waren (Apg 1,14). Damals ereignete sich, was Christus angekündigt hatte, nämlich, daß alle, die an ihn glauben würden, den Geist empfangen sollten (Jo 7,39). Petrus deutete dieses Ereignis als die Erfüllung der Heilszeit durch ein Zitat aus dem

Propheten Joel: «Ich werde ausgießen von meinem Geist über alles Fleisch» (Apg 2,16–21; Joel 3,1–5). Das Verbleiben des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Gläubigen ist eine feste Überzeugung der neutestamentlichen Katechese (Jo 14,16; Mk 13,11; Lk 12,12; Röm 8,9; 1 Kor 3,16). Wie am Tage seiner Taufe der Geist über Jesus gekommen ist, um in Ihm zu bleiben, so hat auch das einzigartige und unwiederholbare Pfingstgeschehen, als der Geist vom Vater und dem erhöhten Herrn über die Kirche gesandt wurde, eine dauerhafte Bedeutung, die die Unvergänglichkeit der Kirche begründet und sie zur «Säule und Grundfeste der Wahrheit» (1 Tim 3,15) gemacht hat. Es gab noch eine andere Mitteilung des Heiligen Geistes: am Osterabend hat nach Jo 20, 22–23 der Auferstandene den im Abendmahlssaal versammelten Aposteln den Heiligen Geist eingehaucht. Wenn auch die Amtsträger in der Kirche in ganz besonderer Weise Pneumatophoren sind und zu dem besonderen Dienst bestellt, die Kirche zu leiten (Apg 20,28), so monopolisieren sie den Geist nicht und sie können niemals so handeln, als ob sie allein Kirche wären, eben weil der Heilige Geist in allen Getauften wohnt.[20]

Eine wichtige Tatsache muß hier beachtet werden: Man kann nicht sagen, daß die Anwesenheit des Geistes der Wahrheit in der glaubenden Kirche *entspringt*. Auf diesen Aspekt hat neuerdings J.C. Groot hingewiesen: «Zwar hat diese Vermittlung (des kirchlichen Amtes) von Anfang an eine äußerst wichtige Rolle beim Aufbau des kirchlichen Lebens gespielt. Sie hat auch stets bei der Mitteilung des Geistes einen Dienst geleistet. Aber wo es sich um die Kirche als glaubende Gemeinschaft, als ‹communio› handelt, hat das Amt nicht die Sendung des Geistes vermittelt. In der Kirche als ‹communio› ist die Anwesenheit des Geistes Frucht unmittelbarer Sendung, wie sie beim ersten Pfingstfest stattfand.»[21]

Von der Glaubensgemeinschaft der Kirche kann man also mit Recht sagen, daß sie «ex sese» d.h. kraft des in ihr bleibenden Pfingstgeistes, starke Säule und Grundfeste der Wahrheit ist. Die glaubende und liebende Kirche ist unfehlbar durch die Beseelung, die sie in ihrer Eigenschaft als glaubende und liebende Kirche vom Heiligen Geist empfängt, eine Eigenschaft, die eine organische Beziehung gegenüber dem Lehramt einschließt. Das allgemeine Priestertum und die allgemeine Teilnahme der Gläubigen am prophetischen Amt Christi haben ihre besondere Bedeutung gerade in Hinsicht auf die apostolische Sukzession der ganzen Kirche. Es gibt nur einen Priester, Lehrer und Hirten, der in seiner ganzen Kirche und in allen ihren Gliedern anwesend ist und dort durch seinen Geist wirkt und der zum Besten seines Leibes, der Kirche, auf besondere Weise, d.h. im Dienst am Ganzen und mit einer besonderen Vollmacht, in der Hierarchie seiner Kirche tätig ist. Die Kirche als Ganzheit hat daher nicht sekundär oder passiv an der Gabe der Unfehlbarkeit (oder besser: Wahrheit, Irrtumslosigkeit) teil, indem sie in bloßem Gehorsam auf das hinhört, was das Lehramt vorträgt.[22] Die Auffassung von einer nur passiven Glaubenstreue oder Unfehlbarkeit des ganzen Gottesvolkes ist schwer in Übereinstimmung zu bringen mit der Art und Weise, wie die «Konstitution über die Kirche» des 2. Vatikanums über die Glaubenserkenntnis spricht, welche dem ganzen Gottesvolk, Laien und Hierarchie zusammen, zu eigen ist. Die Gesamtheit der Gläubigen kann sich im Glauben nicht täuschen (in credendo falli nequit). Diese Unfehlbarkeit stützt sich auf den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes, die allgemeine Sendung des Geistes der Wahrheit und auf die Salbung vom Heiligen (vgl. 1 Jo 2, 20.27). Durch diesen Glaubenssinn dringt das Volk Gottes mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an (2, 12). Obwohl das amtliche unfehlbare Lehren und Leiten der Kirche zweifellos eingeschlossen ist im unerschütterlichen Glauben der Kirche, darf man doch den «consensus fidelium» nicht ganz abhängig sein lassen von der amtlichen Lehrtätigkeit. Das widerspräche dem in der Sache begründeten Primat und dem normierenden Charakter, die man der kirchlichen Glaubensgemeinschaft als ganzer zugestehen muß. Das würde auch nicht der Tatsache gerecht, daß der Pfingstgeist ohne amtliche Vermittlung in die Kirche als Braut Christi einzog und dort die Glaubensgemeinschaft mit Christus und den Aposteln im Wort und im Sakrament ständig bewahrt.[23]

Nachvollzug der apostolischen Sendung

«Was im tiefsten Sinne die Apostolizität der Kirche ausmacht, ist ... die Identität der Sendung zwischen der heutigen Kirche und den Aposteln, sodann, positis ponendis, zwischen den Aposteln und Christus, dem ersten und wahrhaften ‹Gesandten› Gottes.»[24] In diesem Sinne kann die apostolische Sukzession der Kirche als eine Sukzession der Sendung bezeichnet werden, die zutiefst mit dem Wesen der Kirche selbst verbunden ist; und dies

nicht nur, weil die Kirche das Gebot Christi, die Heilswahrheit zu verkündigen, von den Aposteln empfangen hat (Apg 1,8). Vielmehr ist dieses Gebot eine Anordnung, die der ontologisch-sakramentalen Struktur des Volkes Gottes entspricht und diese zur Voraussetzung hat. Die sakramentale Struktur[25] muß hier verstanden werden so, wie der altchristliche Sprachgebrauch mit den Wörtern *mysterion* und *sacramentum* die christliche Heilswirklichkeit und vor allem Christus selbst bezeichnete, weil Er ja der Inbegriff des ewigen göttlichen Ratschlusses und zugleich dessen Verwirklichung und Offenbarung ist (Röm 16,25–26; Eph 1,9–14; 3,3–4. 8–9; Kol 1,26–27; 2,2). Er ist das Ursakrament, weil Gott in Ihm seinen Heilsplan auf dieser Erde als Träger jener Bewegung offenbarend verwirklicht, die die ganze Menschheit in Ihm selbst vereinen soll, bis Gott alles in allem sei (1 Kor 15,28). Auf diesem Ursakrament beruht der sakramentale Charakter der Kirche. «Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Vereinigung der ganzen Menschheit», sagt die Konstitution «Lumen Gentium» (I,1). Auch das Dekret des 2. Vatikanums «über die Missionstätigkeit der Kirche» erwähnt schon im ersten Satz, daß die Kirche zur Völkerwelt als «allumfassendes Heilssakrament» von Gott her gesandt wurde. Es handelt sich hier offensichtlich um die Kirche als Volk Gottes in seiner Gesamtheit, dem ein sakramentaler Charakter zugeschrieben wird. Sie ist ein Zeichen, das wirklichkeitserfüllt ist, weil sich in ihm der Gott des Heils in der Menschheit offenbart und sein Ratschluß an ihr sich verwirklicht; sie ist ein «Instrument der Erlösung», aber ein Werkzeug, das sich zum Geiste des Erlösers ähnlich verhält wie seine Menschheit zu seiner göttlichen Person.

P. Smulders[26] hat in klarer Weise dargelegt, was die «Konstitution über die Kirche» meint, wenn sie die Kirche als Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug, bestimmt. Sie ist viel mehr als nur ein Werkzeug oder auch Dienerin: sie ist schon irgendwie das verwirklichte Heil, die Neuschöpfung der Menschheit nach dem Bilde ihres Schöpfers, die schon unwiderruflich hergestellt und vorweggenommen ist. Sie trägt schon die endgültige Einheit des erwählten Gottesvolkes zur Schau und dient gerade dadurch dieser Einheit, die sie vorab bildet. Die Kirche ist mehr als nur ein Heilsmittel, sie ist irdische Gestalt des Heiles, die Vorverwirklichung der endgültigen Gottesherrschaft auf Erden und deren Keim. Sie ist Heilsmittel und Heilszeichen, weil sie schon Angeld des Heiles ist.

Die apostolische Sendung der Kirche ruht also durch den Auftrag des Herrn an seine Apostel auf der sakramentalen Struktur des Volkes Gottes in seiner Gesamtheit. Das priesterliche, prophetische und königliche Volk hat von Christus die Aufgabe erhalten, die ganze Menschheit und die ganze Welt in ihm zu vereinen. So soll sich das Ziel des Willens Gottes erfüllen, der beschlossen hat, seine Kinder aus der Zerstreuung wieder in eins zu versammeln (Jo 11,52) und alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christus, dem Haupte, zusammenzufassen (Eph 1, 9–10).

Nicht nur kraft ihrer Katholizität (darauf hat die Konstitution über die Kirche, Nr. 13, einen besonderen Akzent gelegt) sondern auch, weil sie durch die Gabe Gottes apostolisch konstituiert ist, empfängt und bewahrt die Kirche das Pleroma Christi nicht in einer statischen Haltung des Besitzes, sondern im Dienst der Mission. Ihrer Struktur nach ist die Katholizität als solche an die Apostolizität gebunden. Das sakramentale Mysterium der Kirche verpflichtet unaufhörlich zur Fortdauer ihrer anfänglichen Mission, zu einem Dienst der Heilsvermittlung an die Welt in ihren geschichtlichen und sozialen Dimensionen, vor allem durch die Predigt und die Feier der Eucharistie, so daß die ganze Menschheit die Fülle der Einheit und Brüderlichkeit erlange, von der die Eucharistie Quelle und Verheißung ist.

Daß es in der Kirche nur eine einzige Sendung und ein einziges Apostolat gibt, an denen das ganze Volk Gottes teilhat, ist ein Thema, das besonders in bezug auf die Laien vom 2. Vatikanischen Konzil erörtert worden ist. «Es gibt in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung... Die Laien, die am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen in der Kirche und in der Welt ihren Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes» (Dekret über das Apostolat der Laien, Nr. 2).

«Das Apostolat der Laien hat in der christlichen Berufung selbst seinen Ursprung» (Nr. 1). Dieses Prinzip war mindestens anderthalb Jahrhunderte «ungehört» in der katholischen Kirche.[27] Pius IX. hätte es nicht in den Mund genommen, Pius XII. tat es nur mit großer Reserve. Dieses Prinzip macht auch eine besondere Verhandlung über das Laienapostolat zu einer heiklen Unternehmung. Es gibt keine Trennung zwischen Laienapostolat und hierarchischem oder Priesterapostolat, denn alle sind zum Apostolat berufen aus demselben Grund ihres Christseins. «Recht und Pflicht zum Apostolat ha-

ben die Laien kraft ihrer Vereinigung mit Christus, dem Haupt. Denn durch die Taufe dem mystischen Leib Christi eingegliedert und durch die Firmung mit der Kraft des Heiligen Geistes gestärkt, werden sie vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut» (Nr. 3).

Eine Grundvision des Christentums hat sich im 2. Vatikanischen Konzil zuweilen sehr deutlich, mitunter äußerst mühsam durchgerungen, nämlich daß die Gemeinschaft aller Gläubigen als ganze und nicht die Hierarchie oder kirchliche Leitung einen primären Platz einnimmt.[28] Man darf hierin eine Wiederentdeckung der alten biblischen Idee der Kirche als «adelphotes», Brüderschaft aller Gläubigen, begrüßen, die einen noch breiteren Inhalt hat als die römisch-juristische Bezeichnung «collegium».[29] Wo das Kapitel 4 der Konstitution über die Kirche erwähnt, daß die Kirche kraft göttlicher Einrichtung in wunderbarer Mannigfaltigkeit geordnet und geleitet wird (vgl. Röm 12, 4–5), hebt es zugleich mit besonderem Nachdruck die Gleichheit und Gemeinsamkeit des Volkes Gottes hervor: «Eines ist das auserwählte Volk Gottes: ‹Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe› (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe» (Nr. 32).

Die apostolische Sendung der Kirche ist ihrem Wesen nach in den Zwölfen vollkommen gegeben. Daher macht die Sendung der Gläubigen diese zu Mitarbeitern der Apostel, zu Teilhabern an ihrer Sendung und zu ihren Nachfolgern. Obwohl unter allen eine durch die Einheit des Geistes hervorgerufene wahre Gleichheit waltet, so bedeutet dies keineswegs Gleichheit der Aufgabe und des Dienstes. Das Volk Gottes, zu dem Klerus und Laien gehören, ist selbst weder klerikal noch laikal. Das klerikale und laikale Element im Volk Gottes weist nur auf einen Unterschied in Dienst oder Diakonia hin. Nicht in ordnungsloser Allgemeinheit ist der Geist wirksam, sondern im Zusammenspiel verschiedener Gaben, Charismen und Fähigkeiten (vgl. Röm 12,3 ff; 1 Kor 12,4ff). So sind nach Gottes Willen einige als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse Gottes und Hirten für die anderen bestellt.

Die apostolische Sukzession der Amtsträger geschieht innerhalb der apostolischen Sukzession der ganzen Glaubensgemeinschaft der Kirche. In ihrem Zeugnis, das keinen anderen Grund hat als das Zeugnis Christi und der Apostel, sind die Amtsträger umgeben von dem Zeugnis aller, die den Geist empfingen. In der Kraft des ständig innewohnenden Pfingstgeistes, der sowohl dem besonderen Dienst des Amtes als auch der Gemeinschaft der Gläubigen Beistand verleiht, bewirkt der erhöhte Herr eine unantastbare Übereinstimmung zwischen dem amtlichen Lehren, Heiligen und Leiten des Papstes und der Bischöfe einerseits und dem gläubigen Bekenntnis und der Ausübung des königlichen Priestertums aller Gläubigen andererseits.

Wie die Apostel getan haben, so müssen auch die Amtsträger immer handeln im Blick auf die Gemeinde und in Gemeinschaft mit den anderen Gliedern der Kirche und den diesen gegebenen Diensten. In ihrer apostolischen Sukzession «stehen die Träger des Hirtenamtes niemals ihren Gemeinden exklusiv gegenüber, sie sind vielmehr, indem sie den Gemeinden in der Nachfolge der Apostel als Hirten gegenüberstehen, zugleich der Fürbitte und der Mitwirkung des königlichen Priestertums aller Gläubigen und der freien Charismen bedürftig, welches alles Ausdruck der apostolischen Sukzession der Gesamtkirche und aller ihrer Glieder ist».[30]

Nachdem Congar darauf hingewiesen hat, daß die apostolische Sukzession des Amtes «nicht von der Wirklichkeit der Transmission des *Ganzen*, was die Kirche selbst ist, isoliert werden kann», stellt er fest: «Es gibt im Grunde der Wahrheit der apostolischen Sukzession ein Prinzip der Sobornost. Das impliziert eine Art Kontrolle von seiten der ganzen Ecclesia und ein bestimmtes System der ‹Rezeption›. Das sind Wirklichkeiten, die von der Geschichte reichlich bezeugt werden und die nur aus der reflexen Theologie verschwinden konnten, weil man die Sachen zu ausschließlich vom juristischen Aspekt her betrachtet hat.»[31]

Für die Überwindung des «Juridismus» erscheint jetzt als hoffnungsvolles Anzeichen die Betrachtung des kirchlichen Amtes als eines Dienstes[32] an der Gemeinschaft innerhalb einer Theologie der Kirche als Communio. In diese Perspektive gehört auch der Vorrang, der der Betrachtung der apostolischen Sukzession der Gesamtkirche vor der Betrachtung der apostolischen Sukzession des Amtes zugeteilt werden muß.

[1] Yves M.-J. Congar. Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine: Volk Gottes, Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef Höfer. Herausgegeben von Remigius Bäumer und Heimo Dolch (Freiburg – Basel – Wien 1967) 84–111.

[2] aaO. 92.

[3] La fonction prophétique de l'Eglise: Irénikon (1951) 466ff. Vgl. Jalons pour une théologie du Laïcat (Paris 1953), deutsche Übersetzung: Der Laie (Stuttgart 1956).

[4] A. S. Chomjakov, L'Eglise latine et le protestantisme du point de vue de l'Eglise d'Orient (Lausanne – Vevey 1872).

[5] S. Boulgakoff, L'Orthodoxie (Paris 1932).

[6] S. Zankov, Das orthodoxe Christentum des Ostens (Berlin 1928); Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht (Zürich 1946).

[7] M.-J. Le Guillou, Mission et Unité. Les exigences de la Communion II (Paris 1960) 155–222. Deutsche Übersetzung: Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der Communio (Mainz 1964) 519–614. Vgl. J. Hamer, L'Eglise est une communion (Paris 1962).

[8] Karl Rahner, Die Sünde in der Kirche: De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils. Herausgegeben von G. Baraúna I (Freiburg – Frankfurt) 349.

[8a] Constitutio dogmatica «Lumen gentium» Nr. 13 und 17: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I (Freiburg 1966) 192, 207, 208.

[9] N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann, La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe (Neuchâtel 1960). N. Afanassieff, La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie: Istina (1957) 401–420, L'Infaillibilité de l'Eglise du point de vue d'un théologien orthodoxe: L'Infaillibilité de l'Eglise (Chevetogne 1962) 183–201; Una Sancta: Irénikon (1963) 436–475. A. Schmemann, «Unity», «Division», «Reunion» in the Light of Orthodox Ecclesiology: Theologia (Athen) 22 (1951) 242ff; Le Patriarche œcuménique et l'Eglise Orthodoxe: Istina (1954) 30–45; J. Meyendorff, Sacrement et hiérarchie dans l'Eglise. Contribution orthodoxe à un dialogue œcuménique sur la primauté romaine: Dieu Vivant 26 (1954) 79–91; Ecclesiastical Organisation in the History of Orthodoxy: St. Vladimir's Seminary Quarterly 4 (1960) 2–22; L'Eglise Orthodoxe hier et aujourd'hui (Paris 1960).

Vgl. B. Schultze, Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart: Zeitschr. f. Kath. Theologie 77 (1955) 257–300; Universal or Eucharistic Ecclesiology?: Unitas 17 (1965) 87–106; E. Lanne, Le mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie orthodoxe: Irénikon (1962) 171–212; M. J. Le Guillou, Mission et Unité II 195–199. H.-J. Schulz, Das Gespräch mit der Orthodoxie: Concilium (1965) Heft 4, 325–333; H. Marot, Erste Reaktionen auf die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils von orthodoxer Bedeutung: Concilium (1966) Heft 4, 298–307.

[10] H. Bacht, Apostel: Lexikon für Theologie und Kirche I (Freiburg 1957) 738.

[11] Edmund Schlink, Die apostolische Sukzession: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen (Göttingen 1961) 168–195.

[12] aaO. 192.

[13] Hans Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 421. Vgl. Strukturen der Kirche (Freiburg 1962).

[14] P. Evdokimov, L'Orthodoxie (Neuchâtel – Paris 1959) 161.

[15] Yves M. J. Congar, La Tradition et les traditions I (Paris 1960) 48; deutsche Übersetzung: Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965) 50.

[16] H. Küng, Die Kirche 422.

[17] Constitutio dogmatica «Dei Verbum» Nr. 2.

[18] aaO. 42ff.

[19] C. H. Turner, Apostolic Succession: Essays on the early history of the Church and the Ministry, hrsg. von H. B. Swete (London 1921) 95–214.

[20] Jean Jacques von Allmen, L'Esprit de vérité vous conduira dans toute la vérité: L'Infaillibilité de l'Eglise 13–26.

[21] J. C. Groot, Die horizontalen Aspekte der Kollegialität: G. Baraúna, De Ecclesia II, 86.

[22] B. van Leeuwen, Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi: G. Baraúna, De Ecclesia I, 393–419.

[23] Vgl. J.-C. Groot aaO. 95

[24] Y. M. J. Congar, Apostolicité: Catholicisme I (Paris 1948) 729.

[25] O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt 1953); Um die Einheit des Kirchenbegriffes: Fragen der Theologie heute (Einsiedeln 1957) 319–335. K. Rahner, Kirche und Sakramente (Freiburg 1960); E. Schillebeeckx, Christussacrament van de Godsontmoeting (Bilthoven 1959). P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils: G. Baraúna, De Ecclesia I, 289–312; G. Bornkamm, Mustèrion Th. W. N. T. (Kittel) 4 (1942) 809–834; E. Schillebeeckx, De sacramentele Heilseconomie (Antwerpen – Bilthoven 1952); C. Mohrmann, Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens: Harvard Theological Review 47 (1954) 40–152.

[26] P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils: aaO. 306 bis 307.

[27] A. C. Ramselaar, Het Conciliedecreet over het Lekenapostolaat: Theologie en Zielzorg (1966) 233–257, bes. 245.

[28] B. A. Willems, Kerkelijke gemeenschap en kerkelijke leiding in de conciliekonstitutie over de Kerk: Tijdschrift voor theologie 6 (1966) 51–159.

[29] Vgl. J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe: Concilium 1 (1965) 16–27, bes. 19–20.

[30] H. Küng, Strukturen der Kirche 169.

[31] Y. M. J. Congar, Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine aaO. 107–108.

[32] K. H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt (Freiburg 1961); O. Semmelroth, Das geistliche Amt (Frankfurt 1958); Y. M. J. Congar, La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition: L'Episcopat et l'Eglise universelle (Paris 1962) 67–99; H. Küng, Strukturen der Kirche 166ff; Die Kirche 458ff.

JOHANNES REMMERS

Geboren am 2. September 1913 in 's Hertogenbosch (Niederlande), 1938 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar Haaren, am Päpstlichen Orientalischen Institut und an der Universität Nimwegen, ist Doctorandus in Theologie und Doktor der Orientalischen Theologie (1949) und seit 1964 an der Universität Münster Professor für Geschichte und Theologie der Orientalischen Kirchen und Direktor des Katholisch-Ökumenischen Institutes. Er veröffentlichte Arbeiten zur Dogmatik, Spiritualität und Liturgie der Orientalischen Kirchen.

Avery Dulles

Die Sukzession der Propheten in der Kirche

In der Urkirche wurde der Dienst am Wort von verschiedenen Personenklassen ausgeübt, von Aposteln, Evangelisten, Lehrern und verschiedenen charismatischen Persönlichkeiten. Unter den Charismatikern kam der würdevollste Platz den Propheten zu (1 Kor 14,1), die in der Regel gleich nach den Aposteln angeführt wurden und sogar vor den Lehrern kamen (1 Kor 12,28; Eph 2,20; 3,5; 4,11). Wenn die Kirche von heute die Fortsetzung der apostolischen Kirche ist, steht zu erwarten, daß sich in ihr Personen mit den gleichen oder gleichwertigen Gaben finden. Daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, war schon seit langem eine anerkannte katholische These. Haben wir aber dem Problem, ob und von wem die Funktionen der Propheten und Lehrer übernommen wurden, genügend Beachtung geschenkt?

Das Problem der Sukzession in der prophetischen Linie ist von besonderer Schwierigkeit, da die Prophetie naturgemäß eine charismatische Gabe ist, die der Heilige Geist spendet, wann und wie er will. Es scheint jedoch klar zu sein, daß die charismatischen Gaben in der Kirche nicht ausgestorben sind. Bis in die neueste Zeit hinein sind Visionäre und Ekstatiker aufgetreten, und es gab von Zeit zu Zeit Ausbrüche von Glossolalie, die der biblischen «Gabe der Zungen» glichen. Wie das Magisterium selbst lehrt, sind zur Vollständigkeit der Kirche in jedem Zeitalter zugleich hierarchische Stufen und charismatische Gaben erfordert, so daß es der Kirche nie an charismatisch begabten Personen fehlen wird.[1] Deshalb müssen wir ernsthaft Nachschau halten, ob in der Kirche von heute keine Nachfolger der Propheten vorhanden sind oder vorhanden zu sein brauchen.

Zur Kirche gehören Propheten

Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (2,16f) deutete Petrus das Pfingstwunder als Erweis dafür, daß die ganze Kirche eine prophetische, vom Heiligen Geist beseelte Gemeinschaft sei. Gott habe die Weissagung Joels erfüllt: «Eure Söhne und Töchter werden weissagen.» Doch wenn wir das Neue Testament als ganzes nehmen, erhellt, daß gewisse Personen besonders berufen wurden, das Prophetenamt auszuüben (Röm 12,6; 1 Kor 12,6–10, 28–29).[2] Während diese Propheten in gewissen Fällen Wanderprediger waren (z. B. Judas Barsabas, Silas, Agabus), scheinen die meisten von ihnen führende Gestalten in den Ortsgemeinden gewesen zu sein. Wie der Geist es ihnen eingab, hatten sie Worte des Lobes oder der Mißbilligung zu äußern, zur Buße oder zu neuer Hoffnung zu mahnen. Die Wirkungen der Prophetie werden als Erbauung, Aufmunterung und Tröstung beschrieben (1 Kor 14,3).

Der Genauigkeit halber sind die Propheten von den Aposteln, Evangelisten, Lehrern und Ekstatikern zu unterscheiden. Sie unterscheiden sich von den Aposteln darin, daß sie nicht als amtliche Zeugen des auferstandenen Christus sprechen, sondern auf Grund dessen, was der Geist sie lehrt, mehr besondere Mahnungen geben. Zum Unterschied von den Evangelisten sind sie nicht Missionare; sie verkünden nicht die grundlegende Botschaft vom heilbringenden Tun Gottes in Christus, sondern das, was sich daraus für das Leben und Verhalten ergibt. Demgemäß sprechen sie innerhalb der Christengemeinde. Sie unterscheiden sich ebenfalls von den Lehrern, da sie es nicht mit den allgemeinen Lehrpunkten zu tun haben, sondern auf Grund einer inspirierten Einsicht Weisungen geben über das, was in der jeweils vorliegenden konkreten Situation zu tun ist. Im Zusammenhang mit ihren Ermahnungen sagen die Propheten nicht selten künftige Dinge voraus, insbesondere Ereignisse der nächsten Zukunft (z. B. Apg 11,28; 21,9f). Sie unterscheiden sich schließlich auch von den Ekstatikern, da sie nicht des Gebrauchs ihrer Sinne beraubt werden. Sie sprechen bei vollem Selbstbewußtsein in einer Sprache, die allen verständlich ist (1 Kor 14,6–25).

Obwohl der Autor der Apokalypse in Nachahmung des Stils einiger Propheten des Alten Testaments für seine Botschaft fraglose Autorität beansprucht (Apk 22,18), wird von den meisten Propheten des Neuen Testaments angenommen, daß sie einer kritischen Prüfung zu unterziehen sind. Ihre Botschaft ist zurückzuweisen, falls sie dem Christusglauben der Kirche widerspricht (1 Kor 12,3; 1 Jo 4,2) oder sich mit der rechtgläubigen Lehre nicht in Übereinstimmung bringen läßt (Röm 12,6 nach einer Interpretation). Doch diese Lehrtests sind, auch wenn sie gültig sein mögen, unzureichend. Selbst Wunder sind

nicht ein sicheres Kriterium, denn falsche Propheten sind imstande, durch Zeichen und Wunder in die Irre zu leiten (vgl. Mk 12,22 und Parallelstellen). Die guten oder schlechten Früchte der Lehre des Propheten sind ein anderes Kennzeichen (Mt 7,15–23). Doch das Endurteil erfordert Klugheit und Einsicht. Die Gabe der Unterscheidung ist ebenfalls ein besonderes Charisma (vgl. 1 Kor 12,10). Die ganze Gemeinde sollte in der Regel beim Prozeß der Unterscheidung mitwirken (1 Kor 14,29–33; vgl. 1 Thess 5,21; 1 Jo 4,1).

Prophetismus und Sacerdotalismus im Streit

Die Propheten der ersten zwei Jahrhunderte hielten es für ausgemacht, daß das Charisma der Prophetie in der Kirche dauernd vorhanden sei. In der Didache (Nr. 11–13) werden wohldurchdachte Regeln aufgestellt betreffend die Aufnahme von Gastpropheten und zur Unterscheidung echter Propheten von den falschen. Einzelne haben in diesen Vorschriften einen Hinweis darauf erblickt, daß gewisse Gemeinden, die keine eigenen Propheten hatten, von Gastpropheten abhängig waren, um ihre Rolle zu erfüllen. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts argumentiert Justin in seinem «Dialog mit dem Juden Tryphon»: «Bei uns gibt es nämlich noch bis auf den heutigen Tag prophetische Charismen. Daraus solltet auch ihr ersehen, daß sie von eurem Volke, wo sie ehedem waren, auf uns übertragen wurden.»[3] Miltiades, wahrscheinlich ein Schüler Justins, war stark am Kampf gegen den Montanismus beteiligt. Er stellte die Regel auf, daß ein echter Prophet nicht in Ekstase spreche.[4] Trotz der Verirrungen der Montanisten ist Miltiades überzeugt: «Die prophetische Gabe muß sich nach der Lehre der Apostel in der ganzen Kirche bis zur letzten Wiederkunft erhalten.»[5] Irenäus, der gleichfalls an der immer heftigeren Auseinandersetzung mit falschen Propheten beteiligt war, hielt es für notwendig, das echte Prophetentum zu verteidigen. Er bemerkte: «Einige gehen in ihrem übereifrigen Kampf gegen die Pseudopropheten so weit, daß sie die Gnade des echten Prophetentums in der Kirche zurückweisen.»[6]

Im dritten Jahrhundert beginnt man, das charismatische Prophetentum als ein Ding der Vergangenheit zu betrachten. So Origenes in seinen Kontroversen mit Celsus.[7] Als die Kirche immer mehr zu einer Gesetzes- und Lehrgesellschaft wurde, brachten das Lehramt und die Theologen den Dienst am Wort stärker unter ihre Kontrolle. Diese Strömung setzte sich im Mittelalter fort, als es dem Prophetentum in dem, was Knox die christliche Unterwelt nennt, am besten ging.

Von seinem intellektualistischen Gesichtspunkt aus befaßt sich der hl. Thomas mit der Prophetie als einer übernatürlichen Erkenntnisweise. Sie interessiert ihn hauptsächlich als ein Mittel, wodurch in biblischer Zeit das Depositum des Glaubens aufgebaut wurde. Am Ende seines Traktates über die Prophetie fügt er, beinahe als Zugeständnis, hinzu, selbst in der nachapostolischen Zeit «haben Männer nicht gefehlt, die den Geist der Weissagung besaßen, nicht, um eine neue Glaubenslehre vorzubringen, sondern zur Lenkung der menschlichen Unternehmungen».[8] Obwohl er einräumt, daß nachbiblische Propheten nützlich sein mögen, insofern sie dazu dienen, das Verhalten des Menschen zu berichtigen, scheint er sie an der Aufgabe, das Glaubensgut des Volkes zu erhellen, nicht beteiligt zu sehen.[9] Für die Lücken, welche die Lehre des hl. Thomas über die Prophetie aufweist, kann man drei Hauptfaktoren verantwortlich machen, die alle im damaligen Geisteskima wurzeln: eine scharfe Trennung zwischen dem spekulativen und dem praktischen Intellekt, das fehlende Bewußtsein von der Bedeutung der nachbiblischen Geschichte[10] und eine Spiritualität, die stark um die menschliche Hoffnung auf das künftige Leben kreiste.

Man braucht bloß Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi und Katharina von Siena zu nennen, um darzutun, daß während des Mittelalters das Prophetische in starker Spannung zum Sacerdotalen stand. Im Spätmittelalter endeten prophetische Geister oft als Häretiker oder Martyrer (hl. Johanna, Savonarola), was darauf hinzuweisen scheint, daß die institutionelle Kirche für die prophetische Kritik weniger zugänglich wurde. Verschiedene katholische Ekklesiologen haben die ökumenische Bedeutung dieser Entwicklung gesehen. Die Geschichte der Reformation hätte ganz anders herauskommen können, wenn die Kirche des sechzehnten Jahrhunderts bereiter gewesen wäre, alles im Licht des Evangeliums zu besehen.[11] In der nachreformatorischen Zeit ist die Geschichte der abendländischen Christenheit vom Kampf zwischen dem Prophetismus der Reformationskirchen und dem Sacerdotalismus der katholischen Tradition beherrscht. In einer Trennung, zu der es nie hätte kommen dürfen, stellte man Kirchen des Wortes und Kirchen des Sakraments einander entgegen. Auch vom Standpunkt der russischen Orthodoxie aus erhoben Solowjow und Berdjajew ihren prophetischen Protest gegen die Ausrichtung

des römischen Katholizismus auf den Priester. «Mehr als alle andern Christenheiten», schreibt Knox, «ist die katholische Kirche institutionell.»[12]

In der katholischen theologischen Literatur wurde seit der Reformation die Prophetie mehr und mehr auf die Seite geschoben, bis man sie zuletzt in erster Linie als ein äußeres Zeichen ansah, um die Autorität von Personen, die im Namen Gottes zu sprechen behaupten, zu beglaubigen. In dieser Hinsicht wurde der Inhalt der Prophetie der innern Bedeutung beraubt. Um diese ihr zugewiesene Aufgabe zu erfüllen, hatte die Prophetie die Voraussage verifizierbarer geschichtlicher Vorgänge zu sein. Der Prophetie im traditionellen Sinn einer Eröffnung über die Pläne und Absichten Gottes in der Geschichte schenkte man wenig Aufmerksamkeit.

Eine gewisse Erneuerung in der Theologie der Prophetie begann mit dem tieferen Studium der Ekklesiologie im letzten Jahrhundert. In ihrer defensiven Einstellung gegenüber protestantischen Positionen waren katholische Autoren nicht zum Eingeständnis bereit, daß es zwischen den Propheten und dem Lehramt zu eigentlichen Reibungen kommen könne. Viele waren im Gegenteil der Ansicht, die Prophetie sei lediglich die Ausübung dessen, was sie das «Prophetenamt» der Kirche nannten – ein Amt, das sie aus praktischen Gründen mit dem Magisterium identifizierten.

Es liegt ein tiefer Sinn im Gedanken, daß die Kirche die prophetische Rolle Christi übernommen hat und, um mit Newman zu sprechen, zu «God's prophet or messenger – Gottes Prophet oder Botschafter» in der Welt geworden ist. Wie Newman des weitern erklärt, ist ein Prophet

> «einer, der von Gott kommt, mit Autorität spricht, immer ein und derselbe ist, in seinen Aussagen bestimmt und entschieden ist, in aufeinanderfolgenden Schwierigkeiten sich gleich bleibt und Irrtum zu treffen und zu vernichten vermag. So hat sich die katholische Kirche in ihrer Geschichte erzeigt und so ist sie heute. Sie allein besitzt den göttlichen Auftrag, die Vernunft des Menschen zu lenken und in ihrem Wort bei Hohen und Niedern, Gebildeten und Ungebildeten, Leichtbeweglichen und Schwerfälligen Glauben zu wecken».[13]

Newman, der Konvertit und Erzfeind des Liberalismus, mag von diesem Aspekt der Kirche beeindruckt gewesen sein. Es ist jedoch fraglich, ob seine Sicht dem vollen biblischen Begriff der Prophetie, insbesondere wie wir ihn in der Kirche des Neuen Testaments finden, gerecht wird. Zudem erscheint vom Standpunkt des zwanzigsten Jahrhunderts aus die Ekklesiologie Newmans zu monolithisch und triumphal.

Die Propheten nach dem Zweiten Vatikanum

In einer dem Geist unserer Zeit gemäßeren Sprache lehrt die vom Zweiten Vatikanischen Konzil promulgierte Konstitution über die Kirche in ihrem zweiten Kapitel, die Kirche als ganze habe eine prophetische Funktion (Nr. 12). Kap. 3 und 4 erklären dann, wie das Prophetenamt ausgeübt wird durch die autoritative Lehre der Hierarchie (Nr. 25) und das nicht amtliche Zeugnis der Laien (Nr. 31). Es wird uns gesagt, Christus erfülle sein Prophetenamt durch die Laien, insofern er «sie zu Zeugen bestellt und mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes ausrüstet (vgl. Apg 2,17–18; Apk 19,10), damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte» (Nr. 35). Doch trotz der Anspielungen an die Bibel scheint die hier vorgetragene Auffassung des Prophetentums nur ein bleicher Schimmer des Charismas zu sein, wie es uns im Neuen Testament beschrieben wird. Die Ausführungen über die Charismen in Kap. 1 (Nr. 7) erwähnen die Prophetie nicht eigens. Auch das Dekret über das Laienapostolat kommt in seinen Aussagen über die «prophetische Rolle» des Laien der oben skizzierten biblischen Auffassung nicht näher.

Der Hauptbeitrag des Konzils zu einer Erneuerung der Theologie der Prophetie ist in andern Stellen zu finden als in denen, die ausdrücklich von den Charismen und dem Prophetenamt handeln. Das Dekret über den Ökumenismus und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute enthalten in dieser Hinsicht weitreichende Implikationen.

Ohne ausdrücklich die Gabe der Prophetie zu erwähnen, gibt das Dekret über den Ökumenismus der prophetischen Kritik an der Kirche von seiten der innerhalb oder außerhalb der Kirche Stehenden weiten Raum. Es macht darauf aufmerksam, wie dringlich es für Katholiken ist, «ehrlich und eifrig ihr Denken darauf zu richten, was in der eigenen katholischen Familie zu erneuern und zu tun ist» (Nr. 4). Kurz darauf (Nr. 6) erklärt es: «Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist.» Im folgenden Abschnitt (Nr. 7) enthält das Dekret ein demütiges Eingeständnis von Sünden gegen die Einheit. All dies steht in

auffälligem Gegensatz zu der früheren Tendenz von Katholiken, alle Wege ihrer Kirche zu rechtfertigen und die Erneuerung der Kirche als ein protestantisches Anliegen auf die Seite zu schieben.

Die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute handelt in echt prophetischem Geist von der Aufgabe, «nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten» (Nr. 4). In einem entscheidenden Satz geht die Konstitution dazu über, die Voraussetzungen der prophetischen Tätigkeit zu nennen, insbesondere das zweifache Vertrauen, daß die Kirche vom Geist Gottes geführt wird und daß Gott seine Präsenz und seine Pläne in Ereignissen der Gegenwart manifestiert (Nr. 11). Die Kirche anerkennt die Komplexität der heutigen Entwicklungen und gibt freimütig zu, daß sie nicht immer eine Lösung für besondere Probleme bereithält (Nr. 33), sondern daß sie «vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden bedarf» (Nr. 44). Nur mit der Hilfe aller, die über Einsicht und Verständnis verfügen, könne die Kirche mit Erfolg hoffen, «auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen» (ebd.).

Propheten in der Kirche von heute

Durch Dokumente, wie wir sie eben erwähnten, gab das Zweite Vatikanische Konzil zu verstehen, daß die Kirche der prophetischen Leitung bedarf. Das Verlangen geht nicht nach Ekstatikern, die in eine andere Welt entrissen sind, sondern nach Menschen, die fähig sind, Gottes Hand in der Geschichte unserer Zeit zu erkennen. Prophetie in diesem Sinn muß nach den Worten K. Rahners «gleichsam der auf unsere Zeit bezogene Imperativ jener allgemeinen Zukunfts- und Geschichtstheologie sein, die schon die Schrift uns gibt».[14] Die israelitischen Propheten der klassischen Periode sprachen auf diese Weise. Selbst in ihren Weissagungen beriefen sie sich nicht auf Hellseherei. «Die Inhalte dieser Vorhersagen sind stets auf die zeitgenössischen geschichtlichen Umstände bezogen und lassen sich als Ergebnis einer normalen Beobachtungsgabe erklären, die mit einer verstärkten Einsicht in die religiöse und sittliche Situation Israels verbunden ist.»[15] Der neuen und dringlichen Forderungen des Wortes Gottes bewußt, tadelten sie die Schwächen einer Religion, die in Gefahr des Formalismus und des Aberglaubens war. Sie forderten laut zu Umkehr und Besserung auf.

Das gegenwärtige Verlangen nach Propheten in der Kirche geht zum Teil auf die revolutionären Umbrüche in unserer Zeit zurück. Sofern die Kirche nicht zur Bedeutungslosigkeit herabsinken will, kann sie den Lauf der Weltgeschichte nicht länger unbeachtet lassen. Die sich rasch herausbildende Weltkultur unserer Tage stellt an die Kirche Fragen, für die keine fertigen Antworten bereitliegen. Die Christenheit muß die Zeichen der Zeit erforschen und ihre Lehre und Ziele im Hinblick auf die Welt von heute neu deuten. Diese Umstellung so vorzunehmen, daß dabei kein Substanzverlust entsteht, ist eine Aufgabe, die prophetischer Einsicht bedarf.

Kirchenmänner sind stets versucht, Prophetie zu unterdrücken, da diese ein störendes Element ist. Indem sie die feststehenden Ansichten der Menschen umstößt und ihre Selbstzufriedenheit zerstört, bedroht sie fortwährend die Einheit und Stabilität der institutionellen Kirche. Doch die Kirche bedarf der Prophetie. «Eine Kirche, in der die Propheten schweigen müssen, wird zu einer geistlosen Organisation herabsinken», und ihre Hirten werden zu bloßen Bürokraten werden.[16] In einer solchen Kirche werden die Menschen an den Ausdünstungen eines vermoderten Sacerdotalismus ersticken. Wie George Bernard Shaw einst erklärte, muß zwischen der königlichen, der priesterlichen und der prophetischen Gewalt eine fruchtbare Spannung erhalten bleiben. «Wir müssen die Spannung annehmen und sie edelmütig aufrechterhalten, ohne uns der Versuchung anheimfallen zu lassen, sie aufzuheben, indem wir den Faden durchbrennen.»[17]

Der hl. Paulus ermahnte seine Gemeinden, die Prophetie hochzuachten (1 Thess 5,20) und nach prophetischen Gaben zu trachten (1 Kor 14,1 u.39). Die Geschichte hat in der Folge bewiesen: Wenn die Propheten ihr Wort nicht innerhalb der Kirche ausrichten dürfen, stehen sie auf, um diese von außen her zu verurteilen. Deshalb tat das Zweite Vatikanum weise daran, die Kirche dem harten Wind der prophetischen Kritik aus ihren eigenen Reihen auszusetzen.

Der Priester bedarf des Propheten, aber auch umgekehrt der Prophet des Priesters. Eine Kirche, die nur von Propheten regiert würde, wäre nicht besser als eine Kirche ohne Propheten. Wenn die vorgeblichen Propheten uneins sind, müssen andere zwischen ihnen vermitteln. Wenn sie mehr fordern, als was sich praktisch verwirklichen läßt, wie dies Propheten gern tun, müssen andere die

Werte der Mäßigung, des Kompromisses und der Höflichkeit geltend machen.

Die beiden Gaben des Priestertums und der Prophetie sind einander keineswegs entgegengesetzt, sondern aufeinander angewiesen. Bisweilen sind sie sogar in der gleichen Person vereint. Mehrere der größten Propheten Israels – so auch Ezechiel – waren Priester. Christus selbst, der eschatologische Prophet par excellence, ist der ewige Hohepriester. Und in unserer Zeit war die echteste prophetische Gestalt in der Kirche, Johannes XXIII., ein Papst. Den prophetischen Priester quält manchmal ein schmerzlicher Konflikt zwischen der Treue zu der Institution, der er dient, und der Unzufriedenheit über deren gegenwärtigen Zustand. Ist dies aber nicht das unausweichliche Schicksal dessen, der ein Amt in der Kirche übernimmt, die an Pfingsten geboren wurde? Während er innerhalb des institutionellen Rahmens wirkt, dem er seine Botschaft und sein Forum verdankt, muß der Priester der Gebrechen und Grenzen der institutionellen Religion bewußt sein, sonst würde er zu einem bloßen Funktionär.

Wenn der Prophet und der Priester nicht ein und dieselbe Person sind, sollen sie wenigstens, wie Moses und Aaron, Brüder sein. Ihre Ziele sind ja schließlich die gleichen. Will der Prophet nicht die Grundlage seines eigenen Protestes untergraben, muß er in Solidarität zur Kirche stehen. Und sein Ziel muß letztlich konstruktiv sein. Da alle Geistesgaben verliehen sind, «um den Leib Christi aufzuerbauen» (Eph 4,11), müssen sowohl der Prophet wie der Priester «nach der geistigen Förderung der Kirche trachten» (1 Kor 14,12).

[1] Mystici Corporis Nr. 17: Acta Apost. Sedis (1943) 200.

[2] Zu den Propheten des Neuen Testaments vgl. G. Friedrich, Prophētēs (N. T.): Theol. Wörterb. z. N. T. VI, 829–863; P. Vielhauer, Propheten im Christentum (im N. T.): Rel. in Gesch. und Gegenw. ³V, 633f.

[3] Dial. Nr. 82, nach der Übers. in: Bibliothek der Kirchenväter 33 (München 1917) 135f.

[4] Zitiert in Eusebius, Hist. Eccl. V, 17,1: Bibliothek der Kirchenväter, Zweite Reihe, Bd. 1 (München 1932) 242f.

[5] Ebd. 17,4: aaO. 243.

[6] Adv. haer. III, 11, 9.

[7] Contra Celsum VII, 11: Patr. gr. 11, 1456–57.

[8] Summa theol. 2–2, q. 174, a. 6, ad 3.

[9] Vgl. S. Thomas, Comment. in Matth. XI, 1. Vgl. L. Volken, Die Offenbarungen in der Kirche (Innsbruck 1965) 218–223.

[10] Zu der Theologie der Geschichte, wie sie der hl. Thomas im Gegensatz zum hl. Bonaventura und andern Zeitgenossen vertrat, vgl. Y. Congar, Le sens de l'économie salutaire dans la ‹théologie› de S. Thomas d'Aquin: Glaube und Geschichte (Festgabe J. Lortz II) (Baden-Baden 1958) 73–122.

[11] Vgl. Y. Congar, Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise (Paris 1950); H. Küng, Konzil und Wiedervereinigung (Freiburg i. Br. ³1961) 104f.

[12] R. A. Knox, Enthusiasm, 590 (Deutsche Ausgabe: Christliches Schwärmertum (Köln 1957). Wie Knox aber ebenfalls betont, hatte auch der normative Protestantismus seine Konflikte mit den «Propheten von Zwickau» und dem radikalen Flügel der Reformation.

[13] Discourses to Mixed Congregations (London ⁷1886) 279.

[14] K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen (Quaestiones disputatae 4) (Freiburg i. Br. 1958) 106.

[15] J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel (Oxford 1962) 199.

[16] H. Küng, Die Kirche (Freiburg i. Br. 1967) 510.

[17] Saint Joan (New York 1924) Preface, IV.

Übersetzt von Dr. August Berz

AVERY DULLES

Geboren am 24. August 1918 in Auburn (USA), Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am Harvard und Woodstock College und an der Gregoriana, ist Bachelor of Arts, Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie (1960), seit 1960 Professor für Systematische Theologie am Woodstock College und seit 1966 Konsultor im Sekretariat für die Nicht-Gläubigen. Er veröffentlichte 1966: Apologetics and the Biblical Christ.

Arnold van Ruler

Gibt es eine Sukzession der Lehrer?

1. *Ursprüngliche Vielfalt im Dienst an der Wahrheit*

Im Neuen Testament fällt zweierlei auf: zunächst, daß über Lehre, Unterricht und Lehrer von Anfang an und in jedem Zusammenhang geredet wird; sodann, daß die Lehrer (*didaskaloi*) in einer so wichtigen Schriftstelle wie 1 Kor 12,28ff gemeinsam mit den Propheten unmittelbar nach den Aposteln genannt werden: weit vor den Episkopen und Presbytern, wie es scheint.

Übrigens zeigen die Lehrer im Neuen Testament und in der ersten christlichen Zeit eine bedeutende Variabilität und Mannigfaltigkeit. Die Forscher sind sich über eine Anzahl von Punkten nicht im klaren. Ich nenne die wichtigsten Probleme. Natürlich waren auch die Lehrer, wie alle in der Gemeinde, Pneumatiker. Aber waren sie auch Ekstatiker? Oder auch nur Enthusiasten? War das Lehren eine rein auf den Augenblick abgestellte charismatische Tätigkeit irgendeines Gemeindeglieds? Oder gab es auch schon bald fest angestellte Lehrer (die vielleicht aus den Presbytern genommen wurden)? Wanderten sie umher? Durchzogen

sie das Land von Ort zu Ort, oder waren sie an eine bestimmte Gemeinde gebunden? Sollten sie vor allem als Missionare unter den Heiden werbend tätig sein, oder sollten sie seelsorgerische Aufbauarbeit an den bestehenden Gemeinden leisten?

Auch über den Inhalt ihres Unterrichts ist man verschiedener Auffassung. Sprachen sie über das Alte Testament, ganz nach Art der Synagoge? Oder lasen sie das Alte Testament mit Augen, die der Heilige Geist neu erleuchtet hatte? Oder bemühten sie sich vor allem um den Nachweis aus dem Alten Testament, daß Jesus der Messias war? Oder hatten sie die Aufgabe, die gesamte apostolische Botschaft vom Alten Testament aus zu beleuchten? Oder gaben sie in ihrem Unterricht vor allem die Worte des Herrn weiter? Man kann auch an die ganze apostolische Gemeindeüberlieferung denken, die sich schon recht bald in festen Geschichten und Formen herauskristallisierte. Vielleicht schöpften sie dann und wann auch aus eigener, charismatisch empfangener Offenbarung und gaben ihre neuen Einsichten in die Wahrheit weiter. Oder beschäftigten sie sich mehr mit den sittlichen Forderungen, die aufgrund des Evangeliums und von der Kirchengemeinschaft an das Leben der Menschen gestellt werden mußten? Sie hatten zweifellos auch eine Aufgabe bei den liturgischen Zusammenkünften des Volkes (Apg 13, 1).

Muß man aus all diesen Möglichkeiten wählen? Können sie nicht nebeneinander bestehen? Hängen sie nicht auch miteinander zusammen? Gehen sie nicht sogar ineinander über?

Zweierlei steht jedenfalls fest. Zunächst, daß auch die Lehrer zum Aufbau der Gemeinde und des Ganzen da waren. Ferner, daß in der Christenheit von Anfang an die Wahrheit und die Kenntnis der Wahrheit betont wurden.

Letzteres ist von grundlegender Bedeutung. Man lebte von einer Botschaft, dem apostolischen Kerygma. Diese Botschaft bezog sich auf geschichtliche Ereignisse, also auf eine Wirklichkeit in der geschaffenen Welt. In ihr hatte sich das ganze Alte Testament erfüllt, nicht nur die Worte des Alten Testaments, auch die Wirklichkeit der Geschichte Israels. Jesus war eine historische Gestalt, seine Worte und Taten, sein Weg und sein Werk hatten entscheidende Heilsbedeutung. Sein Geist war kein Schwarmgeist, sondern er war in seinem ganzen Tun auf diese Wirklichkeit bezogen. Er war auch kein Wirrkopf, sondern er lehrte, in festen und klaren Urteilen und Formulierungen über diese Heilswirklichkeit zu reden: die Wahrheit dieser Wirklichkeit sollte ausgesprochen werden. Daran hing die Gesundheit des geistigen und geistlichen Lebens. Es durchzog sie strenge Zucht und Ordnung von Solidität, Verständlichkeit, Einfachheit, Schlichtheit und Nüchternheit. Das Wort der Wahrheit konnte mehr verkündigend, aber auch mehr erzählend, auslegend, anwendend, unterrichtend oder verteidigend sein. In all diesen Hinsichten war es auch weisend und aufbauend.

Im Laufe der Überlieferung sind viele Dinge dazugekommen und andere ausgefallen. In der alten Kirche, im späteren Mittelalter und in den Kirchen der Reformation kehrt der Lehrer wieder in der Gestalt des Predigers, des Dieners am Wort. Der Kern liegt dann nicht so sehr darin, daß «die Kirche» Dogmen formuliert und verkündigt und diese zum Glauben vorhält. In der Predigt geht es nicht allein um Wahrheit, sondern um die Heilswahrheit, die Erlösungsbotschaft für Sünder. Man kann sogar einen beträchtlichen Abstand aufweisen zwischen dem apostolischen Kerygma als historisch-prophetischer Botschaft einerseits, die sich auf das existentiale Heil bezieht, und dem kirchlichen Dogma anderseits, das eine Projektion dieser Botschaft und ihres Inhalts auf die Ebene des rationalen Denkens ist. Wenn man dann außerdem – wie es die Reformation getan hat – in der Predigt, und nicht in den Sakramenten, die einzige Form der apostolisch-amtlichen Gegenwärtigsetzung des Heils sucht, hat der Lehrer einerseits einen entscheidenden Charakter bekommen (in seinem Tun liegt die einzige Form der Heilsvermittlung!)

Aber im Prediger lebt nicht nur der Lehrer weiter, sondern auch der Prophet sowie der Episkopus oder der Presbyter, mit *einem* Wort: fast der ganze Apostel. Außerdem lebt der Lehrer nicht nur im Prediger weiter. Neben der Predigt stand seit alters die Katechese. Sie hatte stets einen doppelten Aspekt; zunächst überträgt sie die Lehre von der Heilswahrheit als geschichtlicher Wirklichkeit auf die Nachkommen: die Kinder, die von gläubigen Eltern geboren wurden und als ihr Same kraft des Bundes zur Kirche gehören; sodann an jene Außenstehenden, die aus unerforschlichen Gründen an der Lehre und Gemeinschaft der Kirche und am Evangelium des Christus interessiert sind und dazugehören möchten. Der Katechet hat im Laufe der Jahrhunderte viele Gestalten gehabt; aber in ihm lebt der Lehrer auf ganz eigene Weise weiter.

2. *Verschiedene Funktionen*

Durch einen ganz anderen Faktorenkomplex hat der Lehrer aber eine Modifizierung erfahren, die im

Neuen Testament erst teilweise und sehr im Keim vorhanden ist.

Zunächst gibt es in der Kirche immer die Möglichkeit der Ketzerei. Sie ist ein mißglücktes Denkexperiment. Ein Mensch, eine Schule, eine Strömung versucht die Wahrheit des Evangeliums (Wer ist Jesus? Was ist das Heil? usw.) von neuem zu durchdenken und auszusagen. Dafür gibt es allen Grund. Oder hat die Kirche diese Wahrheit je vollständig sowie ganz rein und klar aussprechen können? Aber mit diesem Experiment verfängt man sich im Gestrüpp. Man vernachlässigt wesentliche Dinge. Andere wesentliche Dinge übertreibt man. Der Lehrer wird zum Irrlehrer. Damit wird die Aufeinanderfolge, die kontinuierliche Sukzession der Lehrer jedenfalls unterbrochen. Andere Lehrer erstehen, die den Kampf gegen die Ketzerei aufnehmen. Schon dieser Kampf ist ein mächtiger Anreiz für den Lehrer, sich einen bedeutenden Schritt weiterzuentwickeln. Nach und nach sehen wir den Theologen erstehen.

Diese Entwicklung wird – das ist *der zweite Faktor* – stark durch die Tatsache gefördert, daß der Lehrer auch Verteidiger des Glaubens wird. Er legt Rechenschaft ab von der Hoffnung, die in ihm ist; besonders gegenüber den Außenstehenden, die den Inhalt seines Glaubens angreifen und verächtlich machen. Demgegenüber sucht er deutlich zu machen, daß es nicht so lächerlich ist, in christlichem Sinne zu glauben. Er fragt nach der Vernünftigkeit des Glaubens. Er benutzt die Waffen seiner Gegner, vor allem die Gesetze der Vernunft und die Tatsachen der Wirklichkeit. Er geht auch zum Angriff über und bekämpft die Ansichten seiner Gegner, ebenfalls mit deren eigenen Waffen. Kurz: Als Apologet fügt der Lehrer, der allmählich zum Theologen wird, der Offenbarung und dem Glauben die Vernunft und die Realität der Welt hinzu.

Der dritte Faktor ist von sublimerem Gehalt. Ich denke an die rechte und angemessene Berührung der denkenden Christenheit, die sich in den Lehrern konzentriert, mit anderen Religionen, mit der Philosophie, mit der ganzen Kultur in Wissenschaft und Kunst. Ist da nichts als Unwahrheit? Herrschen da nur die Dämonen? Oder sind da auch Elemente, die bejaht und angenommen oder wenigstens getauft und verchristlicht werden können? Muß der denkende Christ nicht auf die Kultur eingehen (wenn er auch nicht darin aufgehen kann)? Gibt es keine Möglichkeit zur Synthese? Gehört es nicht zur Katholizität der Kirche, daß sie eine solche Synthese anstrebt? Um so eher, wenn man den Staat ins Auge faßt? Ursprünglich mußte man das rechte Bekenntnis vor Pontius Pilatus ablegen, nicht ohne Gefahr für das eigene Leben. Das setzte voraus, daß man einigermaßen wußte, was Wahrheit, was die reine Lehre, was die rechte Formel ist. Dazu brauchte man die Lehrer. Später wandte sich Pontius Pilatus selbst dem rechten Bekenntnis zu. Die Kirche bekam damals eine ganz neue Stellung und Aufgabe in und gegenüber dem Staat. Als Hüterin des Evangeliums und des Gesetzes wurde sie das Quellgebiet, wo das Wasser der Wahrheit für den Staat (!) hervorsprudelte. Ohne die erwähnte Synthese von Evangelium und Kultur konnte sie diese Aufgabe unmöglich erfüllen.

Der vierte Faktor ist der wichtigste. Auch als gläubiger Christ bleibt der Mensch ein denkendes Wesen. Er will in die Wirklichkeit der Heilsgeheimnisse eindringen. Er will diese Geheimnisse in möglichst klare Formeln bringen. Außerdem will er diese Geheimnisse in Zusammenhang mit denen der eigenen menschlichen Existenz und des totalen Seins der geschaffenen Wirklichkeit bringen. Haben Paulus und Johannes davon schon geträumt? Oder waren sie einfach nur erfüllt von der unaussprechlichen Heilsgabe? Wie steht es in dieser Hinsicht mit den kleineren «Göttern» des Neuen Testaments, den Lehrern? Wir wissen es nicht. In der Bibel steht davon nicht viel zu lesen. Aber schon Origenes hat in großartiger Weise damit begonnen. Seitdem hat die Vision von einer allumfassenden Synthese mit der Vernunft die Kirche nicht mehr losgelassen. Für die Missionspredigt, die Verkündigung *extra muros ecclesiae*, ist diese tausendgestaltige Vision von unschätzbarer Bedeutung gewesen.

3. Lehrer, Reformator, Wissenschaftler

Die Reformation ist ein Zwischenfall in der Überlieferung der katholischen Kirche, der für den besprochenen Komplex wieder einen ganz anderen Akzent mitgebracht hat. Sie hat den Diener am Wort und die Verkündigung als *die* Heilsvermittlung ins Leben gerufen. Aber daran denke ich jetzt nicht. Sie selbst wurde ins Leben gerufen durch den *Reformator*. Luther und Calvin haben sich selbst und einander als Inhaber eines von Gott in ihnen erweckten, außerordentlichen Amtes erlebt, des Amtes des Reformators. Es steht dem Apostel ebenso nahe wie der Lehrer in 1 Kor 12, 28. Luther ist für Calvin ein *vir apostolicus*. Sich selbst erlebt Luther als «Doktor der Heiligen Schrift». Er wagt es sogar, von «meinem Dogma» zu sprechen (nämlich dem der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben).

Der *Lehrer* ist also auf einmal zum *Reformator* geworden: Reformator der Kirche! Reformator der christlichen Religion! Aufgrund der Heiligen Schrift! Notfalls gegen die Autorität der rechtmäßigen, amtlichen Leitung. Aber so, daß der prophetische Sauerteig der Heiligen Schrift die Tradition nicht zerbricht, sondern geradezu fortsetzt, wenn auch durch eine Stromschnelle hindurch. Der Lehrer wird dann, als Lehrer der Heiligen Schrift, auf eine ganz außerordentliche Weise Lehrer der Kirche: Mit der Schrift steht er sozusagen über der Kirche und weist ihr den Weg zurück zu den Quellen und nach vorn in eine neue Phase der Geschichte.

Aber das ist eine Ausnahme und ein Zwischenfall. Die Reformation ist nie der Ansicht gewesen, daß es in der Kirche von Reformatoren wimmeln solle. Der Diener des Wortes ist als «Hirt und Lehrer» wieder auf einer weit niedrigeren Ebene Lehrer in der Kirche. Das soll allerdings nicht leugnen, daß die Möglichkeit des Lehrers in der Gestalt des Reformators eine ungeheure Schwierigkeit in das Problem der Aufeinanderfolge der Lehrer hineinträgt; jedenfalls jene Schwierigkeit, daß diese Aufeinanderfolge unmöglich als rein logische Kontinuität gesehen werden kann. Diese ist ja mit Hinsicht auf die Lehrer nirgendwo zu finden. Man denke nur an die Wandlungen, durch die er hindurchging, als er Ketzerbekämpfer, Apologet, Kultursynthetiker und allumfassender strenger Denker wurde.

In der Neuzeit ist dazu noch eine ganz andere Komplikation aufgetreten. Seit ältester Zeit war es notwendig, die Diener der Kirche auszubilden und zu schulen. Die Geschichte dieses Vorgangs dürfen wir hier aus dem Spiel lassen. Die einzige Entwicklung, auf die wir in diesem Komplex hinweisen wollen, ist die, daß diese Ausbildung und Schulung ihrem Wesen nach in der Schule auskam, im Bereich der *Wissenschaft:* ziemlich eingeengt in der Form des Seminars, etwas freier in der Form der eigenen Universität, ganz (oder fast ganz) frei in der Form der staatlichen oder kommunalen Universität. Manche gehen heute so weit, daß sie die ganze theologische Wissenschaft und Fakultät in ihrer Besonderung aufheben und sie genauso wie die Kirche in das Incognito der Welt, in das Incognito der anderen Wissenschaften und Fakultäten eingehen lassen wollen. Dann wäre der «Lehrer» ganz verschwunden. Er wäre auch nicht mehr nötig: Man würde in diesem Zusammenhang das Christsein lediglich als eine – gänzlich unausdrückliche und anonyme – Existenzweise auffassen.

Aber vorläufig werden wir den Hochschullehrer in der Theologie wohl noch behalten. Mit ihm bleibt auch der Theologe als solcher im Spiel. Es besteht sogar eine starke Neigung, ihm eben *als* Theologen in der Gesellschaft eine Aufgabe zuzuerkennen, mit anderen Worten: ihn nicht zu einem Amtsträger in der Kirche zu machen.

Inzwischen hat der wissenschaftliche Theologe als Variante des Lehrers schon genug Probleme mit sich gebracht. Ist Theologie noch als echte, freie Wissenschaft möglich? Gähnt nicht eine Kluft zwischen der historisch-kritischen Methode der Wissenschaft und der systematischen dogmatischen Theologie? Ist die allseitige Problematisierung durch das Denken nicht bezeichnend für die Wissenschaft, und wie verträgt sich das mit der Sicherheit des Glaubens, in der doch gerade der ursprüngliche Lehrer wurzelte? Kann die Kirche je ganz von jeder kirchlichen und konfessionellen Bindung einer theologischen Fakultät absehen? Ist eine solche Bindung übrigens nicht nur ein Sichtbarmachen dessen, was verborgen immer gegenwärtig ist; und ist eine solche Bindung nicht die Bedingung für eine des Menschen würdige Behandlung der Sache?

Die Frage, ob der Theologe als solcher und vor allem der Theologieprofessor ein eigengeartetes Amt in der Kirche hat, ist im Lauf der Jahrhunderte viel durchdacht worden; aber ohne rechtes Ergebnis. Man muß dabei übrigens auch die Frage im Auge behalten, ob es irgendein Amt gibt, das rein kirchliches Amt ist. Sind nicht alle Ämter, gemeinsam mit dem Apostelamt und aufgrund des Apostelamtes, primär Ämter im Reiche Gottes? Kann man nicht – wie es seit Konstantin dem Großen geschehen ist – sogar die Obrigkeit in der apostolischen Sukzession stehen sehen? Hat der Theologieprofessor nicht genug an einer amtlichen Stellung im kulturellen Aufgabenbereich?

Die Trennung von den Laien braucht denn auch nicht so groß zu sein. In gewissem Sinne sind alle Gläubigen Theologen. Die theologische Wissenschaft ist demnach auch die demokratischste und populärste aller Wissenschaften. Was ist das *agens* der Lehrentwicklung in der Tradition der Kirche? Die Heilige Schrift? Der *Logos incarnatus?* Oder die vom Geist erleuchtete christliche Vernunft des Gottesvolkes? Als Theologe steht der Lehrer jedenfalls ganz mitten in der Gemeinde, als Prediger steht er ihr gegenüber.

Das macht uns wieder auf ein anderes Problem aufmerksam. Wie groß ist der Abstand zwischen dem Evangelium als Botschaft an verlorene Men-

schenkinder, welche in der Predigt auf sie zukommt, und dem Dogma oder dem Bekenntnis, in dem man gläubig auf diese Botschaft antwortet oder sie denkend mit dem Licht der Vernunft durchdringt? Und wie groß ist der Abstand zwischen dem Dogma bzw. dem Glaubensbekenntnis und den tausend Theologumena, in denen man wie im Spiel auf alle nur möglichen Fragen eingeht, sicherlich auch mit Ernst neue Formulierungen der Dogmen vorbereitet, und auch mit Ernst durch Apologie und Synthese zu einer Philosophie der Offenbarung zu kommen trachtet, aber sich doch vor allem am hohen Spiel des Denkens vergnügt? Der Lehrer, der durch und durch Theologe geworden ist, findet seinen Stoff doch vor allem in diesen Theologumena, besonders in unserer Zeit, wo über allerlei neue Dinge problematisiert wird, wie z. B., daß Gott tot sei.

Bei all dem bleibt die Frage: Gibt es Nachfolge, Kontinuität, Sukzession der Lehrer? Es gibt, meine ich, keinen systematischen Theologen, der nicht begreift, daß die Tradition des theologischen Denkens aller Jahrhunderte das einzige Wasser ist, in dem er als Fisch schwimmen kann. Isolierte systematische Theologie, ohne die Geschichte der Theologie (und des Dogmas), ist ein – oft wunderlich zappelnder – Fisch auf dem Trockenen. Jeder gute Lehrer in der Christenheit erfährt seine tiefe geistige Verbundenheit mit all seinen Vorgängern. Aber von welcher Art und Struktur ist diese Kontinuität? Gibt es in ihr keine Sprünge? Zeigt sie keine Gegensätze und Widersprüche? Kann man alles, was die Lehrer bis dahin gedacht und gesagt haben, zur Synthese bringen? Oder muß man auswählen? Wenn man die Tradition und ihre Kontinuität als Gabe und Werk des Heiligen Geistes versteht, verträgt sie viel mehr Sprünge und Widersprüche, als wenn man sie lediglich als Entfaltung des *Logos incarnatus* versteht. Die Kontinuität bleibt Kontinuität, zeigt aber eine enorme Elastizität. Der Geist schreitet sogar durch Widersprüche hindurch. So sucht er die Wahrheit, die von eschatologischer Art ist. So führt er auch in alle Wahrheit ein. Darum braucht jeder Lehrer alle vorausgehenden Lehrer und kann er sie auch voll und ganz nutzen. Vom *Logos* (*incarnatus*) her denkend könnte und dürfte man das alles so nicht sagen; der pflegt gemäß seiner Art ganz anders zu Werke zu gehen, auch hinsichtlich der Kontinuität.

Ist diese Aufeinanderfolge der Lehrer auch eine apostolische Sukzession? Wir sahen den Lehrer bereits von Anfang an vor dem Hintergrund der Apostel stehen, eher als die Episkopen und Presbyter. Nebenbei sahen wir die Apostel eher im Reich als in der Kirche stehen. Muß man bei Verarbeitung dieser zwei Tatsachen nicht geradezu von einer apostolischen Sukzession sprechen, die nicht nur über die Bischöfe oder die amtlichen Versammlungen der Kirche verläuft, sondern auch über die Lehrer? Zwar ist dabei zu bedenken, daß man durch eine Menge von Modifikationen hindurch muß, bevor man vom Apostel her beim theologischen Hochschullehrer angekommen ist. Aber etwas von der Autorität der Apostel ist ohne Zweifel auch dem theologischen Wissenschaftler eigen. Auch er sucht und findet schließlich die Wahrheit, die in Christus ist.

Aber es bleibt das große Problem: Wo liegt das endgültige Beschlußrecht, die Entscheidungsgewalt? Wer setzt die Lehre (der Kirche) fest? Wer übt die Lehrzucht aus? Sollen neue Dogmen fixiert werden? In welchem Sinn gelten die Dogmen der Tradition? Eines steht m. E. unwiderruflich fest: Im christlichen Glauben geht es nicht ohne Lehre, ohne Bekenntnis und Dogma. Dafür ist er viel zu sehr auf (geschichtliche) Wirklichkeit und (aussprechbare) Wahrheit gerichtet. Selbst wenn man das Christsein und das Kirchesein lediglich in einer bestimmten Weise von Sein und Handeln in der Welt sucht, geht es dabei doch um die wahre und reine Weise des Daseins und Handelns – die Orthopraxie. Man braucht dazu mindestens die ethische Lehre. Aber sich darauf zu beschränken, ist für den Christen unmöglich. Das wäre zu bürgerlich. Die soteriologischen und die ontologischen Fragen bleiben im Christentum virulent. Mit ihnen garantiert es für die höchsten Werte der Humanität und der Kultur: Es geht nicht nur um Güte und Schönheit, es geht ebensosehr um Wahrheit und um das Heil.

Aber wer entscheidet letzten Endes in diesen Fragen? Die Lehrer in ihrer apostolischen Sukzession? Der Lehrer hat sich zum Theologen entwickelt. In der Theologie, vornehmlich in der Theologie als Wissenschaft, verbirgt sich für die Kirche eine enorm große Gefahr. Sie kann die Kirche tyrannisieren, bis auf den Tod. Darum ist es im ganzen kein so glücklicher Zustand, wenn alle Amtsträger der Kirche wissenschaftliche Theologen oder auch nur wissenschaftlich-theologisch gebildete Menschen sind. Der Lehrer verdrängt dann, weit über das Verhältnismaß hinaus, die anderen apostolischen Ämter in der Kirche. Das presbyterial-synodale System der Kirchenregierung hat deshalb auf glückliche Weise neben die theologisch gebildeten Diener des Wortes Älteste

und Diakonen gesetzt, die in theologischer Beziehung Laien, aber in kirchlicher Hinsicht vollwertige Amtsträger sind. Die Entscheidungsgewalt liegt in diesem System bei den amtlichen Versammlungen, in denen die drei Ämter zur Regierung der Kirche (durch Christus) zusammenkommen.

Man muß dabei auch bedenken, daß die Lehre – nicht nur die ethische, sondern auch die soteriologische und die ontologische Lehre – christlich und kirchlich genommen wesentlich in die Wirklichkeit des gelebten Lebens und das historische Heil eingebettet liegt. Das Mystische und das Liturgische, das Sakramentale und das Soziale (Gesellschaftliche), das Prophetische (Predigt, Verkündigung) und das Gemeinsame (die *koinonia*), die *unio mystica cum Christo* und die *inhabitatio Spiritus Sancti*, das Leben des Glaubens und der Liebe machen das Wesen der Kirche aus. Die Lehre ist – so gesehen – kaum mehr als eine intellektuelle Kräuselung auf diesem Seespiegel der Wirklichkeit. Bei der Entwicklung und der Aufrechterhaltung der Lehre können die Lehrer, vornehmlich als Theologen, nicht mehr als Hand- und Spanndienste tun. Die Entscheidung wird bei denen liegen müssen, die *ex officio* das Wissen oder Bewußtsein vom Pleroma der Wirklichkeit der Kirche haben.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ARNOLD VAN RULER

Geboren am 10. Dezember 1908 in Apeldoorn (Niederlande), Mitglied der Niederländischen Reformierten Kirche, Synodale, ist Doktor der Theologie und Professor für biblische Theologie, christliche Ethik und Geschichte der Niederländischen Reformierten Kirchen an der Universität Utrecht. Er veröffentlichte u. a. Die christliche Kirche und das Alte Testament (München 1955).

Bernard Dupuy

Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe?

Muß man im Anschluß an das Tridentinum, das Erste und das Zweite Vatikanum annehmen, daß es zwischen Episkopat und Presbyterat einen dogmatischen Unterschied gibt? Manche sind unter dem Eindruck des Zeugnisses der Tradition vom 2. Jahrhundert an und durch die jüngste Neubestätigung des sakramentalen Charakters des Episkopates geneigt, dies anzunehmen. Doch keine von den Konzilserklärungen, auf die man sich dafür berufen könnte, besitzt einen dogmatischen Charakter. Betrachten wir sie genauer; es ist von großer Wichtigkeit.

1. Konzilsdokumente

Welche Bedeutung und welches Gewicht besitzt das Dekret des Konzils von Trient? Dieses Konzil erinnert in den Canones 6 und 7 des Dekretes De sacramento ordinis (23. Session, 15. Juli 1563) an die Existenz von «ordines», aus denen sich das kirchliche Amt aufbaut:

Can. 6: «Wer sagt, es gebe in der katholischen Kirche keine heilige Rangordnung, die nach göttlicher Anordnung eingeführt, aus Bischöfen, Priestern und Dienern besteht, der sei ausgeschlossen...»

Can. 7: «Wer sagt, die Bischöfe seien den Priestern nicht vorgesetzt oder sie hätten nicht die Vollmacht zu firmen und zu weihen, oder die Vollmacht, die sie hätten, sei ihnen mit den Priestern gemeinsam; oder die Weihen, die sie ohne Zustimmung oder Berufung durch das Volk oder eine weltliche Macht erteilten, seien ungültig (irritos); oder solche, die nicht von kirchlicher und rechtlicher Vollmacht geweiht oder beauftragt sind, sondern anderswoher kommen, seien rechtmäßige Diener des Wortes und der Sakramente, der sei ausgeschlossen.»[1]

Damit hat das Konzil von Trient die Überordnung der Bischöfe über die Priester im Bereich der Weihegewalt bestätigt, und wir haben hier die entschiedensten Texte, die sich zugunsten einer dogmatischen Unterscheidung anführen lassen. Doch muß man sich gleich fragen, ob das Konzil von Trient die spezielle Frage entscheiden wollte, die wir uns heute stellen, nämlich die Frage nach einer in der Offenbarung begründeten und für die gesamte Lebensdauer der Kirche festgesetzten Unterscheidung, und ob es dogmatisch die Aufteilung der Amtsaufgaben in der Weise festlegen

wollte, wie wir sie heute kennen. A. Duval hat eindeutig nachgewiesen,[2] daß die Väter von Trient diese Absicht nicht hatten. Sie wollten offenbar nur die Existenz verschiedener Grade (ordines) innerhalb des kirchlichen Amtes bestätigen. Das Kapitel IV ist in dieser Hinsicht vollkommen klar: Das kirchliche Amt gründet sich nicht auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen und läßt sich nicht auf dieses zurückführen; nicht alle Christen besitzen in gleicher Weise und unterschiedslos (promiscue) dieselben geistlichen Vollmachten. Es gibt in der Kirche verschiedene Charismen und Funktionen aufgrund einer von den Aposteln stammenden Anordnung. Im übrigen versehen die Bischöfe gewisse sakramentale Funktionen, welche die Priester nicht versehen können. Das ist die klare und deutliche Lehre des Konzils. Das Dekret des Konzils von Trient steht also wohl in einer Beziehung zu der weiter gefaßten Frage, die wir uns heute stellen, antwortet aber nur auf die konkreteren Fragen der damaligen Konzilsväter in der Situation der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts. Man könnte nur dann mehr von ihm verlangen, wenn es Bischofsamt und Priesteramt definiert hätte. Doch das hat es nicht getan.

Das Erste Vatikanische Konzil wollte diese Frage im Rahmen des Schemas De Ecclesia behandeln. Kleutgen, der Verfasser des Textentwurfes, wollte ein wenig weiter gehen als das Konzil von Trient und erklären, die Bischöfe seien den Priestern übergeordnet tam ordine quam jurisdictione (sowohl in der Weihe – als in der Jurisdiktionsgewalt).[3] Wäre dieser Text angenommen worden, so hätte das Neue des Ersten Vatikanums dem Tridentinum gegenüber in der Behauptung bestanden, die Überordnung der Bischöfe über die Priester sei göttlichen Rechtes.[4] Kleutgen erklärt aber – und das sollte man nicht übersehen –, obwohl er in seiner Formulierung der jurisdiktionellen Überordnung der Bischöfe über die Priester so weit geht, wie er es tut, er wolle damit nichts über das Wesen der bischöflichen Jurisdiktion sagen, und er läßt vor allem die auf dem Konzil von Trient diskutierte Frage über den Ursprung dieser Jurisdiktion offen. Damit ist klar, daß auch dieser Entwurf keineswegs eine dogmatische Antwort auf das Problem des Unterschiedes zwischen Bischof- und Priesterrang gibt.

Dagegen hat aber zweifellos das Zweite Vatikanum einen neuen Standpunkt zu der von uns gestellten Frage eingenommen. Es hat sich zur Frage des Aufbaues der Kirche im allgemeinen und zur Frage des Priestertums im besonderen stärker auf das Neue Testament und die alte Tradition berufen als auf Konzilstexte der letzten Jahrhunderte.[5] Man braucht zum Beispiel nur seine Aussagen über die Kirche als Gottesvolk, das Priestertum der Gläubigen, den charismatischen Aspekt der Kirche, die Kirche als Gemeinschaft der Ortskirchen, das Verständnis des Amtes als Dienst zu betrachten. Während das Konzil von Trient im wesentlichen von der Hierarchie spricht und die Errichtung des dreifachen Amtes – Bischöfe, Priester, Diakone – eng mit der göttlichen Einsetzung verknüpft, erklärt das Zweite Vatikanum, ohne damit irgend etwas von dem vom Tridentinum Gesagten zu leugnen (es verweist sogar ausdrücklich auf den Text von Trient), aber mit größerer Zurückhaltung: «Das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt (wird) in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen.»[6] Kurzum: Trient bringt eine einfache Behauptung, die sich auf die Tradition gründet; das Zweite Vatikanum widmet darüber hinaus den historischen Gegebenheiten und der ökumenischen Situation eine größere Aufmerksamkeit. Die Aussagen von Trient rufen gleichsam etwas Bekanntes in Erinnerung; die des Zweiten Vatikanums dagegen wollten stärker den Zusammenhang berücksichtigen, wie es mehrere von der theologischen Kommission dem Text beigefügte Anmerkungen erkennen lassen. Wir werden noch auf sie zurückkommen. Für den Augenblick mag es genügen festzuhalten, daß die Verlautbarungen des Zweiten Vatikanums, mögen sie auch nicht so gebieterisch in der Form sein wie die Canones von Trient, doch eine größere dogmatische Tragweite besitzen, da sie die ekklesiale Institution in ihrer Kontinuität von den Anfängen an betrachten und die gegenwärtige Situation der Kirche in der Welt ins Auge fassen.

2. Die Theologie des Mittelalters

Die Forschungen zur Geschichte der Lehre und des kanonischen Rechtes haben gezeigt, wie weit auf katholischer Seite die Theologie des Priestertums von den Grundsätzen und Standpunkten des Mittelalters her bestimmt war. Die Theologen der Frühscholastik und die Kanonisten sind Erben zweier Strömungen, die sie miteinander in Einklang zu bringen suchten, die aber auch Gratian nicht vollkommen harmonisieren konnte:

a) eine Lehrströmung, die an den hl. Hieronymus,[7] den Ambrosiaster und Pelagius anknüpft und durch Isidor von Sevilla und Gratian Eingang

in das theologische Denken des Mittelalters gefunden hat. Diese Strömung betont die Gleichheit der Bischöfe und Priester in dem einen Priestertum. Sie vertritt den Standpunkt, die Unterscheidung zwischen Bischof und Priester sei erst später eingeführt worden und rein kirchenrechtlicher Natur. Wenn es gewisse Vollmachten gebe, die dem Bischof «vorbehalten» seien, dann nur weil und insofern sie beim einfachen Priester «ruhten» oder «gebunden» blieben.

b) Eine zweite Strömung, diesmal vertreten von Kanonisten, begegnet uns beim Pseudo-Isidor und in den Dekretalen. Hier ist behauptet, die Unterscheidung zwischen Priestern des ersten und des zweiten Ranges sei göttlichen Ursprunges[8] und gehe zurück auf den Unterschied zwischen den Institutionen der zwölf Apostel auf der einen und der 72 Jünger auf der anderen Seite.

Im 11. und 12. Jahrhundert haben Theologen und Kanonisten versucht, den Widerspruch in den ihnen vorliegenden, überlieferten Texten zu überwinden – und zwar sowohl mit Hilfe der Theorie des Dionysius von der Hierarchie als auch unter Heranziehung ihrer kanonistischen Konzeptionen. Dadurch ist im 11. Jahrhundert die Unterscheidung zwischen ordo und officium (oder potestas) aufgekommen und ein wenig später die zwischen ordo und jurisdictio.[9]

Man hat also tatsächlich während dieser ganzen Periode der Kirche eine einzige Frage gestellt: die nach *dem* priesterlichen Dienstamt. Man ist ausgegangen von dem Grundsatz, daß es nur ein einziges Dienstamt göttlicher Einsetzung gibt, das sich nachträglich in seiner Ausübung differenziert habe. Da die Eucharistie der Höhepunkt in der Ausübung dieses Dienstamtes war, wurde die ganze Theologie des Ordo von der eucharistischen Feier aus aufgebaut. Doch damit wurde es schwierig, dem Episkopat und Diakonat ihren genauen Platz zuzuweisen, so daß man schließlich vergaß, daß der erstere ein Sakrament war und daß die spezifische Besonderheit des zweiten sich nach und nach verwischte. Heute ist man sich bewußt geworden, daß es notwendig ist, die Fülle des Ordo wiederzufinden – daher die erneuerte Aufmerksamkeit für den Diakonat und den Episkopat. Doch läuft man Gefahr, in diesen beiden nur eine Aufgliederung des einzigen Dienstamtes des Priestertums zu erblicken, wenn man nicht zunächst von der Schrift und dem Leben der Kirche ausgehend die Realität der Dienstämter in der Kirche beachtet. Das moderne Wort Dienst, Dienstamt (ministère, ministry, ministerio) hat hier einen weiteren Sinn als das klassische ministerium, (priesterliches) Amt.

Wenn wir das Problem, das uns bewegt, lösen wollen, müssen wir daher unbedingt über die Unterscheidung zwischen Weihe und Jurisdiktion hinausgehen. Manche sagen heute noch, der Unterschied zwischen Bischof und Priester bestehe nur im Bereich der Jurisdiktion. Andere möchten ihn auf göttliche Einsetzung zurückführen und damit einen vollkommenen Unterschied in der Weihe begründen. Keine dieser beiden Auffassungen scheint uns vollkommen der Wirklichkeit gerecht zu werden. Sie berücksichtigen beide nicht genügend die Geschichte, vor allem nicht die Geschichte der Ur- und Frühkirche, das heißt die Geschichte, die das Erwachen des ökumenischen Bewußtseins uns plötzlich ganz naherückt. Es gilt also hier wie in anderen Dingen, zu den Quellen zurückzugehen.

3. Die Lehre vom Dienstamt im Neuen Testament

Im Licht des erneuerten Interesses für die Bibel und im Zusammenhang mit der modernen ökumenischen Bewegung weiß man heute, daß man, um das Wesen des Dienstamtes in der Kirche zu studieren, vom Dienstamte Christi ausgehen und sich nach der Beziehung zwischen den kirchlichen Dienstämtern und dem Dienstamt Christi fragen muß.[10] Jesus Christus hat den Seinen versprochen, er werde, wenn er von ihnen gegangen sei, ihnen ebenso aktiv gegenwärtig sein wie in den Jahren seiner irdischen Sendung. Seine während der Erfüllung seines eigenen Dienstamtes ausgesprochenen Worte: «Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf und den, der mich gesandt hat» (Mt 10,40); «Wer euch hört, hört mich» (Lk 10,16) sind wieder aufgegriffen in dem Herrenwort: «Ich bin bei euch bis zur Vollendung der Zeiten.» So gesehen sind die Jünger Christi in unseren Tagen lebendiges Zeugnis seiner Gegenwart. Sie sind seine Repräsentanten, seine Stellvertreter. (Das anerkennt auch K. Barth, wenn er schreibt: «Man müßte schon den Christus praesens leugnen, wenn man den vicarius Christi grundsätzlich leugnen wollte.»[11])

Es gibt eine aktive, sakramentale Gegenwart Christi in der Kirche, die sich in der Lebensgemeinschaft Christi mit seinen Aposteln ausgedrückt hat. Diese Lebensgemeinschaft wurde während seines irdischen Lebens eingeleitet und beim Pascha Christi im Glaubensbekenntnis der Apostel und im letzten Abendmahl besiegelt. Sie tut sich kund durch die Geistsendung, die Charismen und die Tatsache, daß die Jünger nach Aussage des

Neuen Testamentes mit einer gewissen Vollmacht ausgerüstet sind: «Was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein» (Mt 18, 18). Noch ehe man in dieser Formel (und in anderen ähnlich lautenden) die Übertragung dieser oder jener «jurisdiktionellen» Vollmacht erblickt, muß man darin die sehr allgemeine Bestätigung eines Auftrages zur Leitung der Gemeinde und zum Wachen über sie erblicken, das heißt eines Dienstamtes, das im Namen Christi ausgeübt wird. Dieses im Namen Christi ausgeübte Amt ist eine Kundgebung seiner Gegenwart in seiner Kirche. Das ist die Grundlage der neutestamentlichen Lehre über das kirchliche Amt.

Die Pastoralbriefe gehen weiter. Als Zeugnisse einer späteren Epoche im Leben der christlichen Gemeinde geben sie die Bestätigung für eine Sukzession in dem im Namen Christi ausgeübten Amt. Das Wort Sukzession (*διδαοχή*, successio) steht nicht im Neuen Testament, wohl aber die Idee, daß die Lehre durch eine Kontinuität der Zeugen weitergegeben und getreulich bewahrt wird (2 Tim 2,2). Das ist sogar eine der charakteristischen Eigenarten der Pastoralbriefe, wie die protestantischen Exegeten feststellen, die darin eine Abweichung von der ursprünglichen Lehrrichtung und Anzeichen für das Entstehen eines Frühkatholizismus erblicken. Nach den Pastoralbriefen ist die getreuliche Weitergabe des Glaubens durch die «Regel einer Sukzession» der zur Verkündigung des Evangeliums gesandten Zeugen sichergestellt. Es gibt indessen nichts, was die Behauptung gestattete, in den Pastoralbriefen seien Anzeichen dafür vorhanden, daß diese Zeugen durch eine Weihe oder Ordinierung den Auftrag erhalten, ihr Amt so zu verwalten, wie es die Apostel ausübten. Man kann es natürlich vermuten, doch muß festgestellt werden, daß weder Christus noch die Apostel ausdrücklich und ein für allemal die Formen, die Struktur und die Grenzen des Dienstamtes festgelegt haben. Das Neue Testament liefert keine «Regel» für das Dienstamt, die auf eine genaue institutionelle Bestimmung gegründet wäre.

So gelangt man zu dem Schluß, der sich in der ökumenischen Diskussion heute immer mehr durchsetzt, daß das kirchliche Amt durch die Aussagen des Neuen Testamentes nicht vollkommen bestimmt ist. Das Neue Testament bezeugt uns verschiedene Ämter. Doch von *dem* Amt sprechen kann man nur, wenn man sich dabei auf die Tradition beruft. Selbst für einen protestantischen Theologen ist die Frage nach dem kirchlichen Amt keine rein biblische Frage, denn es läßt sich nicht leugnen: Wenn auch alle christlichen Bekenntnisse und Gemeinschaften sich in diesem Punkt auf die Schrift berufen, so hängen ihre Vorstellungen vom kirchlichen Amt ebensogut von historischen Faktoren und von ihren bekenntnisbedingten Sonderideen ab. Zwar können alle durchaus den Anspruch erheben, das «eigentliche» Amt zu haben. Doch keine von ihnen kann den Anspruch erheben, in ihrem Bereich werde dieses Amt in der absolut «schriftgemäßen» Form ausgeübt, denn die Berufung auf die Schrift allein reicht nicht aus, um in endgültiger, verbindlicher Form eine eindeutige Regel für das kirchliche Amt festzusetzen.[12]

Man muß also – das ist eine wesentliche Voraussetzung – über die scriptura sola hinausgehen, wenn man die ökumenische Diskussion über die Lehre vom Kirchenamt weiter vorantreiben will. Man kann hier nur weiterkommen, wenn man offen zugibt, daß das Kirchenamt zugleich von der Schrift und der Tradition abhängt. Der Fortschritt in der Diskussion über das Amt hängt also von einem Fortschritt in der hermeneutischen Frage ab. Man muß also aufhören, vom einfach biblischen Standpunkt aus nach einer Regel für das Amt zu suchen, wie man es oft, nur von den Pastoralbriefen ausgehend, getan hat. In Wirklichkeit darf die konkrete Regel für das kirchliche Amt nicht nur auf der Grundlage des, materiell verstanden, vollständigen Schriftenkanons gesucht werden, sondern unter Bezugnahme auf den Mittelpunkt der Schrift: unter Bezugnahme auf das Dienstamt Christi als Fundament und Vorbild jeden Dienstamtes. Vom hermeneutischen Standpunkt aus wirft aber die Frage nach dem Mittelpunkt der Schrift bekanntlich gleich die Frage nach der Tradition mit auf. Denn wie das Dienstamt zu verstehen ist, erklärt die Kirche. Und die von ihr gegebene «Regel» ist ebenso nachapostolisch wie apostolisch bestimmt.

Dogmatisch gesehen läßt sich die Bestimmung des Amtes mit der Festsetzung des Kanons vergleichen – eine Tatsache, die man bereits mehrfach bemerkt hat.[13] Folglich aber können wir für das Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat keine Fundierung in ausdrücklichen Worten des Herrn suchen. Wir müssen vielmehr an Hand der Entwicklung, aus der sich die historischen Formen des kirchlichen Amtes ergeben haben, festzustellen suchen, ob der Bischof und Priester ihre wesentliche Funktion dem Evangelium gegenüber erfüllen, die von Christus seinen Aposteln zugewiesen war.

4. Dogmatische Bedeutung der Dreiheit: Episkopat – Presbyterat – Diakonat

Die Struktur des Kirchenamtes – namentlich im Hinblick auf seine Dreigliederung in Episkopat, Presbyterat, Diakonat – kann also mit demselben Recht wie die Festsetzung des Schriftkanons und die Siebenzahl der Sakramente als Resultat der Entwicklung innerhalb der Kirche betrachtet werden. Diese sich in der Praxis entwickelnde Grundstruktur kann durchaus erst in der Übergangsperiode von der Kirche der Apostelzeit zur Kirche des 2. Jahrhunderts theologisch formuliert und erlebt worden sein. Für das katholische Institutionsverständnis wird sie dennoch immer den Charakter einer rechtlichen Gegebenheit behalten. Demnach muß es als Dienstämter der Kirche immer «Diakone», ein Dienstamt der «Ältesten» und ein Aufseheramt geben. Die konkreten Formen aber, die diese Wesensstruktur angenommen hat, können sich – das wird man anerkennen – im Laufe der Zeit zutiefst wandeln. Und sie haben sich tatsächlich gewandelt. Ja sie müssen sich auch wandeln aufgrund ihrer historischen Natur und der für das historische Dienstamt bestehenden Verpflichtung, sich unaufhörlich ihrem Vorbild, dem von Christus seinen Aposteln übertragenen Dienstamt, neu anzupassen. Wiederholen wir: Es gibt für das Amt keine vom Neuen Testament gegebene Normalstruktur, die für die gesamte Lebensdauer der Kirche festgelegt wäre und der alle christlichen Gemeinschaften sich jetzt schon anzugleichen hätten. Denn das eine Dienstamt, das wir kennen und das uns durch die Tradition überkommen ist, ist bereits Ergebnis einer Entwicklung. Die katholische Kirche ist die von Jesus Christus gewollte historische Kirche, doch nicht in dem Sinne, daß ihr gegenwärtiges Dienstamt die einzige historische Form des von Jesus Christus gewollten Amtes wäre. Das kirchliche Amt in der katholischen Kirche ist zwar Zeuge einer wesentlichen Gegebenheit: der Dreiheit Episkopat, Presbyterat, Diakonat (die vom Konzil von Trient festgehalten und vom Zweiten Vatikanum erneuert ist),[14] aber ihre gegenwärtige Form ist nicht – weder theologisch noch praktisch gesehen – notwendig mit dieser wesentlichen Gegebenheit selbst identisch.

Der Form des Verhältnisses Bischof – Priester, die wir kennen, sind andere Formen desselben Verhältnisses vorangegangen. Man meint heute, der Episkopat stamme von den griechischen und der Presbyterat von den jüdischen Gemeinden. Doch scheint es, als zeugten bereits die Pastoralbriefe von einem Amt von Presbyter-Episkopen als Vorstufe zu einer Vereinheitlichung.[15] Nachdem sich der monarchische Episkopat bald darauf fast überall durchgesetzt hatte, kann man Ende des 2. Jahrhunderts bei dem hl. Irenäus und in der Apostolischen Tradition feststellen, daß der monarchische Bischof als Erbe der Apostelfunktionen und Hüter der Tradition betrachtet wird, während die ebenfalls noch vorhandenen Presbyter nicht diese eigentümliche Funktion des Apostelnachfolgers haben. In Afrika wird nach Aussage Tertullians und Cyprians allein der Bischof sacerdos genannt und feiert die Eucharistie. Die Presbyter, die zu dieser Zeit scheinbar nur noch eine pastorale Führungsfunktion haben, treten offenbar nicht mehr als Vorsitzende der eucharistischen Versammlung auf. Doch im 4. Jahrhundert, nach dem Konzil von Nizäa, beobachtet man eine Art Umkehrung dieser Situation: Die Presbyter vervielfachen in seinem Sprengel die Funktion des Bischofs als Zelebrant der Eucharistie und sind wieder sacerdotes. Der Bischof wird zum Haupt des Presbyteriums und zum Hirten eines ganzen Bezirkes. Damit haben wir bereits den «Bischof» für einen kleineren oder größeren Bereich wie heute. Man kann daraus schließen, daß der Prozeß der Differenzierung von Bischofs- und Priesteramt in unterschiedlicher Form und progressiv verlief. In Antiochien war die Besonderheit des episkopalen Amtes bereits Ende des 1. Jahrhunderts herausgebildet, wurde aber erst im 2. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit den Gnostikern definitiv anerkannt und blieb von da an anerkannt, wenn man einmal von einer späteren presbyterianischen Krise (Aerius) absieht.

Unter diesen Umständen versteht man, daß das Zweite Vatikanum unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung und noch mehr der ökumenischen Erfordernisse davon absehen wollte, eine partikuläre Strukturform zu dogmatisieren. Nachdem es erklärt hatte, der monarchische Episkopat sei der «Gipfel des Dienstamtes», lehnte das Konzil vor allem ab, dogmatisch festzulegen, daß einzig und ausschließlich Bischöfe Priester zu Mitgliedern des Bischofskollegiums berufen können. Die ursprüngliche Formel, die in diesem Sinne lautete: «Quare soli Episcopi per Sacramentum Ordinis novos electos in corpus episcopale assumere possunt – Daher können nur Bischöfe durch das Sakrament der Weihe neu Gewählte in das Bischofskollegium aufnehmen», wurde durch die einfache Bestätigung der Tatsachen ersetzt: «Episcoporum est per Sacramentum Ordinis novos

electos in corpus episcopale assumere – Es ist Sache der Bischöfe, durch das Weihesakrament neu Erwählte in das Bischofskollegium aufzunehmen»; auf diese Weise hat das Konzil die Möglichkeit einer freien Urteilsbildung über die historischen Tatsachen offengelassen (zum Beispiel über den Fall der Kirche von Alexandrien, wo allem Anschein nach das Presbyterkollegium mehrere Jahrzehnte hindurch selbst seinen Bischof gewählt hat). Zu einem Zeitpunkt, an dem die verschiedenen Kirchen in Gesprächen um die Einheit begriffen sind, hat es sich bemüht, keine neuen Schwierigkeiten auf ökumenischer Ebene zu schaffen. Es wollte damit aber auch die Frage offenlassen, was in dem unwahrscheinlichen, aber keineswegs unmöglichen Falle zu geschehen habe, in dem sich die Priester einer verfolgten Kirche lange Zeit hindurch von der übrigen Kirche isoliert sehen. Vor allem wollte es keine dogmatische Stellung beziehen zu einem Punkt, in dem die Lehre noch keineswegs vollkommen konsolidiert ist.

Aus diesen verschiedenen Gründen, die zum Teil aus der Schrift, zum Teil aus der Geschichte genommen sind, sollte man keinen streng dogmatischen Unterschied zwischen Episkopat und Presbyterat machen. Nun bleibt uns noch zu untersuchen, welche Folgerungen dieser Vorbehalt für die Theologie des Weihesakramentes mit sich bringt.

5. Theologischer Aspekt

Das Konzil von Trient hat seine theologische Darlegung über das Weihesakrament auf den Aussagen des Hebräerbriefes aufgebaut. Und es lehrt, daß die Apostel von unserem Herrn beim Abendmahl, als er das eucharistische Opfer einsetzte, zu Priestern geweiht worden seien; im Hinblick darauf sei die Priesterweihe ein von Christus eingesetztes Sakrament (23. Session, Kap. 1). Im übrigen gebe es verschiedene Weihestufen, die alle durch eine besondere Weihe übertragen werden (Kap. 2).

Die heutigen Theologen wissen, daß es gar nicht so leicht ist, den Schriftbeweis für diese theologische Aussage des Konzils von Trient zu geben. Der unmittelbarste locus theologicus für das kirchliche Dienstamt im Neuen Testament ist keineswegs der Hebräerbrief. Ebensowenig läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß die Handauflegung, die Timotheus von Paulus empfangen hat und die man für gewöhnlich als Beleg für eine Ordinierung der Amtsträger in Anspruch nimmt, eine von der Ordinierung zum Presbyterat verschiedene Bischofsweihe gewesen ist (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6). Vielmehr nimmt man heute an, daß es ursprünglich zwei Einsetzungsriten gab.[16]

Anstatt die gesamte Weihehierarchie auf eine Einsetzung zu gründen, wie es das Konzil von Trient tut, dürfte es gewiß schriftgemäßer sein, von der Kirche als «Ursakrament» auszugehen, wie es K. Rahner, O. Semmelroth, E. H. Schillebeeckx und die modernen Autoren tun. Damit löst man den Ordo nicht von der historischen Kirche, um ihn gleichsam über sie zu stellen. Der Ordo ist eine Dimension der Kirche. Diese ist die sichtbare Darstellung und Kundgebung der tätigen und der im Mysterium verborgenen Präsenz Christi. Sie ist das erste, ursprüngliche Sakrament, und jedes Einzelsakrament bildet einen Aspekt dieser Kundgebung. Ein Sakrament ist somit ein fundamentaler Akt der Kirche, eine wesenhafte Äußerung ihrer Existenz, wenn auch die Reflexion über seine aus dem Sein der Kirche erfließende sakramentale Besonderheit erst nachträglich eingesetzt hat. Ein Sakrament kann auf eine unmittelbare Einsetzung Christi zurückgehen. Es kann aber auch – und das ist der Fall bei mehreren Sakramenten – ohne Bindung an ein ausdrückliches Einsetzungswort Jesu zustande kommen und existieren. Das gilt zum Beispiel für das Sakrament der Weihe oder das Sakrament der Ehe. «Jesus hat das Amt in der Kirche bestellt. Aber er hat uns kein überliefertes Wort über seine Sakramentalität gesagt.»[17] Dennoch gehört der Ordo zum Wesen der Kirche. Er ist ein Akt, durch den sie ihr Sein verwirklicht: in diesem Sinne ist er ein eigentliches Sakrament.

Ist das aber der Fall, so ergibt sich daraus folgendes:

a) Die Gültigkeit der Sakramente ist an das Handeln der Kirche und nicht an die isoliert betrachtete sakramentale Handlung gebunden.

b) Die Aufgliederung des Ordo in mehrere Stufen, zumindest aber die Trennung und Unterscheidung von Episkopat und Presbyterat, ist von der Kirche selbst ausgegangen.[19] Es ist daher eine rein terminologische Frage, ob man von einem einzigen Sakrament des Ordo oder von Episkopat und Presbyterat als zwei verschiedenen Sakramenten spricht. Es handelt sich um eine Frage der theologischen Differenzierung und nicht einer dogmatischen Unterscheidung.[20]

c) Und schließlich ist es offenbar unmöglich, einen grundlegenden Unterschied zwischen den Funktionen des Bischofs und denen des Priesters theologisch zu begründen. Es handelt sich dabei – sagen wir es noch einmal! – um eine im Rechtsbereich geschaffene Unterscheidung, die aber

keineswegs absolut und unwandelbar ist. Den Beweis dafür bieten die Vollmachten zur Spendung der Firmung und der Weihe. Das Konzil von Trient hat die Vollmacht zur Spendung der Firmung dem Bischof vorbehalten. Doch die alte Tradition, die bis in unsere Tage hinein in der Ostkirche gültige Tradition und die jüngsten Entscheidungen der Kirche aus dem Jahre 1946 geben diese Vollmacht auch den Priestern. Was die Erteilung der Weihe anbetrifft, so haben die Historiker aus den Archiven mehrere Fälle ausgegraben, in denen einfache Priester berufen worden sind, in der Regel dem Bischof vorbehaltene Weihen zu erteilen.[21] Man kann diese Tatsachen und Wandlungen der Disziplin des kirchlichen Dienstamtes nur rechtfertigen, wenn man die Funktionen des Priesters als einfache Ableitung (démultiplication) der bischöflichen Funktionen betrachtet. Ihre Vollmacht ist in sich, in der Wurzel, mit der der Bischöfe identisch (potestas ordinis), doch ist sie in mancher Hinsicht gebunden (potestas legata). Über diese Feststellungen kann man gegenwärtig nicht hinausgehen.

Muß der Unterschied zwischen Presbyterat und Episkopat im letzten als göttlichen oder als kirchlichen Rechtes betrachtet werden? In dieser Weise formuliert, erscheint die Unterscheidung allzu absolut und inadäquat: sie gehört beiden Rechtsbereichen an, ohne daß man sie ausschließlich dem einen oder dem anderen zuweisen könnte. Die Anerkennung der Komplexheit des Ordo in der Kirche durch das Zweite Vatikanum erscheint uns als Aufforderung, die Unterscheidung zwischen Bischof und Priester nicht als rein und einfach göttlichen Rechtes zu betrachten, sondern die historische und kirchenorganische Verwurzelung des Dienstamtes nicht aus dem Auge zu verlieren. Die Norm für das Dienstamt in der Kirche und insbesondere die Norm der apostolischen Sukzession und des bischöflichen Amtes ist nicht vom Neuen Testament in sich und für sich selbst festgelegt. Sie ist eine Norm, die zwar im Neuen Testament gründet, uns aber durch die Tradition überkommen und errichtet ist, damit das Dienstamt das von Jesus Christus für seine Jünger gewollte und das Dienstamt der Kirche bleibt.

[1] NR 638, 639

[2] A. Duval. L'Ordre au Concile de Trente: Études sur le sacrement de l'Ordre (Paris 1957) 305–308.

[3] Vatikanum I, De Ecclesia, Kap. IV, De ecclesiastica hierarchia.

[4] Vgl. Mansi 53, 321 A–B.

[5] Vgl. Anmerkungen zu Lumen Gentium, Kap. IV.

[6] Lumen Gentium, Nr. 28

[7] Vgl. Ep. ad Titum 1,5: PL 26, 579ff, in das Decretum übernommen, c. 5, D 35: ausg. Friedberg I, 332ff; Ep. 146 ad Evangelium: PL 22, 1191–1195, im Decretum c. 24, D 99: ausg. Friedberg I, 327ff.

[8] Vgl. Collectio Decretalium, Ep. 66 Leonis Papae: PL 130, 881.

[9] Vgl. P. de Alcantara, Función episcopal en la Iglesia primitiva: Teologia del Episcopado = XXII Semana española de Teologia (22. spanische theologische Woche) (Madrid 1963) 217–253; vgl. RSPhTh 49 (1965) 305–308 und 320–322.

[10] Vgl. zum Beispiel: K. H. Schelke, Jünger und Apostel (Tübingen 1961).

[11] K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/I, 99.

[12] Vgl. Ed. Schlink: Kerygma und Dogma (1961) 105–107. H. d'Espine, Text zitiert in: Istina 8 (1961–1962) 360, Anm. 5.

[13] Vgl. R. Paquier, Text zitiert in: Istina 9 (1963) 178; A. M. Ramsey, The Gospel and the catholic Church (London 1936) 63.

[14] D 1776; Lumen Gentium, Nr. 28.

[15] Vgl. P. Benoit, Les origines de l'Episcopat selon le Nouveau Testament: L'Eglise du Christ (Paris 1963) 13–57. Text zitiert in der Relatio zum Schema für die Konstitution De Ecclesia, Nr. 28, 101.

[16] Vgl. RSPhTh 49 (1965) 289–290.

[17] K. Rahner, Kirche und Sakramente (Freiburg 1960) 44.

[18] aaO. 59

[19] aaO. 51.

[20] aaO. 51.

[21] Vgl. Y. Congar, Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'episcopat: MD Nr. 14, 107–128. Abgedruckt in: Sainte-Eglise (Paris 1965) 275–302.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

BERNARD-DOMINIQUE DUPUY

Geboren am 21. August 1925 in Paris, Dominikaner, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der École Polytechnique in Paris und an der Philosophischen und Theologischen Fakultät von Saulchoir, ist Lektor und Lizentiat der Theologie, seit 1959 Professor in Saulchoir (seit 1962 für Fundamentaltheologie und Ekklesiologie), war Experte des Zweiten Vatikanums, veröffentlichte: L'Épiscopat et l'Église Universelle (Paris 1962) und arbeitet mit an: Rev. Sc. Ph. et Th., La Vie Spir. und Istina.

Maurice Villain

Ist eine apostolische Sukzession außerhalb der Kette der Handauflegungen möglich?

Das ist eine Frage, die sich unserer Theologie vor Beginn der ökumenischen Ära kaum gestellt hat. In der klassischen[1] Lehre stellt man sich die «apostolische Sukzession» tatsächlich wie eine Art Stammbaum vor, durch den ein Bischof (oder ein Priester) durch Vermittlung einer ununterbrochenen Kette von Handauflegungen mit den zwölf Aposteln und mit Christus verbunden ist. Wird diese sakramentale Handlung in der rechten Weise von einem Mitglied der Hierarchie vollzogen, so empfängt der Kandidat dadurch von Christus selbst das Amtspriestertum – in der Fülle und verbunden mit der Vollmacht, seinerseits zu ordinieren, wenn es sich um eine Bischofsweihe handelt; in der Form der Teilnahme, wenn es sich um eine einfache Priesterweihe handelt.

Aus dieser vollkommen juridischen Auffassung ergeben sich weitreichende Konsequenzen. So kann zum Beispiel der Laie, der keine Handauflegung empfängt, ihr zufolge in keiner Weise mit einem apostolischen Amt bekleidet werden; und der evangelische Pastor, der die Handauflegung von einem oder mehreren bereits ordinierten, aber außerhalb der hierarchischen Tradentenreihe stehenden Dienern seiner Kirche erhält, gilt als von der Sukzession abgeschnitten, und seine Amtshandlungen (außer der Taufe) werden als ungültig betrachtet. Doch diese Beurteilung unsererseits bedeutet wenig für ihn, denn er anerkennt nicht den Stammbaum der Apostelnachfolger; und das Amtspriestertum ist in seinen Augen etwas Überflüssiges, denn allein die Taufe verleiht dem «Gottesvolk» das «königliche (oder ekklesiale beziehungsweise allgemeine) Priestertum», und ein anderes gibt es nicht.

Zwischen diesen beiden Standpunkten besteht ein radikaler Widerspruch. Man braucht daher aber auch nicht erstaunt zu sein, daß bei uns die allgemeine Katechese sich nie besonders für den tieferen Sinn (und den Wirklichkeitsgehalt) des Ritus der Handauflegung interessiert hat, sondern sich vielmehr darauf beschränkte, seine gleichsam magische Auswirkung zu betrachten: Ist der Ritus von einem gültig geweihten Bischof vollzogen mit der Absicht «zu tun, was die Kirche tut», so ist der Kandidat gültig geweiht, andernfalls ist er es nicht. Und um für Zweifelsfälle die nötige Sicherheit zu schaffen – denn wer kann dafür garantieren, daß es in dieser Ritenkette seit der Apostelzeit niemals eine Lücke gegeben hat, weder in der vorgeschriebenen Handlung noch in der rechten Absicht? –, nimmt man Zuflucht zu dem Grundsatz, in einem solchen Falle könne die Kirche stellvertretend das Fehlende ergänzen («Ecclesia supplet»). Aus einer derart groben Vereinfachung folgt zweierlei: Zunächst schafft sie eine scharfe Trennung zwischen der kirchlichen und der profanen Welt, wobei die letztere in einer recht unglücklichen Weise der ersten untergeordnet wird. Zum zweiten schafft sie einen höchst unerfreulichen Rangunterschied zwischen katholischem Priester und evangelischem Pastor. Was ein Pastor seiner seinsmäßigen Wirklichkeit nach sein konnte, interessierte den Priester wenig. Er behandelte ihn wie einen armen Verwandten, und das Gespräch zwischen beiden wurde dadurch, wenn überhaupt ein freundschaftliches Verhältnis zwischen ihnen zustande kommen konnte, schon in den grundlegenden Voraussetzungen verfälscht.

Um so wichtiger ist die hier gestellte Frage: Kann man – das heißt in welchem Umfang und in welchem Sinne – außerhalb der durch die Handauflegung geschaffenen Kette, von einer apostolischen Sukzession sprechen? Und es ist symptomatisch, daß das Zweite Vatikanum uns auffordert, uns diese Frage zu stellen: Sie ist tatsächlich (zumindest indirekt) implizite in zahlreichen Konzilstexten enthalten, gestützt durch biblische Belege. Die diesem Artikel gesetzten Grenzen gestatten uns nicht, alle diese Stellen zu zitieren. Wir wollen nur ihre allgemeine Richtung angeben und den sich daraus ergebenden positiven Schluß ziehen. Wir werden bald merken, daß dieser Schluß uns an die neuralgischsten Punkte unseres Gespräches mit den Kirchen der Reformation heranführt und auch uns bisher wenig durchdachte Fragen stellt. Daher wollen wir in einem zweiten Teil versuchen, auf diese Fragen zu antworten oder doch zumindest aufzuzeigen, in welcher Richtung ihre Lösung zu suchen ist.

I. POSITIVE ANSATZPUNKTE IM ZWEITEN VATIKANUM

Hier müssen zwei Reihen von Texten betrachtet werden. Zunächst diejenigen, die das allgemeine Priestertum der Getauften betreffen in der Konstitution über die Kirche (Lumen Gentium) und dem Dekret Über das Laienapostolat (Apostolicam Actuositatem); sodann diejenigen, welche die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften betreffen in dem Dekret Über den Ökumenismus (Unitatis Redintegratio).

a) Vom allgemeinen Priestertum her

In der Konstitution Über die Kirche wäre das Kapitel II «Das Volk Gottes» ganz zu lesen. Doch wollen wir, um uns kurz zu fassen, aus ihm nur Nr. 10 zitieren, bei der die biblischen Grundlagen besonders deutlich herausgestellt sind:[2]

«Christus der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5,1–10), hat das neue Volk ‹zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht› (vgl. Apk 1,6; 5,9–10). Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr 2,4–10). So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben (vgl. Apg 2,42–47) und sich als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen (vgl. Röm 12,1); überall auf Erden sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr 3,15).»

Dieser Text besitzt eine große Bedeutung, denn er wertet das allgemeine Priestertum des Volkes Gottes neu auf, das in unserer klassischen Theologie allzulange unbeachtet geblieben ist. Doch was vom Volk Gottes gesagt ist, gilt natürlich mutatis mutandis für jeden einzelnen Menschen. Es besagt die Teilnahme jedes Getauften an dem einen, einzigen Priestertum Christi, des Priesters, Propheten und Königs. Der Getaufte hat tatsächlich eine priesterliche Funktion, denn er soll dem Vater eine Verehrung darbringen; eine prophetische Funktion, denn er soll sich für die Verbreitung der Heilsbotschaft einsetzen; eine königliche Funktion, denn er soll daran arbeiten, daß in der Welt das Reich der Liebe errichtet wird. Die Konstitution entwickelt diese drei Punkte in den Nr. 11, 12 und 13. Die Formen des sakramentalen Lebens sind dem Getauften zugänglich und binden ihn auf den verschiedenen Stufen seiner irdischen Existenz an Gott. Ebenfalls als Getaufter besitzt er einen Glaubenssinn: er nimmt teil am sensus fidelium, der, im ganzen Volk Gottes verbreitet, ein locus theologicus ist (mit anderen Worten: die Gesamtheit der Gläubigen kann sich in ihrem Glauben nicht täuschen, wenn sie übereinstimmend einen Punkt der Glaubens- und Sittenlehre vertritt, denn der Heilige Geist steht ihr zur Seite). Das Gottesvolk ist auch Träger der Charismen des Geistes zur Erneuerung und Entfaltung der Kirche. Es hat schließlich seine Rolle in der Ausbreitung der Kirche über die ganze Welt, mit dem Ziel, alle Menschen in der Einheit zusammenzuführen.

Dieselben grundlegenden Gedanken klingen an in dem Dekret Über das Laienapostolat (Apostolicam Actuositatem), vor allem in Nr. 3 (Grundlagen des Laienapostolates) und Nr. 4 (Über die Spiritualität der Laien im Apostolat). Auch hier wollen wir uns auf das Zitat einer biblisch besonders gut fundierten Stelle beschränken:

«Zum Vollzug dieses Apostolates schenkt der Heilige Geist, der ja durch den Dienst des Amtes und durch die Sakramente die Heiligung des Volkes Gottes wirkt, den Gläubigen auch noch besondere Gaben (vgl. 1 Kor 12,7); ‹einem jeden teilt er sie zu, wie er will› (1 Kor 12,11), damit ‹alle, wie ein jeder die Gnadengabe empfangen hat, mit dieser einander helfen› und so auch selbst ‹wie gute Verwalter der mannigfachen Gnade Gottes› seien (1 Petr 4,10) zum Aufbau des ganzen Leibes in der Liebe (vgl. Eph 4,16). Aus dem Empfang dieser Charismen, auch der schlichteren, erwächst jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht, sie in Kirche und Welt zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche zu gebrauchen. Das soll gewiß in der Freiheit des Heiligen Geistes geschehen, der ‹weht, wo er will› (Jo 3,8), aber auch in Gemeinschaft mit den Brüdern in Christus, besonders mit ihren Hirten.»

Auf der Grundlage dieses erneuerten Verständnisses des «allgemeinen Priestertums» der Gläubigen konnte das Konzil schließlich auch die wahre Rolle des Laien in der Kirche erkennen und ins rechte Licht stellen: eine aktive und nicht allein passive Rolle, die sich in Unterordnung erschöpft; eine spezifische Rolle und keinesfalls eine abgeschwächte Imitation der Priesterrolle. Die Laien sollen die profane Welt, der sie angehören, durch

ihre konkrete Situation in dieser Welt hindurch heiligen. Das ist ihre Berufung. Und ihre Spiritualität – eine «stetige Übung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe» – soll von da aus ihren besonderen Charakter und gleichsam ihre Färbung erhalten.

Zu diesen Zitaten ließe sich eine große Zahl weiterer hinzufügen, die im gleichen Sinne lauten. Doch ziehen wir aus ihnen folgenden Schluß:[3] Die besonderen Rechte des Getauften, die sich aus seiner Teilnahme am allgemeinen Priestertum ergeben, erhält er in gerader Linie über die apostolische Kirche, die als ganze priesterlich ist, von Christus (also unabhängig von jeder Handauflegung). Man unterscheidet dabei zunächst ein Geschenk apostolischen Glaubens, eine allzusehr in Vergessenheit geratene Vorbedingung für jedes gültige Dienstamt, wie wir im weiteren näher erklären werden; sodann, durch «besondere Geistesgaben», die Befähigung zu einem Apostolat des Zeugnisses und zu einem «geistigen Gottesdienst» (Röm 12, 1). Das alles aber sind Elemente der apostolischen Sukzession: ihr materielles (Glaubenserbe) wie ihr formales Element (Befähigung zum Zeugnis und zum Gottesdienst). Ohne daß sie das Ganze ausmachen – denn vom Standpunkt der katholischen Lehre aus ist es undenkbar, daß ein Laie die Eucharistie feiern könnte, auch nicht durch Delegation – bilden diese Sonderrechte doch einen wesentlichen Teil und bewirken, daß die Getauften Kirche, ja mehr noch: die Kirche sind. «Christus hat uns zu einem Reiche gemacht und zu Priestern für seinen Gott und Vater..., zu einem Reich und zu Priestern, und herrschen werden sie auf Erden», erklärt die Geheime Offenbarung (1, 6; 5, 9–10). Wenn wir daher vom Amtspriestertum im eigentlichen Sinne sprechen (das heißt von dem des Bischofs und des Priesters), so können wir dieses nur vom allgemeinen Priestertum her verstehen und in seinem Rahmen: im Rahmen einer apostolischen Sukzession, an der das ganze Gottesvolk teilhat.

b) Von den anderen Kirchen her

Die zweite der beiden genannten Reihen von Konzilstexten betrifft die kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, das heißt gerade die, um welche unsere klassische Theologie sich kaum gekümmert, ja die sie sozusagen völlig ignoriert hat. Als Erben von Persönlichkeiten, welche die institutionelle Kirche verworfen hatte, verwarfen diese Gemeinschaften nun ihrerseits die institutionelle Kirche, so daß es für sie keine Handauflegung gab, die sie in die Kette der apostolischen Sukzession eingliedern konnte. Diese Texte finden wir in den Kapiteln I und III des Dekretes Über den Ökumenismus.

«Einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut ist und ihr Leben gewinnt, können auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente. All dieses, das von Christus ausgeht und zu ihm hinführt, gehört rechtens zu der einzigen Kirche Christi.

Auch zahlreiche liturgische Handlungen der christlichen Religion werden bei den von uns getrennten Brüdern vollzogen, die auf verschiedene Weise, je nach der verschiedenen Verfaßtheit einer Kirche und Gemeinschaft, ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignetes Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen.

Ebenso sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet.» (Unitatis Redintegratio I, 3).

Man müßte nach unserer Meinung diese Paragraphen unbedingt von zwei verschiedenen Ebenen aus lesen und verstehen, die hierbei zu unterscheiden sind: von der Ebene der Kirchen «katholischen» Typs aus, das heißt der Kirchen, welche die apostolische Sukzession und die hierarchische Institution für sich in Anspruch nehmen (also die orthodoxen Kirchen, die anglikanische Kirche und die lutherische Kirche Schwedens – wobei sich bei den beiden letztgenannten bekanntlich besondere Probleme ergeben) –, und von der der Kirchen und Gemeinschaften protestantischen Typs aus, die eins wie das andere ablehnen. Natürlich ergeben die in dem letztzitierten Konzilstext entwickelten Ideen eine ganz unterschiedliche Dichte, je nach der Ebene, von der aus man sie liest. Wir wollen ihn in unserem Artikel vom Standpunkt der zweiten Ebene aus betrachten und haben, was vom ökumenischen Standpunkt aus recht ermutigend ist, den Eindruck, daß die betreffenden Paragraphen ihn in besonderer Weise ins Auge fassen. – Wir können daraus drei Folgerungen ziehen:

1. Die römisch-katholische Kirche als rechtliche Gesellschaft ist nicht die ganze Kirche. Sie anerkennt tatsächlich, daß außerhalb ihres sichtbaren Bereiches Christus den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen «viele und bedeutende Elemente oder Güter» gewährt, die zugleich innerlich und sichtbar sind, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt.

2. Die «liturgischen Handlungen» dieser Kirchen und Gemeinschaften können eine echte Heilsgnade wirken: damit aber wird ihnen eine gewisse (reale und nicht allein im Sinne eines Äquivalentes verstandene) sakramentale Struktur zuerkannt.

3. Der Geist bedient sich dieser Kirchen und Gemeinschaften, um ihre Gläubigen zum Heil zu führen.

Es dürfte keine Überinterpretation dieser Texte bedeuten, wenn wir in ihnen eine erste Anerkennung dieser Kirchen und Gemeinschaften als solcher erblicken. Welcher Theologe hätte zur Zeit der Enzyklika Mystici Corporis unbedenklich gewagt, solche Gedanken zu äußern? Wir stehen hier vor etwas ganz Neuem – nicht allein im praktischen Verhalten der römischen Kirche, sondern selbst in ihrer Theologie, denn sie beginnt, sich die ökumenische Dimension zu eigen zu machen. Wenn, wie alle Kommentatoren übereinstimmend festgestellt haben, das Dekret Über den Ökumenismus sich tatsächlich für eine umfassendere Ekklesiologie der Gemeinschaft entschieden hat (wenngleich man auch noch nicht deutlich erkennt, wie diese sich entwickeln und aufbauen wird), – muß man dann nicht beginnen, die Partner in dieser Gemeinschaft in einer gewissen Weise anzuerkennen und ebenso mit ihnen ein Gespräch auf der Ebene der Gleichheit (par cum pari) aufzunehmen?

Kapitel III, 20–23 bestärkt diese Annahme, wenn es (allerdings nach unserer Auffassung allzu kurz) eine Bestandsaufnahme dieser integrierten «Werte» entwirft. Die Aufzählung umfaßt: den Glauben an Christus (als Gott, Herrn und einzigen Mittler, als Quelle und Zentrum jeder kirchlichen Gemeinschaft); die Liebe und Verehrung, die der Heiligen Schrift entgegengebracht wird; das sakramentale Leben (die Taufe als sakramentales Band der Einheit; die Eucharistie in einer zwar unvollständigen, aber dennoch realen Form: Wenn die betreffenden Gemeinschaften die «ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit nicht bewahrt haben»,[4] so haben sie doch etwas davon bewahrt); das Leben in Christus usw. Muß das alles aber nicht als apostolische Tradition, als apostolische Sukzession im Hinblick auf den Gehalt an Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre bezeichnet werden? Doch dürfen wir das eine dabei nicht übersehen: Wir stehen hier nicht auf der Ebene des einzelnen, einfachen Gläubigen, denn hier handelt es sich um ein Erbe auf der Ebene der Kirchen.

Daher die Frage, die an den Mittelpunkt unserer Ausführungen rührt: Woher kommt diese ekklesiale Dichte? Genügt es, sich zu ihrer Begründung allein auf das allgemeine Priestertum des Gottesvolkes zu berufen, wie viele protestantische Theologen es tun, die in konsequenter Ablehnung des Amtspriestertums verharren (oder doch zumindest gegen das Amtspriestertum, das, wie sie bei uns zu erkennen glauben, neben dem Priestertum Christi steht)? Oder aber muß man ihrer Handauflegung eine sakramentale Wirkung zuerkennen (genauer ausgedrückt: eine Wirkung im Sinne einer auf göttlichem Recht beruhenden Befähigung)? Doch ist eben dieser Ritus für uns problematisch, da er außerhalb der hierarchischen Tradentenlinie steht. Wir stehen hier an einem Knotenpunkt von Problemen und Schwierigkeiten – ebenso für unsere Theologie wie für die unserer evangelischen Brüder; an einem Knotenpunkt, der gegenwärtig den neuralgischsten Punkt unseres ganzen Dialoges bildet.

Wir müssen daher noch weiter vorstoßen und diesen neuralgischen Punkt selbst untersuchen, zusammen mit den Fragen, die er uns aufgibt – und wo Lösungen fehlen, für die unsere Theologie noch nicht die nötigen Voraussetzungen bietet, zumindest Wege für die Forschung andeuten.

2. PROBLEME UND ANREGUNGEN

a) Für ein besseres Verständnis der apostolischen Sukzession

Zunächst ist es wichtig, daß wir die allzusehr vereinfachende Vorstellung einer in rein juridischer, formaler Weise durch die Handauflegung fortgeführten apostolischen Sukzession korrigieren. Diese Vorstellung, die schon zu lange in unseren Lehrbüchern beherrschend war, entspricht weder der Tradition der alten Kirche noch der der Kirche des Mittelalters, wie P. Congar in einem jüngst erschienenen Artikel nachweist.[5]

An Hand eines Exkurses, in dem er über Irenäus, Gregor den Großen, Anselm und Thomas von Aquin bis auf den Ersten Klemensbrief zurückgeht, ermittelt er eine ganz andere Denkrichtung: daß die formelle, juridische Legitimität eines Amtes «von einem gewissen inhaltlichen Faktor» ab-

hängt, «bei dem das Element der Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben an erster Stelle steht»; mit anderen Worten: «Der apostolische Charakter des Amtes verlangt den apostolischen Charakter der Lehre.» Der Glaube, der Ruf Christi, die Übertragung eines Charismas des Geistes für den Dienst der Gemeinschaft – das alles sind Vorbedingungen für die Wirksamkeit des Ritus der Handauflegung. Ehe man von «Dienstamt» spricht, muß von den Kandidaten für dieses Amt gesprochen werden, das heißt von Menschen, die vom Geist dafür bereit gemacht sind. Daher auch die Beteiligung des Volkes in der Praxis der frühen Kirche: Es erklärte öffentlich die Würdigkeit des Kandidaten. Daraus folgt aber auch, daß das Handeln eines Episcopus vagans, der in den Randbezirken der Gemeinde stehend Ordinationen vornimmt, ein Unding ist.

Diese der Tradition entsprechende Auffassung begann sich im Westen seit Gregor VII. zunehmend zu verdunkeln, denn dieser Papst trieb den Vorgang der Juridisierung innerhalb der lateinischen Kirche in einem bisher unbekannten Maße voran. Zum Beweis für seine Auffassung zitiert P. Congar folgenden Satz aus dem Dictatus Papae: «Durch seine kanonische Ordinierung ist der römische Papst unbestreitbar aufgrund der Verdienste des hl. Petrus geheiligt.»[6] In den darauf folgenden kritischen Jahrhunderten, in denen die Spiritualen und später Wiclif, Hus und viele andere die Frage aufwerfen, wie es um die Authentizität der Autorität jener Inhaber kirchlicher Ämter bestellt ist, die nicht im Geist der Apostel leben, greift dieser Vorgang immer weiter um sich und findet schließlich seinen Niederschlag in der Idee von einer mehr oder weniger rein juridischen apostolischen Sukzession, die nun ihrerseits den apostolischen Charakter des Glaubens garantiert. Damit war die der Tradition entsprechende Auffassung in ihr diametrales Gegenteil verkehrt. Der Bruch der Reformatoren des 16. Jahrhunderts konnte die Kirche in dieser Verteidigungsreaktion nur noch weiter verhärten. Der Preis war ein Trauma, das bis in unsere Tage andauert. Doch nun hat sich das Zweite Vatikanum, angetrieben durch den neuen Geist des ökumenischen Zeitalters, zum Anliegen gemacht, eine Theologie der Werte neu zu entwickeln und alle Faktoren der Konvergenz wie in einem Bündel zusammenzufassen, mit dem Ziel, eines Tages, wenn Gott will, zu jener Ekklesiologie der Gemeinschaft zu gelangen, deren beherrschende Linien vorerst noch nicht sichtbar sind. Die Überprüfung des Verständnisses der apostolischen Sukzession im oben beschriebenen Sinne gehört zu den Hauptaufgaben dieses umfassenden Programmes. Zunächst muß der apostolische Charakter der Lehre wieder an den ersten Platz gesetzt werden. An dieser aber nehmen trotz aller Einschränkungen und Mehrdeutigkeiten auch die evangelischen Kirchen teil. Dann gilt es auf alles zu achten, was bei ihnen den apostolischen Charakter des Amtes motivieren könnte.

b) Der apostolische Charakter des Amtes in den Kirchen der Reformation

Der apostolische Charakter des Amtes? Diese Worte haben in der evangelischen Lehrauffassung nicht dieselbe Bedeutung wie in der katholischen, und darin liegt die tiefgreifendste, anscheinend unüberwindliche Schwierigkeit. Auf katholischer Seite – es brauchte eigentlich nicht noch einmal gesagt zu werden – ist damit ein Amtspriestertum gemeint, das durch eine Handauflegung in der Tradentenlinie der Nachfolger der Apostel übertragen wird. Auf evangelischer Seite werden diese Linie der Weitergabe sowie ihr Endpunkt abgelehnt. Versuchen wir diesen Standpunkt zu verstehen.

Von der institutionellen Kirche abgelehnt, nahmen Luther und die übrigen Reformatoren ihre Zuflucht zu einer charismatischen Kirchenstruktur. Sie glaubten das Vorbild dafür in den vom hl. Paulus gegründeten Gemeinden zu finden. In diesem nach ihrer Auffassung durch die Stellen der Apostelbriefe über die Charismen (Röm 12; 1 Kor 12; Eph 4) gerechtfertigten Zustand ist die ganze Gemeinde der Gläubigen, oder sagen wir besser: die ganze Kirche, apostolisch, gibt sich Amtsträger, die vom Geist bezeichnet und von den Menschen ausgesondert sind; Amtsträger, die dem Wort treu sind, das allein die Kirche erbaut, wobei es wiederum der Gemeinde zukommt, über diese Treue zu befinden. Eine Beschränkung der apostolischen Nachfolge auf Mitglieder einer Hierarchie oder bestimmte Bischofssitze würde für sie eine Beeinträchtigung der erhabenen Unabhängigkeit des Geistes und des Wortes bedeuten. Hierher gehört Calvins Grundsatz: «Wo das Wort Gottes in aller Reinheit gepredigt und angehört und die Sakramente in der rechten Weise gespendet werden, da ist Kirche.» Die charismatischen Diener der Kirche bilden nur die «Hauptgelenke des Leibes in der Ausübung des königlichen (allgemeinen) Priestertums». Sie sind besonders sichtbare Zeichen, offenkundige Plätze der apostolischen Suk-

zession. Aber auch die Gläubigen nehmen daran teil. Damit aber wird die Handauflegung zu einer Handauflegung der gesamten Kirche. Das war die Überzeugung der Reformatoren und ihrer Schüler. So zeigt es auch Professor Jean Bosc deutlich in seinem Kommentar zu Lumen Gentium, dem wir mehrere der im Vorherigen wiedergegebenen protestantischen Grundsätze entnommen haben.[7] Daß dieser Standpunkt der Reformatoren sich weitgehend aus der Zwangslage erklärt, in der sie sich befanden, läßt sich unschwer erkennen. Doch ist er damit keineswegs erschöpfend erklärt: Er gründet sich nicht minder auf ein bestimmtes Verständnis des Neuen Testamentes. So ist der reformierte Kommentator auch sehr erfreut, etwas von diesem Verständnis in Lumen Gentium – in Kapitel II – entdecken zu können. Damit ist die Spannung zwischen allgemeinem Priestertum und Amtspriestertum, das in Lumen Gentium als wesenhaft von dem ersteren verschieden definiert ist, noch keineswegs aufgehoben. Sie bleibt nach wie vor recht stark.[8]

Nach alldem könnte man nun annehmen, die Ordinierung spiele in den Kirchen der Reformation nur eine untergeordnete Rolle und besitze in den Augen der evangelischen Christen keinen besonderen Wert. Das Gegenteil ist der Fall. Wir können feststellen, daß sie immer und überall – selbst in den liberalen Kreisen des 19. und 20. Jahrhunderts, zum Beispiel bei einem Alexandre Vinet oder einem Wilfred Monod – außerordentlich ernst genommen wurde. Vergessen wir in diesem Zusammenhang auch nicht, daß Calvin in einer konstruktiveren Weise als Luther ihr die Bedeutung eines Sakramentes – des dritten Sakramentes – zuerkannte, das besondere Geistesgaben zur Erfüllung von Diensten übertrug, deren Vollmachten sich vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen herleiteten.[9]

Zum Abschluß dieses Exkurses und im Bewußtsein der ökumenischen Erfordernisse, die von allen Seiten auf uns eindringen, möchten wir doch die Frage zu formulieren wagen: Kann die katholische Kirche nicht die Konzeption einer Form des kirchlichen Dienstamtes anerkennen, die nicht in die apostolische Sukzession integriert ist – mit anderen Worten: die außerhalb der in der hierarchischen Tradentenlinie empfangenen Handauflegung steht?

c) Der Dienst des Wortes

P. Avery Dulles SJ hat sich in seiner Dissertation: Protestant Churches and the prophetic office,[10] die er im Jahre 1960 der Päpstlichen Universität Gregoriana vorlegte, mit diesem schwierigen Problem auseinandergesetzt, und man darf annehmen, daß er bei dieser gewagten Themenstellung die größte Vorsicht hat walten lassen. Seine Untersuchung beschränkt sich auf den Dienst des Wortes, der als für die protestantische Lehre erstrangig betrachtet wird. Dieser Dienst erfordert eine «prophetische Sendung», damit er seinen authentischen Charakter empfängt. Diese Sendung empfängt der Priester bei seiner Weihe durch den verbindlichen Kanal der Hierarchie. Aber könnte sie nicht auch einen anderen Weg nehmen? Sprechen die beachtlichen Früchte der evangelischen Verkündigung – die häufig als denen der katholischen überlegen betrachtet werden – nicht für eine authentische Sendung?

Diese Frage schlicht und einfach negativ beantworten, hieße, sich die Sache zu einfach machen.[11] Den Pastor einem einfachen Laien gleichstellen, der von seinem Glauben Zeugnis gibt; behaupten, seine Predigt nehme ihre Wirksamkeit einzig und allein aus der Qualität der ihr zugrunde liegenden Quellen (Heilige Schrift, Kirchenväter und -lehrer, ja selbst dem katholischen Lehramt), hieße höchste Werte leichtfertig geringschätzen und verkennen. Wir haben wohlfundierte Gründe, wenn wir tatsächlich glauben, daß der evangelische Pastor einer durch ein echtes Charisma sanktionierten Berufung folgt. Sollte das Wirken des Heiligen Geistes tatsächlich an die juristische Körperschaft gebunden sein? Ganz gewiß nicht; nein, wir müssen zugeben, daß es über die Grenzen dieser Körperschaft hinausreicht, wenn es auch – wie wir glauben – immer auf die Catholica bezogen bleibt. Dann aber kann auch der einer anderen Glaubensgemeinschaft angehörige Inhaber des Prophetenamtes, dessen guter Glaube unanfechtbar ist, auf charismatischem Wege eine echte Sendung erhalten.[12] Es ist doch geradezu auffallend, daß die großen «Erweckungsbewegungen» innerhalb der evangelischen Christenheit immer mit der Wiederentdeckung ökumenischer und überdies «katholischer» Werte verbunden sind.[13]

Mehr noch: Auch der Ritus der Handauflegung selbst darf, auch wenn er außerhalb der hierarchischen Tradentenlinie empfangen wird, nicht als vollkommen unbedeutend abgetan werden.[14] Gewiß, er kann vom katholischen Standpunkt aus natürlich nicht als «gültig» angesehen werden. Folgt daraus aber, daß er völlig wirkungslos sein muß? P. Dulles meint – und wir teilen seine Meinung –, daß er ein vestigium ecclesiae auf der

prophetischen Linie und ein Träger von Gnaden zur Erbauung der Kirche ist (wenn auch mit einer gewissen Mehrdeutigkeit behaftet). Er ist die Anerkennung eines inneren Charismas. Er verleiht dem Kandidaten einen Öffentlichkeitscharakter vor der Gemeinde: Der Pastor ist eine «geweihte (sacrée) Person», und zwar nicht allein als Individuum, sondern als Vorsteher des liturgischen Gottesdienstes. Obwohl ihm die Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht fehlt, ist ihm doch eine Verkündigungsfunktion gegeben, und er empfängt eine Standesgnade, um seine Gemeinde zur Wahrheit zu führen. Damit ist nicht gesagt, Gott habe die Glaubensspaltung gewollt. Aber auch sub hypothesi dissidentiae läßt er sein Volk nicht im Stiche. Wenn man nicht wagt, Calvin recht zu geben, daß die protestantische Ordinierung ein echtes Sakrament ist (wobei er selbst ein Handeln ex opere operato ausschließen würde), kann man zusammen mit P. Dulles doch sagen, daß sie eine Teilnahme am Sakrament (ein Quasi-Sakrament) ist und zwar insofern sie ein «Bekenntnis des Glaubens an die Kraft des Leidens Christi und ein inniges Gebet um die Erlangung der Gnade zur Erfüllung des Dienstes in einer gottwohlgefälligen Weise» darstellt. Und im gleichen Maße, wie der Kandidat das votum sacramenti hat (worüber Gott allein richten kann), wird er auch die res des Sakramentes empfangen. Folglich würde die protestantische Ordinierung als amtliche Bestätigung einer charismatischen Berufung das durch die Taufe erlangte allgemeine Priestertum aller Gläubigen durch eine Amtsgnade ergänzen.

d) Die Verwaltung der Sakramente

Dieser Teil des Amtes gehört in den Bereich des außerordentlich delikaten Themas der Befähigung zur Funktion der Sakramentenspendung, deren zentraler Akt die Feier der Eucharistie ist. Die Dissertation, aus der wir eben geschöpft haben, wagt sich nicht an dieses heiße Eisen heran, doch an dem Punkt des Weges, an dem wir nun angelangt sind, und vor allem in dem Klima der postkonziliaren Diskussionen, bei denen die Frage der Interkommunion immer mehr in den Vordergrund rückt, sehen wir uns gezwungen, in unserer Untersuchung auch auf dieses Gebiet vorzustoßen.

Vom katholischen Standpunkt aus ist zur Feier der Eucharistie die Übertragung des Dienstamtes des Amtspriestertumes auf dem Weg über die Hierarchie unbedingte Voraussetzung (ebenso vom orthodoxen Standpunkt aus). Da diese ihm fehlt, kann der Diener einer Kirche presbyterianischer Struktur niemals in gültiger Form die Eucharistie feiern. Doch dieses negative Urteil, so absolut es sein mag, bildet keine erschöpfende Aussage. Formuliert man es in dieser Weise, so vergißt man allzu leicht, daß die presbyterianischen Gemeinschaften als solche einen gewissen Anteil an der Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums bewahren, wie auch das oben zitierte Dekret über den Ökumenismus bestätigt. Diese Worte aber meinen keineswegs nur ein Andenken oder ein reines Symbol. In ihnen ist ein Wert angesprochen, der in juridischen Kategorien unfaßbar ist, den aber eine gute ökumenische Theologie erfassen muß. Überdies besitzt der Inhaber dieses Dienstamtes die innerste Überzeugung, daß er diese Befähigung hat, eine Überzeugung allerdings, die sich in einer von der unseren verschiedenen Sicht des Problemes widerspiegelt. Und er macht die oben dargelegten Gründe zur Motivierung seines prophetischen Amtes auch hier geltend. Darf man sagen, daß sie damit ihre gesamte Bedeutung einbüßen?

Wenn nach der Lehre der Reformation die Vollmacht zur Feier des Sakramentes grundlegend und wurzelhaft im allgemeinen Priestertum einbeschlossen ist, so kann doch nur der von dieser Vollmacht Gebrauch machen, der durch eine Berufung Christi und ein besonderes Charisma des Heiligen Geistes, amtlich bestätigt durch die Handauflegung der ordinierenden Kirchendiener, dazu berechtigt ist. Diese ordinierenden Diener der Kirche aber repräsentieren in kollegialer Weise die gesamte Kirche als Trägerin der apostolischen Sukzession. Und in der gleichen liturgischen Formel, die sie – von seiten der Kirche – bestätigen, wird dem Kandidaten zugleich die Befähigung übertragen, das Wort Gottes auszuteilen und die Sakramente zu vollziehen. Für diese zweifache Funktion überträgt nach Calvins Auffassung der Heilige Geist besondere Gaben, die zusätzlich zu dem allgemeinen Priestertum der Getauften hinzutreten.[15] Die Annahme gewisser radikaler protestantischer Autoren, der Pastor sei nur ein hauptamtlich für den Dienst der Kirche abgeordneter Laie, wird von den besten Theologen als irrig und beleidigend angesehen.

Als biblisches Fundament für diese Auffassung verweist man uns auf die Paulusbriefe. Tatsache ist nämlich, daß die von Paulus gegründeten Kirchen eine andere Struktur besitzen als die Kirche von Jerusalem, die Erbin des Apostelkollegiums, in der Petrus den Vorsitz hatte. Und es sieht ganz so aus,

als habe auch die «Hand der Gemeinschaft», die Jakobus, Kephas und Johannes Paulus und Barnabas reichten (vgl. Gal 2,9), nichts daran geändert. Die Lehre von den charismatischen Ämtern (d.h. den vom Geist für den Aufbau des Leibes Christi übertragenen) wirkt ganz so, als sei der Zugang zu dem einen Amt nicht anders als der zu den anderen (d.h. zu den Ämtern des Apostels, Hirten oder Lehrers). Was vor allem dabei auffällt, ist das freie Walten des Geistes. Und man erkennt nicht eindeutig, ob die Sukzession notwendig mehr von dem Gründerapostel als vom Presbyterkollegium ausgeht. Wer feierte zum Beispiel in Korinth die Eucharistie, als Paulus seinen ersten Brief an die dortige Gemeinde richtete, in dem nicht etwa eine falsche Auffassung über die Frage des Vorsitzes bei der eucharistischen Feier kritisiert ist, sondern ein Mißstand moralischer Natur? Das ist eine Frage, die bis heute exegetisch gesehen offenbleibt; und ebenso die nach dem Vorsteher des Presbyterkollegiums von Ephesus, das Calvin zum Vorbild des reformierten Presbyterkollegiums wählte. Kurzum, der protestantische Exeget nimmt an, daß es vor Beginn der Entwicklung, die auf dem Weg über das Stadium der Pastoralbriefe nach dem Tod der Apostel in Kleinasien zum Mono-Episkopat führte, eine presbyterianische Linie in den paulinischen Kirchen und eine andere, stärker jüdisch geprägte, episkopale in der Gemeinde von Jerusalem gegeben habe.

Wir haben hier nicht über diese außerordentlich schwierige These zu diskutieren:[16] Wir möchten nur den Zusammenhang zeigen, aus dem sich der Standpunkt der presbyterianisch strukturierten Kirchen in ihrer Notlage, in der sie sich seit Jahrhunderten befinden, erklärt, und wie die Überzeugung ihrer Pastoren motiviert und begründet ist.[17] Es ist deutlich erkennbar, daß die Verfasser des Dekretes Über den Ökumenismus daran gedacht haben. Daher hielten sie es auch für angebracht, über die Neuaufwertung des allgemeinen Priestertums in der Konstitution Lumen Gentium hinausgehend, ohne nähere Angabe der Quelle, die eucharistischen Werte hervorzuheben, mit denen sich eine Handauflegung außerhalb der zentralen Tradentenlinie in Einklang bringen läßt. Natürlich sind unsere evangelischen Brüder damit keineswegs sachlich zufriedengestellt. Doch anerkennen sie nichtsdestoweniger auch diese bescheidene Konzession dankbar als Zeichen eines deutlichen Fortschrittes. Wir sind umgekehrt davon überzeugt, daß die katholische These vom Amtspriestertum, nachdem man sie von Fehlauffassungen frei gemacht hat, mit denen sie noch bis vor kurzer Zeit behaftet war, bei ihnen ein zunehmend größeres Verständnis findet. Einige wären sogar bereit, sie als Normalform auf der «petrinischen» Seite anzuerkennen, vorausgesetzt man würde ihnen zugestehen, daß es auf der «paulinischen» Seite auch einen anderen möglichen Weg gibt. Was heute ein J.-L. Leuba, ein J.-J. von Allmen oder ein M. Thurian von der katholischen Kirche wünschen würden, ist, daß sie eine Verschiedenheit der Formen des Amtes anerkennt.

Abschließende Zusammenfassung

Wie vorauszusehen, hat der zweite Teil dieses Artikels uns vor allem Fragen gestellt, die letzten Endes alle auf diese eine hinauslaufen: Kann die katholische Kirche jemals die Ämter der Kirchen der Reformation anerkennen, wobei diese Anerkennung der vorbereitende Schritt für eine (zweiseitige) Interkommunion wäre, die heute so sehr gewünscht wird? Man wird bemerkt haben, daß diese Fragen noch nicht reif genug sind, doch ist schon viel damit gewonnen, daß man sie vorurteilslos und objektiv angehen und in aller Offenheit stellen kann.

Verzweifeln wir also nicht. Christus hat zu den Aposteln gesagt: «Ich habe euch... bestellt» (Jo 15,16) (Ich habe meine Kirche ein für allemal errichtet). Auch die Spaltungen, gleich welcher Art sie sein mögen, zerschneiden nicht alles. Diese Gewißheit, die im Herzen der alten Kirche lebendig war, sehen wir im ökumenischen Zeitalter im Bewußtsein aller christlichen Bekenntnisse, mögen sie in der apostolischen Sukzession (im allgemeinen Sinne des Wortes) stehen oder nicht, von neuem wach werden. Ganz besonders lebendig ist sie in den evangelischen Kirchen geblieben, die sich in einen Prozeß ständiger Neuschöpfung durch das Wort und das Bekenntnis des Glaubens an «Christus, den Sohn des lebendigen Gottes» einbezogen wissen möchten, und sich, ungeachtet der ihnen von Natur aus anhaftenden Schwächen, in der Gemeinschaft der allgemeinen Kirche als volle Glieder fühlen. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen steht auf dieser Überzeugung (verstehen seine Pioniere ihn nicht als eine Fortsetzung der Reformation des 16. Jahrhunderts?). Und schließlich hat das Zweite Vatikanische Konzil ein neugeschärftes Empfinden dafür gefunden, wenn es von neuem in das Geheimnis des «Gottesvolkes» hinabgestiegen ist, das ein defensiver und offensiver Juridismus immer mehr vergessen hatte. Was wäre das Dekret

Über den Ökumenismus ohne diese Überzeugung, die hinter ihm steht und es zu einer Gemeinschaftskonzeption führt? Wer würde im übrigen jetzt, wo diese Überzeugung sich langsam vertieft und durchsetzt, noch zu behaupten wagen, solche Früchte der Verkündigung, des Eucharistieverständnisses und der Heiligkeit, wie wir sie bei unseren evangelischen Brüdern sehen, seien nur aus Entgegenkommen als Äquivalente anerkannte Randerscheinungen (das Wunder von Taizé, um nur ein allgemein bekanntes Beispiel zu nennen, würde eine solche Auffassung Lügen strafen)? Sagen wir es klar und deutlich: Diese Früchte reifen im Schoße der allgemeinen Kirche. Sie erblühen aus dem stets lebendigen und stets wirksamen, seinem Wesen und Begriff nach geheimnisvollen «Sakramentalen». Einmal wird der Tag kommen, das hoffen wir, an dem mit Hilfe hinreichender Garantien für die traditionsgemäße Lehre über das «mysterium fidei» und nach Beendigung jeden Widerstandes gegen die apostolische Sukzession, der Eigenbestand (la consistance propre) der Eucharistie bei unseren Brüdern aus der Reformation anerkannt wird – und zwar kraft des Prinzips der stellvertretenden Ergänzung durch die Kirche (Ecclesia supplet) oder der «Ökonomie» nach dem Sprachgebrauch der Orthodoxen, auch wenn dieses Prinzip auf Situationen ausgeweitet werden müßte, in denen es bisher niemals Geltung besaß.[18] Denn die Kirche als Herrin über die Sakramente kann in diesem Sinne darüber befinden.[19] Dann wäre es allerdings notwendig, daß die Gemeinschaften aus der Reformation dieses Zeichen der Gemeinschaft zur Heilung der Spaltungen anerkennen. An dem Tag – und Gott möge uns auf ihn vorbereiten und ihn uns gewähren! – wird das innere Band, das in Christus immer vorhanden war, in vollem Licht offenbar.

[1] Wir sagen nicht: in der «Tradition» der Kirche, wie man im weiteren sehen wird.

[2] Wir zitieren diesen Text und die folgenden nach den deutschsprachigen Ausgaben der Verlage Herder, Aschendorff bzw. Paulinus.

[3] Wir denken hier, wie es auch das Konzil getan hat, an den Laien, der sich als «mündiger Christ» seiner Rolle innerhalb der Kirche vollauf bewußt ist.

[4] An dieser Stelle muß besonders darauf geachtet werden, daß nicht – wie dies in manchen Ausgaben geschieht – durch eine zu «harte» Übersetzung dementiert wird, was das Dekret aussagen wollte. Am besten hält man sich an die Übersetzung von Kardinal Bea, das heißt an die des Sekretariates für die Einheit.

[5] Y.M.-J.Congar, Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine, réaction protestante et tradition catholique: Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer (Freiburg 1967) 84–110.

[6] «Quod Romanus Pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus.» Congar aaO. 104.

[7] J. Bosc, La Constitution dogmatique «Lumen Gentium»: Vatican II, points de vue de théologiens protestants (Paris 1967) 15–46, vor allem 32. Dieser Kommentar betrachtet sukzessive eine Frage nach der anderen, sei es in einer Konvergenz der Meinungen oder in einer – immer verständnisvollen und freundschaftlichen – Reaktion darauf. Er ist ein Muster ökumenischer Auseinandersetzung.

[8] Über diese Hauptschwierigkeit, welche «die Natur des Amtes betrifft» (J. Bosc) siehe unten Anm. 15.

[9] Sehr empfehlenswert ist die ungemein sorgfältige Arbeit von L. Schummer, Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement (Wiesbaden 1965). Vor allem der zweite Teil, Le ministère pastoral dans l'éclairage du troisième sacrement, 35–95, und die Thesen 95–96. Diese Interpretation Calvins, die uns denkbar authentisch erscheint, gewinnt unter den reformierten Theologen an Boden. Sie sollte uns auf katholischer Seite helfen, die Voraussetzungen für eine Anerkennung der protestantischen Kirchenämter näher zu präzisieren. Wenn Calvin als Anhänger des Weihesakramentes das Amtspriestertum ablehnt, dann, wie es scheint, weil die katholische Theologie seiner Zeit irrtümlich den Ton darauf verlegte, daß die Messe «Wiederholung» des Kreuzesopfers sei. Doch findet man bei ihm geradezu ein Äquivalent. Der Pastor ist Nachfolger der Apostel mit bleibendem Auftrag. Der Hirtendienst steht im Rahmen der Botschaft von der Versöhnung und stellt das Priestertum Christi dar. Es gibt bei Calvin ein Priestertum der Botschaft. Sein Verhältnis zum Priestertum Christi ist weder ein Verhältnis der Nachfolge noch der Erneuerung, sondern der Delegierung oder Darstellung. Die Vollmacht ist der Funktion und nicht der Person gegeben. Diese Punkte, in denen sich viele ergänzende Elemente zeigen, könnten Gegenstand eines fruchtbaren Dialogs werden.

[10] A. Dulles SJ, Protestant Churches and the Prophetic Office. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theologica Pontificia Universitatis Gregorianae (1961). Wir geben in großen Zügen diese an neuen Gesichtspunkten reiche These wieder.

[11] In diesem Sinne lautete die vollkommen negative Antwort von P. Charles SJ, Réflexions sur la théologie du sermon, Prédication et prédicateurs: NRTh (1947) 25–48.

[12] A. Dulles SJ aaO. Protestant ministries: the charismatic aspect, 27ff. Vgl. M. Villain und J. de Baciocchi, La vocation de l'Eglise (Paris 1954) 222.

[13] Im Anschluß an L. Bouyer arbeitet L. Dulles die prophetische Rolle von Persönlichkeiten wie Wesley, Kierkegaard, Gruntvig, Adolphe Monod, K. Barth im Sinne «katholischer» Werte: Transzendenz, Gottheit Christi, Zurückweisung des Modernismus, usw. heraus: aaO. 32.

[14] A. Dulles aaO., Protestant ministries: Institutional aspects, 33ff.

[15] Hier haben wir hinsichtlich der Hauptschwierigkeit dem «Amtspriestertum» gegenüber einen sehr wichtigen Punkt der Übereinstimmung. Wir kennen Schüler Calvins, die den Satz unterschreiben würden: «Innerhalb des allgemeinen Priestertums wählt der Heilige Geist sich ‹Diener›, die ihre Ordination durch besondere Gaben zum Amt des Hirten befähigt (Wort und Sakramente).» Dieser Satz, in dem das Wort «Diener» an die Stelle des als nicht biblisch abgelehnten Wortes «Priester» gesetzt ist, könnte inhaltlich ein Äquivalent für den Begriff des Amtspriestertums sein.

[16] Der evangelische Christ hat keinen Sinn für die katholische Idee einer homogenen Entwicklung. Würde er sie in diesem historisch wohlfundierten Sonderfalle anerkennen (wie M. Thurian, L'organisation du ministère dans l'Eglise primitive selon saint Ignace d'Antioche: Verbum Caro 81), würde er uns immer auffordern, im Neuen Testament ein Übergangsstadium mit einer zweigleisigen Struktur anzuerkennen.

[17] Im äußersten Falle könnte ein Pastor mit «katholisierenden Neigungen», der von der Idee des Amtspriestertums durchdrungen wäre, normalerweise glauben, er besitze dieses Priestertum auf charismatischem Wege. Ein übrigens keineswegs in den Bereich der Phantasie gehörender Fall.

[18] Die Frage der «stellvertretenden Ergänzung (Suppléance)» oder der «Ökonomie» geht über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus. Ergänzend lese man Archimandrite Pierre, Économie ecclésiastique dans la théologie orthodoxe: Irénikon (1937) 228–247;

339–362; A. Alivisatos, «Economy» from the Orthodox Point of view. Dispensation in practice and theory (London 1944) 27ff; Y. Congar, Économie: Catholicisme. Absichtlich betonen wir die Voraussetzungen, unter denen der Grundsatz der «Ökonomie» zugunsten der Diener der Kirche der Reformation akut werden könnte, mag es auch noch eine nie dagewesene Konzession für den Fortschritt auf dem Weg zur Einheit sein.

[19] Dieser Glaube ist der orthodoxen und katholischen Kirche gemeinsam.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MAURICE VILLAIN

Geboren am 16. Mai 1900 in Argenton (Frankreich), Marist, 1927 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne, an der École des Chartes und an der Theologischen Fakultät in Lyon, ist Doktor der Theologie (1929), war Professor für Dogmatik und Ekklesiologie in Differt (Belgien) und Ste-Foy-lès-Lyon, widmet sich seit 1949 ausschließlich der Ökumenischen Bewegung. Er veröffentlichte: Introduction à l'Œcuménisme (Paris [4]1964), Vatican II et le dialogue œcuménique (Paris 1966) und arbeitet mit an: Œcuménisme und Rythmes du monde.

Joseph Duss-von Werdt

Was kann der Laie ohne den Priester?

Im Rahmen der Thematik dieses Heftes betrifft die gestellte Frage ebenfalls die Sukzession – die Sukzession nicht des durch Übertragung (Handauflegung) weitergegebenen Ministeriums in der Kirche, sondern der Kirche selber, verstanden als Gemeinschaft Glaubender, Hoffender und Liebender. Wie geht Kirche weiter, äußert und vollzieht sie sich, wenn kein «Priester», besser: kein durch Handauflegung eingesetzter Gemeindevorsteher, da ist? *Daß* sie fortdauert auch in Sichtbarkeit, ergibt sich aus den theologischen Aussagen über die Laien, besonders aber über das «allgemeine Priestertum». Die Art und Weise des Fortbestandes hingegen wirft vielschichtige und heikle Probleme auf. Sie laufen auf die Forderung an die Theologie hinaus, darüber nachzudenken, was allgemeines Priestertum eigentlich inhaltlich bedeute. Dieser Beitrag beabsichtigt lediglich, in Teilansichten diese Frage zu stellen (was schon schwierig genug ist), nicht jedoch sie zu beantworten.

1. Der metakanonische Ansatzpunkt

Man würde sich mit der im Grundton juristisch gehaltenen Frage zu leicht tun, ginge man fraglos vom geltenden Recht und der von ihm vorausgesetzten «Ständeordnung» der Kirche als der Normalordnung aus und würde nur fragen: Kann (d.h. darf) der Laie predigen, Sakramente spenden (welche?) usf. Rechtliche Abgrenzungen sind zunächst aus Gründen der Kirchendisziplin notwendig. Doch muß auch das Recht von einem metakanonischen, «grundsätzlichen» Bereich her begründet sein. «Grundsätzlich» besagt: im Ursprung wurzelnd, wie er in den ursprünglichen Glaubensurkunden, den alt- und neutestamentlichen Schriften, bezeugt ist. Wie waren die ersten Gemeinden strukturiert? Wer nahm in ihnen die gemeindlichen (liturgischen, kerygmatischen, pastoralen) Funktionen wahr? Es reicht dann auch der Ansatz in einer Ekklesiologie nicht aus, die sich nicht selber vor dem gemeinten Ursprung als dem «beherrschenden Woher» bewährt. Die Aktualität einer radikalen Fragestellung zeigt sich heute im Zusammenhang mit der Wiedererneuerung des Diakonats (was kann nur der Diakon, der Laie aber nicht?); besonders akut ist sie jedoch in äußerster Not der Kirche (Konzentrationslager, Verfolgung, Priestermangel, Mission, u.a. m.), wo sie die Frage des Überlebens der Kirche sein kann. Es können jedoch auch für Grenzsituationen nicht bloße «Ad-hoc-Lösungen» getroffen werden. Jede Lösung muß im Grundsätzlichen stimmen.[1]

2. Exegetisch offene Fragen

Nun ist aber die Erhellung des Ursprungs keineswegs leicht. Der biblische Befund ergibt pluriforme Gemeindeordnungen, und deshalb wird der hermeneutische Stellenwert der auf Uniformität tendierenden Tradition zum Problem. Wir verbleiben hier im Exegetischen.

Die Schwierigkeiten beginnen bereits beim Versuch, unser Thema vom Ursprung her zu verstehen. Was der Laie ohne den Priester kann, oder positiv: was nur der Priester kann, läßt sich biblisch nicht beantworten. Wer ist denn biblisch gesehen ein «Laie» und wer ein «Priester»?[2] Wann wurden die Apostel zu «Priestern» (sie werden nie so genannt!) «geweiht»? Wenn man nur einigermaßen bibelgerecht von Laien (das Wort ist dem NT unbekannt) reden will, dann nur so, daß sie jene sind, die zum Volk Gottes (λαὸς θεοῦ) gehören.[3] *In ihrer Gesamtheit* werden sie «*Priesterschaft*» (1 Petr 2,9), «Heilige» (Paulus) genannt. Die Antwort auf unsere Frage hängt

deshalb entscheidend davon ab, wie viel man in dieses «allgemeine Priestertum» und in die «Geistlichkeit» aller investiert. Von einem «besondern» Priestertum innerhalb der Gemeinden ist ntl. nicht die Rede; die Diener der Gemeinde werden im NT absichtlich nie «Priester» genannt. Soll ein besonderer Dienst an der Gemeinde dennoch legitim sein, dann jedenfalls nur im Rahmen des allgemeinen Priestertums: ihm steht kein anderes Priestertum gegenüber, sondern das allgemeine Priestertum läßt eine besondere Ausgliederung erkennen, oder, wie sich zeigen wird, Ausgliederungen.

In den unumstrittenen paulinischen Briefen läßt sich eine Ordination nicht nachweisen. Sie kann deshalb auch nicht einfach stillschweigend vorausgesetzt werden. *Jeder kann das, wozu er berufen ist, was ihm durch das Charisma gegeben ist.* Das Charisma stammt weder von der Gemeinde (wenn es auch von ihr angenommen und bestätigt werden soll), noch von einem «Amt», das außerhalb der Charismen für sich besteht.[4] Es ist die *Grundkategorie* der paulinischen Gemeindeordnung und gleichumfassend wie Dienst (charismatische Ordnung = diakonische Struktur).

Anders ist es in den Pastoralbriefen. Sie kennen, wie die Apostelgeschichte, die Ordination durch Handauflegung, worin allerdings nicht sofort ihre heutige Form und ihr Inhalt als grundgelegt behauptet werden darf.[5] Timotheus wurde zwar von der Ältestenschaft «unter Handauflegung» ordiniert – jedoch *aufgrund* «einer prophetischen Offenbarung» (1 Tim 4,14). Im Unterschied (in Ergänzung?) zu 2 Tim 1,16, wo von der «Gnadengabe durch die Auflegung meiner Hände» die Rede ist, wurde also hier das erkannte Charisma anerkannt und bestätigt und nicht kraft der Handauflegung vermittelt. Auch da mindestens ein Hinweis auf die sachliche *und zeitliche* Priorität des Charismas. Von der allgemeinen charismatischen Gemeindeordnung aus (neben Paulus vgl. auch 1 Petr 4,10) kommen die Gnadengaben nicht einer bestimmten Personengruppe allein zu; jeder hat sein Charisma. Auch läßt sich nirgends belegen, daß die Ordination Stände mit genau angebbaren Zuständigkeiten begründe. Jedes Charisma hat zudem die ihm zukommende «Autorität», die nicht auf horizontaler Vermittlung, sondern auf der Berufung des Geistes fußt, nicht von Amtes wegen, sondern von Geistes wegen da ist (1 Kor 12,11).

Umfang und Inhalt dessen, was mit einem Charisma gegeben ist, lassen sich nicht eindeutig bestimmen. Es ist z. B. nicht auszumachen, ob nur der mit der Gabe der Leitung (1 Kor 12,28) Begabte dem Eucharistischen Mahl vorstand und nicht auch ein «Apostel», «Lehrer», «Prophet»... Oder: die Unvertauschbarkeit der Charismen (jeder hat eben das *seine*) besagt noch nicht, daß besondere kirchliche (liturgische, seelsorgliche usf.) Funktionen unvertauschbar und unabtretbar an bestimmte Charismen gebunden, bzw. daß umgekehrt bestimmte Charismen gleichsam «automatisch» mit einer besonderen kirchlichen Funktion gegeben seien.

Ferner: Wenn eine unter den «organisatorischen Formen» der Gemeinde die Hausgemeinde war (nicht als private Familiengemeinde, sondern als Treffpunkt auch familienfremder Christen), so ist nach der paulinischen Gemeindeordnung anzunehmen, daß ab und zu der Hausvorstand sie auch leitete. Wer behaupten wollte, dieser sei immer geweihter Priester gewesen, nähme eine Beweislast auf sich, die er angesichts der paulinischen Briefe kaum zu tragen vermag. Auch wenn man mehr differenzieren muß, als es hier möglich ist, wird man exegetisch zum Schluß kommen: die früheste, die apostolische Kirche kennt mehrere Möglichkeiten der Gemeindeordnung, mindestens solche mit und ohne Ordinierte. Wenn die ursprüngliche, die apostolische Kirche «beherrschendes Woher» für die nachfolgende Kirche ist (und das wird kaum jemand bestreiten), muß sich auch diese grundsätzlich für mehrere Möglichkeiten, mindestens für die biblisch bezeugten, offenhalten, den Pluralismus gelten lassen und nicht etwa gewaltsam die charismatische korinthische Gemeinde mit der mehr institutionalisierten der Pastoralbriefe auf einen Nenner bringen wollen. Allerdings darf man bei der korinthischen Gemeinde Paulus nicht ausklammern. 1 Kor beweist deutlich genug, wie sehr er seine Autorität als «Apostel» (*sein* Charisma) zur Geltung brachte. Jedoch kann nach 1 Kor 11,17–34 nicht angenommen werden, daß während seiner Abwesenheit in Korinth das Herrenmahl – so wenig wie die Verkündigung – ausfiel. Wer stand ihm vor? Von einem eigens Ordinierten wissen wir nichts: weder im Zusammenhang mit der Predigt noch im Zusammenhang mit dem Herrenmahl (vgl. auch die Eucharistia durch Propheten noch in der Didache).

3. Die Charismen als Besonderungen des allgemeinen Priestertums

Wenn vom «allgemeinen Priestertum» die Rede ist, stützt man sich vorwiegend auf 1 Petr 2,9, welcher Brief auch in diesem Punkt historisch gesehen

in der paulinischen Tradition steht. Sachlich deckt sich diese «petrinische» Redeweise primär mit der paulinischen, wenn er von den «Heiligen» (vgl. Briefadressen) und «Pneumatikern» spricht. Dies alles rechtfertigt die paulinische Interpretation des «petrinischen» Themas, wie sie im folgenden Fazit des exegetischen Befundes versucht wird:

a) Es muß unterschieden werden zwischen Charismen, die dem Einzelnen (zum Aufbau des Ganzen als Kriterium der Echtheit) zukommen einerseits und besonders eingesetzten kirchlichen Diensten anderseits. Die ersten sind «Eingebungen», Wirkungen des Geistes, die zweiten können in und von der Gemeinde übertragen werden (Berufung zum Episkopos durch die Gemeinde, wie sie z. B. nachapostolisch bezeugt wird), wobei den eingesetzten Dienstträgern eine besondere Rolle zukommt.

b) Allgemeines Priestertum heißt nicht, daß jeder alles kann (1 Kor 12,29: Sind etwa alle Apostel... Lehrer...?), daß es eine abstrakte Gleichheit aller mit allen gäbe. Das in seinem Charisma Enthaltene ist es, was für den Einzelnen den *ihm* möglichen priesterlichen Dienst begründet. Alle Charismen bezeichnen zwar priesterliche Dienste, aber ihre Vielheit besagt deren Besonderung und Ausfaltung. Das Priesterliche darf nicht atl. an Opfer und Kult gebunden werden. Vielheit der Charismen heißt, daß der Einzelne nur das kann, was ihm gegeben ist. Seine Gabe ist ein Fragment im Ganzen, und wahrscheinlich ist überhaupt das Ganze nur Fragment. Vielheit ist doch Unterscheidung und Verwiesensein aus gegenseitiger Bedürftigkeit, ist Unvollkommenheit und Vorläufigkeit. Das Vielerlei der Gnadengaben selber ist «Notstandsordnung». Wer sich dies eingesteht, entgeht der Gefahr eines «charismatischen Irrealismus».

c) Eine letztlich entscheidende Unter- und Überordnung aus dem Vergleich der verschiedenen Charismen (= Dienste) läßt sich bei allem Vorrang der Apostel biblisch nicht angeben. Das eigentlich Übergeordnete ist der *eine* Geist, der alles in allen wirkt (1 Kor 12,6). Vorrang unter den Christen haben unter dem einen Geist nicht einzelne (etwa der «Leiter» vor dem «Lehrer»), sondern hat der *eine* Leib, zu dem alle getauft sind (1 Kor 12,13). Ist deshalb der «monarchische Episkopat» nicht bloß *eine* (mögliche) Interpretation der Gemeindeordnung? Gibt es das «Amt» in Fülle und den Rest nur als «Teilhabe» daran?

d) *Jeder* hat seine Gnadengabe (1 Kor 12,7; Eph 4,16), um mit ihr am Aufbau des *einen* Leibes zu wirken. Das allgemeine Priestertum bezeichnet diesen charismatischen Grundstand jedes Gliedes der Gemeinde Christi.[6] Er wird auch von dem nicht verlassen, der in höchste kirchliche Leitungsfunktionen gelangt. Jede Unterscheidung der verschiedenen Dienste innerhalb des Ganzen ist deshalb sekundär und relativ. Es ist etwas nur dann Dienst, wenn es bezogen ist auf das Ganze. Schlägt es um in das Gegenteil und wird Machtanspruch, der das Ganze auf sich bezieht, dient es nicht mehr dem Ganzen und ist kein kirchlicher Dienst mehr. Kein Dienst ist exklusiv, so daß er die andern überflüssig machen würde. Keiner vereinigt in sich die Fülle, das Pleroma. «Im Herrn», dem Pleroma schlechthin, dessen Geist «einem jeden zuteilt, wie er will» (1 Kor 12,11) ist das Prinzip der Einheit, im *gegenseitigen* Dienst *aller* ihre Verwirklichung.

e) Wie angedeutet wurde, sind nach dem Neuen Testament die verschiedenen Dienste nicht ausschließlich an bestimmte institutionalisierte «Ämter» gebunden und nur mit ihnen verbunden vorhanden (mancher kann predigen, weil es ihm gegeben ist, tut es aber nicht, weil er kein «officium» dazu hat; für die Öffentlichkeit der Gemeinde braucht es den Auftrag). Die Bestimmung des Inhaltes der verschiedenen Dienste und die Abgrenzung ihres Umfanges sind aber biblisch so schwer vorzunehmen, daß mit größerer Vorsicht von «göttlichem Recht» in bezug auf Bischofsamt, Priestertum, Diakonat geredet werden sollte. Statt zu sagen, die Kirche habe im Laufe der Zeit immer deutlicher erkannt, was zum Wesen des kirchlichen Dienstes und seiner Stufung gehöre, wäre es der Wahrheit der Geschichte angemessener zu sagen, sie hätte dies selber immer deutlicher bestimmt, wobei diese Bestimmungen aber weitgehend im Bereich des ius humanum verbleiben müßten (die Drei-Ämter-Ordnung seit Ignatius von Antiochien). Daß eine Institutionalisierung, eine sichtbar ordnende Strukturierung der Kirche berechtigt ist, steht außer Frage; das Gegenteil wäre geschichts- und wirklichkeitsblinde Naivität. Die auch in Korinth in der nachapostolischen Zeit sich abzeichnende Entwicklung zur mehr institutionalisierten Gemeindeverfassung der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe und schließlich zur allgemein sich durchsetzenden episkopalpresbyterialen Ordnung war grundsätzlich legitim. Aber das Charisma kann trotzdem nicht institutionalisiert werden. Die Kirche muß vielmehr auf jene Berufungen von Geistes wegen aus sein, die das Institutionelle «mit Geist erfüllen».

f) Kommt man endlich auf die Ausgangsfrage zurück, läßt sich nicht von vorneherein festlegen,

was der «Laie» ohne den «Priester» kann. Nach all dem Gesagten verlagert sich vielmehr der Akzent der Frage. Sie lautet nicht mehr, was «der» Laie, sondern was «Laien» im heute üblichen juristisch-soziologischen Verständnis (nicht jeder!) können. Bei diesem «Können» geht es nicht um Mimik oder Imitation, sondern um ein wirksames und gültiges Können. Darf man, diese Präzisierung vorausgesetzt, nicht die Frage stellen, ob vom allgemeinen Priestertum her «Laien» grundsätzlich alles können? Um hier eine Antwort zu geben, müßte in exegetischer, dogmatischer und vor allem auch dogmengeschichtlicher Hinsicht noch sehr viel erarbeitet werden. Diese Arbeit ist bis heute noch kaum in Angriff genommen. Diese Frage ist aber nochmals zu differenzieren: Grundsätzlich würde nicht heißen, daß sie es faktisch sollen. Damit würde illegitim ein Rechtsanspruch erhoben, der die Notwendigkeit des besonderen Auftrags für die Ausübung der allgemeinen priesterlichen Funktionen im besonderen öffentlichen Dienst an der Gemeinde als solcher übersähe, und es würde aus unbiblischer geschichtsblinder Naivität ein anarchisches Element in die (allerdings nicht nur aus biblischen Elementen) gewordene und bestehende Ordnung eingeführt. «Alles» bedeutet nichts Quantitatives, sondern ist qualitativ zu verstehen: der «Priester» ist weder Mittler des Heils, noch ausschließlicher «Spender der Heilsgüter». Christus lebt und wirkt durch den Geist im «Laien» ebenso und unter den gleichen Bedingungen wie in den «Priestern». Die «gleiche Bedingung» ist, daß sie sein Wort hören, halten, tun in Glaube, Hoffnung und Liebe. Darin geht Kirche weiter, ereignet sie sich. Das ist nicht menschliche Leistung, sondern vom Geist gewirkt. Die Bedingungen dieses Wirkens legt jedoch nicht der Mensch fest. Wenn in der Kirche damit aufgehört wird, ihre Leitung durch den Geist anzuerkennen, hört Kirche auf. Vom reinen Rechtsdenken her ist diese pneumatologische Priorität ein «gefährliches» chaotisches Element, theologisch und für den Glauben aber das schöpferische und lebendigmachende allein.

4. Verwirklichungen des allgemeinen Priestertums

Wenn das Gesagte gilt, sind damit auch die Prämissen für die Beantwortung konkreter Einzelfragen gegeben.[7] Es sollen nur einige skizziert werden:

a) Die Laien haben an der Gesamtaufgabe der Kirche nicht nur im abgeleiteten, subsidiären oder mitfühlenden (sentire cum ecclesia?) Sinn Anteil, sondern sie kommt ihnen originär zu. Ihre Erfüllung ist jedoch nicht für jeden in gleicher Weise möglich. Welche Gestalt sie aber annehme, sie muß priesterlich sein: Es geht dabei nicht um einen Gottesdienst in einem Heiligtum, «sondern um einen Gottesdienst inmitten der Welt, mitten im weltlichen Alltag: aus der liebenden Hingabe an Gott die liebende Hingabe an die Menschen und umgekehrt».[8]

b) Christliches Leben gewinnt Gestalt vom Wort Gottes her: von ihm ausgelegt und es auslegend. Gelebte Verkündigung verpflichtet zur worthaften. Die Predigt ist nicht ihre einzige Form. Dichtung, Theologie in Forschung und Lehre, Gespräche mit Fragenden und Suchenden, Beratung von Ratlosen, Katechese in allen Schattierungen – das sind Formen der Wortverkündigung, welche von Laien verwirklicht werden können. Was läßt sich gegen die Predigt durch Laien theologisch und geschichtlich vorbringen? Fehlende Ausbildung ist kein theologischer Einwand. Laienpredigt war noch auf dem Konzil von Trient möglich.

c) Daß jeder Christ – und nicht nur er (Ketzertaufe!) – *taufen* kann, ist schon längst anerkannt. Im Unterschied zur Wortverkündigung bedarf es dazu keines Charismas. – Bei der *Buße* müßte zwischen der Schuldvergebung (in foro interno) und der reconciliatio mit der Gemeinde nach der excommunicatio durch die Sünde unterschieden werden. Für die letzte ist der berufene Repräsentant der Gemeinde befugt. An der ersten kann jeder Christ aktiv mitwirken, am wirksamsten jener, gegen den sich der Pönitent persönlich verging (z. B. «Ehe-Beichte»). Laienbeichte hat eine vielhundertjährige Tradition in der Kirchengeschichte hinter sich. – Wie steht es mit der *Eucharistie?* Muß eine Gemeinde, die nur noch aus Laien besteht, sich mit Schriftlesung und «geistiger Kommunion» begnügen? Oder hat man sich nicht eher der Möglichkeit offenzuhalten, daß sie bei einem unter ihnen das Charisma der Leitung aufbrechen sieht, es annehmen kann, mindestens als «Notordination», wobei aber doch die Not *Anlaß* und nicht «Wertangabe» der Ordination wäre? Das, worauf es doch ankommt, ist, sich bereit zu halten für das freie Wirken des Geistes, dem nicht Menschen – gar noch unter Berufung auf ein «göttliches Recht» – die Bedingungen vorschreiben dürfen.[8] Der eigentliche Grenzfall und die äußerste Not der pilgernden Kirche an einem bestimmten Ort ist nicht die Abwesenheit des «Priesters», sondern das Schwinden der Glaubenden, des allgemeinen Priestertums, bis auf

einen. Dann erst ist Kirche nicht mehr als solche vollziehbar: Taufe setzt Täufer voraus; Eucharistie schließt Gemeinde ein. Solange aber noch allgemeines Priestertum und seine charismatische Ausgliederung verwirklicht sind, geht Kirche weiter, auch wenn die Kette der Handauflegungen abreißt. Das biblische Schlüsselwort für unsere Frage liegt in der Verheißung jener vielleicht ältesten urkirchlichen Gemeindeordnung: «Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18, 20). Auf die Einigung in Ihm kommt es an. Dann ist Kirche Wirklichkeit.

[1] Für den Diakonat vgl. K. Rahner, H. Vorgrimler, J. Kramer, Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland: St. Zeit 180 (1967) 145–153.

[2] Dazu H. Küng, Die Kirche (Freiburg i. Br. 1967) 152f und 439ff. Ich stütze mich weitgehend auf dieses Werk, besonders auf die darin ausgebreiteten exegetischen Ergebnisse.

[3] F. Wulf, Über die Herkunft und den ursprünglichen Sinn des Wortes Laie: Geist u. Leben 32 (1959) 61–63. – J. Duss-von Werdt, Der Laie in der nachkonziliaren Kirche: Schweizer Rundschau 7 (1966) 397–407.

[4] H. Küng, Die charismatische Struktur der Kirche: Concilium 1 (1965) 282–290.

[5] Sind diese nicht auch Ergebnis eines «Sakralisierungsprozesses», erfolgt unter Zuhilfenahme soziologischer Kategorien «Klerus» – «Laien» (vgl. F. X. Arnold, Laie: Wörterbuch der Politik [Freiburg 1960] 209ff) und «religiöser», aber unbiblischer Vorstellungen wie sakral-profan, oder im Anschluß an 1 Kor 2,14 weltlich (fleischlich)-geistlich (pneumatisch)?

[6] Vom Volk-Gottes-Gedanken her geredet: weil alle dieses Volk bilden, gibt es innerhalb seiner keine «Laien», die «Volk» wären im Unterschied zu einer herrschenden Gruppe als dem «Nicht-Volk».

[7] Dazu ausführlicher: H. Küng aaO. 440ff, 520–522. Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat (Paris 1954) 300–307.

[8] H. Küng aaO. 442.

JOSEPH DUSS-VON WERDT

Geboren am 24. Oktober 1932 in Hasle (Schweiz), katholischer Laie, studierte in Löwen und München, doktorierte in Philosophie (1957) und Theologie (1964). Er ist Generalsekretär der Theologischen Kurse für Katholische Laien und des Katholischen Glaubenskurses, Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift «Ehe» und Mit-Direktor des Institutes für Ehe- und Familienwissenschaft in Zürich. Er veröffentlichte (mit L. M. Weber): Gewissensfreiheit? (Mainz 1966).

Elisabeth Gössmann

Die Frau als Priester?

Mittlerweile sind auch auf katholischer Seite die Meinungsäußerungen zum Thema «Frau und kirchliches Amt» nicht nur zahlreich, sondern recht vielgestaltig geworden. Will man sich nicht darin erschöpfen, die einzelnen Stimmen zu sondieren und sie kritisch darzustellen, was in diesem Beitrag gewiß nicht unterschlagen werden soll, so muß die Betrachtung von einem grundsätzlichen Gesichtspunkt ausgehen. Es ist die in diesem Zusammenhang seltsamerweise noch kaum aufgeworfene Frage, welches Verständnis von Hierarchie und welche praktischen Umformungen des gelebten kirchlichen Amtes die Voraussetzung dafür sein könnten, daß Männer und Frauen gemeinsam in dieser Lebensform vorstellbar sind. Wenn man diese Frage unterläßt, erweist sich unser Thema als mehr oder weniger deplaciert und erregt vermeidbaren Unwillen.

1. Hierarchische Ordnung der Wirklichkeit?

In modernen kirchlichen Verlautbarungen und Definitionen wird Hierarchie zu unserer Freude immer mehr im Sinne des Dienstes aller füreinander gedeutet. Das Bewußtsein scheint hier den Strukturen voraus zu sein. Denn Hierarchie, nicht nur im Sinne des kirchlichen Amtes, sondern im Sinne eines – freilich gerade auch auf dieses übertragenen – Seinsverständnisses, wie es sich in der abendländischen Geistesgeschichte, vor allem unter dem Einfluß des Neuplatonismus, herausgebildet hat, war etwas ganz anderes. Nicht daß der Dienstgedanke gefehlt hätte, aber zunächst und vor allem besagte Hierarchie in diesem Verständnis das unverrückbare und unvertauschbare Verhältnis von Über- und Unterordnung, das sich beliebig wiederholen kann, jedoch keine Nivellierung erträgt. Mit diesem Hierarchie-Begriff haben die geistigen Neuansätze von heute gerade so viel gemeinsam, wie der Name ausmacht. Die Sache selbst, die gemeint ist, ist im Begriff, eine andere zu werden, wenngleich vorerst nur als gedachte und noch nicht als in den Strukturen verwirklichte. Im Gegenteil, wie wir sehen werden, scheint das Strukturelle wieder mehr dem alten Hierarchie-Begriff einer stufenförmig erfolgenden Vermittlung zuzuneigen.

Ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß in unserer christlichen Tradition der Begriff des kreatürlichen Seins von vornherein nicht anders als in hierarchischer Stufung konzipiert worden ist. Lassen wir Augustinus sprechen: «Gottes Vorsehung unterwarf zunächst alles der geistigen Kreatur, die irrationale der rationalen, die irdische der himmlischen, die weibliche der männlichen, die weniger wertvolle der wertvolleren, die bedürf-

tigere der reicheren.»[1] Jegliches Seiende steht also in einer Ordnung, aus der es sich nicht entfernen kann, hat sein Über- und Untergeordnetes, auch sein Nebengeordnetes, und diese Ordnung ist heilig. Thomas von Aquin spricht anläßlich seiner Erklärung des pseudo-dionysischen Werkes «De divinis nominibus» von den gottgegebenen «Graden des Seins».[2] Hierarchie wird hier zunächst noch ganz allgemein definiert als heilige Herrschaft. Dieses ontologisch verstandene System der Vermittlung vom Höheren an das Niedere garantiert die Weltordnung, welche als Friede der vollkommenen Ganzheit die Vollkommenheit der einen causa universalis widerspiegelt. «Der Friede Gottes geht auf alles über und vereinigt alles, indem er alles in eine bestimmte Ordnung versetzt. Diese Ordnung besteht darin, daß die äußersten Seinsgebilde durch vermittelnde den entgegengesetzt äußersten verbunden werden. Denn die höchsten beeinflussen die tiefsten durch mittlere, und die tiefsten werden durch die mittleren zu den höchsten im Verhältnis des Empfangens gehalten.»[3]

Nach einer solchen metaphysischen Konzeption, was ohne einen unberechtigten Affront gegen das metaphysische Denken schlechthin gesagt sein soll, ist die gegenseitige Relation der geschaffenen Seinsbereiche gar nicht anders zu denken als in der Reduktion auf das Ein-Prinzip des transzendenten, jenseits-weltlichen Schöpfergottes, wobei freilich der Sprung vom endlichen zum unendlichen Sein und damit der analoge Seinsbegriff eingeschlossen ist. Das Verhältnis Gott-Welt wiederholt sich in analoger Weise in jedem hierarchischen Verhältnis innerweltlicher Art, sei es Geist-Materie oder Mensch-vernunftlose Kreatur oder Mann-Frau.

Dieses Gefüge der gleichsam von oben nach unten immer breiter werdenden Vermittlungen hierarchischer Art, wie es zur Erklärung der kosmischen Ordnung diente, brachte nun ohne weiteres auch für den ekklesiologischen Hierarchiebegriff die Konzeption einer stufenförmigen Gliederung mit sich. Auch die Heilsvermittlung ließ sich wie die Seinsvermittlung nach diesem Schema vorstellen.

So ist die jeder Rechtsordnung – sei sie staatlicher oder kirchlicher Art – vorgegebene metaphysische Konzeption seit Grundlegung des christlichen Weltbildes nach Art einer umgreifenden hierarchischen Struktur der Über- und Unterordnung verstanden, wobei das Untergeordnete jeweils wiederum zum Übergeordneten für noch «tiefer» gelegene Seinsbereiche wird. Nicht nur die kirchliche Verfassung, sondern auch die politische Ordnung war durch ein solches Denken von oben nach unten, wie man glaubte, nach unverrückbaren, ewigen, dem «Wesen» der Menschen und Dinge entsprechenden Gesetzen reguliert.

Wenn man heute vor einer sogenannten «Demokratisierung» der Kirche im Namen der Andersartigkeit des Religiös-Geistlichen warnen zu müssen glaubt, so sollte man sich vergegenwärtigen, daß sowohl die staatliche wie die kirchliche Ordnung auf einem metaphysischen Denkmodell beruht, dessen geistesgeschichtliche Bedingtheit wir sehr genau erkennen können, von dem jedoch die weltliche Sozialordnung, durch die Fakten der historischen Entwicklung gleichsam überrollt, eher abgewichen ist als die in allem dauerhaftere, zum «Übergeschichtlichen» tendierende kirchliche Struktur.

Verständlicherweise glaubte man bis zum Beginn der modernen Bibelwissenschaft, die hierarchische Konzeption des geschaffenen Seins wie der konkreten Lebensordnung durch die Bibel als unabänderliche Struktur bestätigt zu finden. Denn der geschichtliche Ort, um erkennen zu können, daß die Bibel selbst, wenngleich nicht ausschließlich, so doch einen Niederschlag dieses Denkens spiegelt, war noch nicht erreicht.

Es geht uns hier nicht bloß darum, in der Tatsache der Unterordnung des weiblichen Geschlechtes unter das «hierarchisch» ihm übergeordnete männliche die Erklärung dafür zu finden, daß es zu einer Konzeption und Verwirklichung der Partnerschaft von Mann und Frau im allgemein menschlichen Bereich erst so spät und im kirchlichen Bereich erst in so geringem Ausmaß kommen konnte. Bezeichnenderweise ist ja die «Hierarchie» des männlichen Geschlechtes über das weibliche theoretisch und praktisch im allgemeinen erst sehr spät in Zweifel gezogen worden, während andere als hierarchisch aufgefaßte Verhältnisse schon nicht mehr ohne Einschränkung so gedeutet werden konnten. Man denke etwa daran, wie sehr bei Denkern wie Raymundus Lullus und Nikolaus von Cues das konziliare Prinzip und damit eine «demokratische» Denkform bereits neben die noch anerkannte Gültigkeit der hierarchischen Denkkategorie tritt und Schwierigkeiten des Vereinbarens von beidem bereitet.

Was uns an dieser Betrachtung über die hierarchische Konzeption des kreatürlichen Seinsbegriffs deutlich werden soll, ist aber vor allem folgendes: Solange man, bewußt oder unbewußt, Hierarchie im Schema der Seinsgrade oder Seinsstufen denkt, solange man also meint, daß ein

Bischof «mehr» sei als ein «einfacher» Laie und nicht nur eine verschiedene Funktion ausübt, ist die Frage «Frau und Amt» weder ernstlich diskutierbar, noch ist ein realisierbares Ergebnis zu erzielen. Daß diese Frage jedoch aufgetaucht und kaum noch aus der Welt zu schaffen ist, zwingt uns, mit einer gewissen Radikalität auf den Kontext zu schauen.

2. Heutiger Stand der Diskussion

Versuchen wir nun den gegenwärtigen Stand der Frage innerhalb der katholischen Kirche kurz darzustellen, um dann im Sinne der vorausgehenden Betrachtung unser Facit zu ziehen.[4]

Die traditionellen Argumente gegen eine Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt lassen sich, von einzelnen Spielarten abgesehen, auf folgende reduzieren: 1. die Berufung von 12 Männern (und keiner Frau) zum Apostelamt; 2. die Hinordnung des Mannes und nicht der Frau auf die Öffentlichkeit, 3. die Ähnlichkeit zwischen Christus als Mann und dem Priester als Mann; 4. hierarchische Überordnung des männlichen Geschlechtes über das weibliche.

Zu diesen Argumenten nehmen nun die einzelnen Diskussionspartner bzw. die jeweils in ihnen repräsentierten Gruppen in verschiedener Weise Stellung. Die *Gegner* einer Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt sehen entweder (A) diese bisher als verbindlich betrachteten Gründe des Ausschlusses weiterhin und damit als überzeitlich gültig an, oder (B) sie bejahen deren Vorläufigkeit und geschichtliche Überholtheit, halten aber aus Gründen, die in der gegenwärtigen Situation der Kirche liegen, eine Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt für inopportun bzw. schädlich.

Die *Befürworter* des Priesteramtes der Frau lassen sich, etwas schematisierend, ebenfalls in zwei Gruppen einteilen. Die einen (A) denken an eine Verwirklichung ihres Zieles im Rahmen der bisherigen Strukturen, sprechen von Zölibat und Jungfräulichkeit, von Berufung und Stand, während die anderen (B) mit der Beweglichkeit der Strukturen, mit noch kaum geahnten Umformungen des Amtes, wie es gelebt und ausgeübt werden kann, rechnen und alle Möglichkeiten offenhalten – dies aber seltsamerweise, was wohl nur unreflektiert – gutwillig möglich ist, mit einem traditionellen, ja «mythischen», der modernen Psychologie und Anthropologie nicht oder nicht ganz adäquaten Bild der Frau zu vereinbaren wissen.

Fassen wir die einzelnen Standpunkte etwas näher ins Auge.

Für die Gruppe A der Gegner ist nicht überzeugend, was H. van der Meer, «Theologische Überlegungen über die Thesis ‹Subiectum ordinationis est solus mas›»[5] mit Recht erwiesen zu haben glaubt, daß nämlich die Gründe für die Unfähigkeit oder Unzulässigkeit der Frau zum Amt, wie sie nahezu unverändert durch die Jahrhunderte geschleppt wurden, für uns heute nicht mehr stichhaltig sein können. (Interessant ist nur, daß man zu allen Zeiten die Notwendigkeit gespürt hat, eine eigene Begründung für den Amtsausschluß der Frau schuldig zu sein.) Zwar halten die heutigen Vertreter der Ansicht, es gebe überzeitliche gültige Gegengründe, nicht mehr den Gesamtkomplex der im Mittelalter gesammelten Argumente für verbindlich, sie erkennen auch gutwillig die sozialgeschichtliche Bedingtheit etwa der Tatsache an, daß Jesus nur Männer zu Aposteln berufen konnte, weil die Frau in ihrem damaligen gesellschaftlichen und rechtlichen Status für ein solches Amt noch nicht fähig gewesen wäre. Was sich aber unausrottbar festgesetzt hat, sind Gründe repräsentativer Art, so vor allem das noch unlängst von J. F. Görres wieder «aufgewärmte» Argument, nur der Mann und nicht die Frau sei fähig, Christus zu repräsentieren.[6] Doch sei hier nur daran erinnert, daß in 1 Kor 11,3 eine direkte Frau-Christus-Parallele zustande kommt.

Die Gruppe B der Gegner des Amtspriestertums der Frauen hat zahlenmäßig ihre meisten Vertreterinnen unter den kirchlich engagierten, als Katechetin oder Seelsorgshelferin, im Verbandswesen, in der Sozialarbeit oder als Referentin für Frauenseelsorge tätigen Frauen Deutschlands und wohl auch Österreichs und der Schweiz. Unter ihnen dürfte kaum eine sein, die für sich selbst das Amtspriestertum anstrebt, obwohl viele von ihnen hauptamtlich und mit Zufriedenheit eine seelsorgliche Verantwortung wahrnehmen. Dies ist ein Zeichen der Zeit, das man nicht übersehen sollte. Wenn auch auf dem Wege des argumentum e silentio, so wird doch von der großen Anzahl dieser Frauen der «Beweis» erbracht, daß unsereins sich mit den Laienfunktionen in der Kirche und ihren heute ausgedehnten Bereichen einstweilen noch in recht erfüllender Weise zu beschäftigen weiß. Mit diesem Standpunkt möchte ich mich selbst solidarisch erklären.[7]

Kommen wir zu den Befürwortern des weiblichen Amtspriestertums der Gruppe A, so läßt sich sagen, daß es sich dabei immer noch um ein-

zelne, wenngleich laut erhobene Stimmen handelt, selbst wenn sie eine große Gemeinschaft wie die St. Joan's Alliance im Rücken haben. Mögen diese Frauen noch so sehr in ihrem persönlichen Schicksal (schwierig ist sicher die Situation einer konvertierten evangelischen Vikarin, die ihren Beruf nicht weiter ausüben kann) Motive ihres Handelns finden, Tatsache ist jedenfalls, daß ihr vielfach unkluges Vorgehen zahlreiche Bischöfe verärgert und damit den Belangen der Frau in der Kirche überhaupt geschadet hat.

Auch theologisch ist manches zu beanstanden, was gar nicht weiter verwunderlich ist. Denn man muß doch heute genügend historischen Sinn besitzen, um nicht Thomas v. Aquin und andere Theologen unserer Tradition im Tone der Entrüstung wegen ihres unzulänglichen Denkens über die Frau anzuklagen. Eigentlich sollte jeder nach einem abgeschlossenen Theologie-Studium wissen, daß Thomas v. Aquin in Fragen der Geschlechter-Anthropologie, auf der aristotelischen Biologie und dem Hylemorphismus fußend, keine «besseren» Ansichten haben konnte und daher für uns in dieser Angelegenheit kein Gesprächspartner und auch kein autoritärer Kirchenlehrer sein kann. Dies tut jedoch seiner sonstigen Qualität als Philosoph und als Kirchenlehrer keinen wesentlichen Abbruch.

Jedenfalls aber kann man die Zulassung der Frau zum Amtspriestertum nicht hochspielen zu einer Wiedergutmachung an der Hälfte der Menschheit, «der weiblichen Menschheit, die während Jahrtausenden unterdrückt wurde und an deren Unterdrückung die Kirche durch ihre Theorie von der Frau in einer das christliche Bewußtsein schwer verletzenden Weise beteiligt war und beteiligt ist...»[8] Diese Gruppe bemüht sich also um eine Aufnahme der Frau in die Hierarchie, ohne sich um notwendige Umformungen des kirchlichen Amtes als solchen allzu viele Sorgen zu machen, und kämpft darum wie um ein Grundrecht der Person.

Demgegenüber sind die (meist holländischen) Befürworter des Amtspriestertums der Frau, die ich zur Gruppe B rechnen möchte, weit sympathischer, weniger festgelegt und ohne jeden Fanatismus. Man geht von der Komplementarität auf allen Gebieten des menschlichen Lebens aus und fordert deren Verwirklichung auch für das kirchliche Amt. Nicht als Krönung der Emanzipation, nicht als Beseitigung der letzten Barriere eines «vorenthaltenen Berufs», sondern als selbstverständliche Entwicklung, die man nicht gewaltsam erzwingen kann, wird dies erwartet. «Die Kirche – im Sinne der Hierarchie – wird oft eine sorgsame Mutter genannt. Doch wirkt dieses Bild etwas befremdend, wenn die mütterliche Sorge grundsätzlich nur von Männern wahrgenommen wird.»[9] So einleuchtend dieses ist, muß man sich doch fragen, ob hier nicht wieder zu viel Wert auf «Mütterlichkeit», «Andersartigkeit» und «eigenständigen Beitrag» der Frau gelegt wird, ob also diese Fortschrittsbereitschaft nicht zum Teil wenigstens mit der Rückkehr zu einem traditionellen Frauenbild erkauft wird, zumal man heute das «typisch Frauliche» immer weniger eindeutig zu benennen weiß. Jedenfalls aber wird man einer Kirche, die der Diskussion um den Wandel der Lebensform im kirchlichen Amt offen ist, am ehesten auch das Recht zubilligen, gleichsam als letzte Konsequenz einer soziologischen Umstrukturierung der Kirche auch die Komplementarität der Geschlechter im kirchlichen Amt einzubeziehen.

Man sieht jedoch, daß zwischen Denken und Verwirklichen in diesem Punkte zumindest eine lange Kette von Zwischengliedern besteht, von denen es abhängt, ob sich jemals eine Verwirklichung als sinnvoll erweist oder nicht. Stellen wir die Frage radikal: Ist die Zulassung der Frau zum Amtspriestertum – wie es jetzt ist – für den Bestand des Christentums in der modernen Welt, für die Erhaltung der Kirche unbedingt «lebensnotwendig»? Ehrlicherweise müssen wir dies verneinen, sosehr uns bewußt ist, daß es ohne weibliche Mitarbeit in Christentum und Kirche nicht geht und auch nie zu gehen brauchte. Schon der sprachliche Ausdruck «Priesterin» hat einen mythologischen Beigeschmack, der uns aufhorchen lassen muß. Vielleicht ist eine «katholische Priesterin» so lange unmöglich, bis auch das Amt des Vorstehers einer eucharistiefeiernden Gemeinde sich derartig gewandelt hat, daß man es mit dem Ausdruck Priester gar nicht mehr bezeichnet. Dann würde sich hier wiederum die alte Erfahrung bestätigen, daß an der Frau besonders deutlich wird, was im Menschlichen möglich ist und was nicht.

Auch das Schlagwort vom «Priestermangel» ist eine kirchensoziologisch rückläufige Bezeichnung (Mangel besteht in bezug auf viele der Funktionen, die früher von Priestern ausgeübt wurden) und keinesfalls dazu geeignet, die Zulassung zum Amtspriestertum für die Frau in der Kirche zu forcieren.[10] Man muß einsehen, daß die Frau zu dem kirchlichen Amt, wie es in langer Entwicklung geworden ist und sich jetzt noch darstellt, einfach nicht paßt. Erst wenn das Amt selber sich von

innen heraus und in Beziehung zur Gemeinschaft neu konstituiert hat, hat es Sinn, daß es auch der Frau übertragen werden kann.

Damit wäre unsere Antwort eindeutig, und wir könnten mit dem klaren Urteil «Amtspriestertum der Frau im gegenwärtigen (heilsgeschichtlichen) Entwicklungsstand der Kirche (noch) nicht angemessen» schließen, wenn nicht durch die jüngste Diskussion um den Diakon und die diesbezüglichen Verwirklichungsabsichten die Frauenfrage in der Kirche von neuem akut geworden wäre. An sich ließe sich auch hier konsequent auf dem zuvor behaupteten Standpunkt beharren, indem man sagte: Diakonat für die Frau ist im gegebenen Augenblick ebensowenig sinnvoll wie das Amtspriestertum. Denn abgesehen von urchristlichen Zeiten ist heute zum erstenmal Gelegenheit gegeben, daß der Laienstand sich als solcher voll entfalten kann. Durch Verzicht auf Heraushebung aus dem Laienstand trägt man dazu bei.

Aber dieser Standpunkt hat doch eine gewisse Einseitigkeit. Denn wir müssen uns darüber klar sein, daß Kirche und Christentum, von außen gesehen, als rein soziologische Größen beurteilt werden, was auch für die innerkirchliche Selbstbesinnung einiges abwirft. Wenn man zur Konzilszeit in einem nichtchristlichen Lande lebte, hatte man genügend Gelegenheit, derartige Urteile zu hören. Was die Diakonatsfrage anbelangt, so würde bei einem Ausschluß der Frau unweigerlich der Eindruck entstehen: Rückläufige Entwicklung der Frauenfrage in der katholischen Kirche. Und ist es nicht so, wenn vorgesehen ist, daß die Frau «nicht einmal» zum Diakonat zugelassen wird, das sich jetzt als neue Möglichkeit kirchlicher Aktivität für den männlichen Christen eröffnet?

Aber wer ist denn überhaupt der Diakon? Dem unüberhörbaren Unmut in deutschen Laienkreisen über die Wiedereinführung dieses Amtes hat W. Dirks seine Stimme geliehen, indem er darauf aufmerksam macht, daß alle heute erforderlichen Dienste kirchlicher Art, die von Priestern nicht mehr wahrgenommen werden können, von Laien erfüllbar sind, und daß es zumindest in unserem Land keines eigenen Diakonats bedarf.[11] Diesem Standpunkt begegnen die Befürworter des Diakonats mit dem katholischen «Sowohl – als auch»: sowohl Laienaktivität als auch Diakonat. Aber werden sich die Laien noch zuständig fühlen, wenn ihre neu- oder wiedergewonnenen Funktionen von Inhabern des Diakonsamtes ausgeübt werden? Wird nicht die Lebendigkeit und Aktivität an die Diakone abwandern – und unversehens das mehr oder weniger passive, «beseelsorgte» Kirchenvolk von ehedem wieder da sein? Verräterisch in dieser Hinsicht ist es sicher, wenn ein deutsches Pastoralblatt schreibt, die verstärkte Heranziehung von Laien sei «als durchaus angemessene Übergangslösung zum Diakonat zu bejahen» – andernfalls aber bestände Sorge, ob nicht die Ausdehnung der Laienfunktionen «als Weg gedacht ist, das Diakonat überflüssig zu machen».[12]

Es hat keinen Sinn, den Diakon als eine Art Hermaphrodit aus Priester und Laie (vgl. die widersprüchliche Bezeichnung «Laiendiakon») zu deklarieren. Er entspricht nun einmal, auch als lebenslanger Auftrag und nicht als Anfangsstadium einer klerikalen Laufbahn gedacht, jener Konzeption von Hierarchie, welche eine Stufung, Über- und Unterordnung besagt. Der Diakon ist und bleibt ein Phänomen neuer Institutionalisierung, wenn auch nicht Klerikalisierung, und unterscheidet sich von der radikalen Volk-Gottes-Konzeption mit der Kollegialität der Bischöfe und dem spirituellen wie praktischen Austausch zwischen Amt und Laienstand in der Kirche. Aber man muß zugeben, daß dieser gewisse Widerspruch, diese Vermischung verschiedenartiger Konzeptionen im Konzil selbst grundgelegt ist.

Das einzige Positive an der Diskussion um den Diakon liegt darin, daß sich so die Möglichkeit verheirateter Kleriker zeigt und eine Lösung der Zölibatsfrage in der Ferne anbahnen könnte. Dabei ist nicht etwa an eine Aufhebung des Zölibats gedacht, sondern an die Möglichkeit, die Ehelosigkeit des Priesters nach Art einer freiwillig übernommenen Verpflichtung aufzufassen, als Charisma und nicht als Zwang, wie der holländische Klerus es vorgeschlagen hat. Nach dieser Zukunftsvorstellung würde es in der Kirche verheiratete und unverheiratete Kleriker geben, und der Diakon wäre der erste Schritt auf diesem Weg.

Dies ist aber wirklich das einzige Positive. Wenn man bedenkt, daß in unserem Land in den kirchlichen Laienberufen das Verhältnis von Männern und Frauen zahlenmäßig ungefähr 1:10 ist, diese wenigen Männer nun Diakone werden sollen und die Frauen Laien bleiben, so fragt man sich nach dem Sinn einer solchen Neuerung. Vielfach wird mit der Amtsgnade operiert. Dadurch könnte man zu dem ironischen Argument verleitet werden, ob etwa die Männer eine besondere Amtsgnade für diejenigen Dienste in der Kirche brauchen, welche die Frauen aufgrund ihres Menschseins und Christseins ebensogut verrichten können.

So lassen sich verschiedene Gesichtspunkte

namhaft machen, die erweisen, daß die Wiedereinführung des Diakonats die Frauenfrage in der Kirche auf eine unerfreuliche Weise erneut akut werden läßt. Auch von hier aus möchte man vor diesem Schritt warnen. Sollte er jedoch nicht mehr zu umgehen sein, so müßte man in einer gewissen Untreue zu den eigenen Grundsätzen und Überzeugungen theologischer Art dennoch die Forderung unterstützen: Wenn Diakon, dann nur für Mann und Frau.

[1] De genesi ad litt. VIII, 23, 44: PL 34, 390.
[2] Vgl. z. B. aaO. C. V, 1. II; C. IV, 1. I.
[3] aaO. C. XI, 1, II.
[4] Vgl. dazu vor allem R. J. A. von Eyden, Die Frau im Kirchenamt: Wort und Wahrheit 22 (1967) 350–362. Dort ist auch eine umfassende Literaturangabe gemacht, welche die englischen, holländischen und deutschsprachigen Stellungnahmen zu unserem Thema sammelt.
[5] Diss. Maschinenschrift, Innsbruck 1962.
[6] J. F. Görres, Über die Weihe von Frauen zu Priesterinnen: Der christliche Sonntag 17 (1965).
[7] Vgl. meine Ausführungen im Schlußkapitel des Buches Die Frau und ihr Auftrag (Freiburg [2] 1965) 272–281; ferner: Das Bild der Frau heute (Düsseldorf [Haus der katholischen Frauen] 1962, [2] 1967); Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit (München 1964); Die Frau im Aufbruch der Kirche (München 1964).
[8] Vgl. Gertrud Heinzelmann, Wir schweigen nicht länger (Zürich 1964) 20. (Die Broschüre ist zweisprachig, deutsch und englisch.)
[9] R. J. A. van Eyden aaO. 357.
[10] Dies meint zu Unrecht A. Röper, Weibliches Priestertum?: Orientierung 31 (1967) 93 f. Verräterischerweise spricht sie von der «Notlösung» des weiblichen Priesters. Ebensowenig wie die Laienfunktionen als Notlösung aufgefaßt werden können, wäre das jedoch beim weiblichen Amtsträger der Fall.
[11] Vgl. Mann in der Zeit (Febr. 1967) 20.
[12] J. Hornef, Macht eine stärkere Heranziehung des Laien zu diakonischen Funktionen den Diakon überflüssig?: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln (Sept. 1967) 273.

ELISABETH GÖSSMANN

Geboren am 21. Juni 1928 in Osnabrück, verheiratet, sie doktorierte in Theologie (1954), ist Lehrbeauftragte an zwei Tokyoer Universitäten und veröffentlichte seit 1955 u. a.: Die Frau und ihr Auftrag (Freiburg [2] 1965), Das Bild der Frau heute (Düsseldorf [2] 1967); sie ist Mitherausgeberin der Reihe: Theologische Fragen heute.

Jan Peters

Die Frau im kirchlichen Dienst

Die Frage nach dem Platz der Frau im kirchlichen Amt kann auf verschiedene Weise gestellt werden. Man kann das Problem kirchenrechtlich formulieren und fragen, ob die kirchliche Gesetzgebung, wie sie zur Zeit noch gilt, für die Frau als Trägerin der priesterlichen Würde Platz läßt. Darauf kann man nur kurz und klar antworten: Nein. Für einen Theologen ist damit aber die Frage nicht erledigt. Er kann auch noch nach den Gründen fragen, *warum* für die Frau im Priesteramt kein Platz ist. Er stößt dann auf eine Reihe von Antworten, bei denen er feststellen muß, daß bei ihnen ein veraltetes Menschenbild mitspielt, oder daß die Begründungen ungeklärte Gefühlsargumente enthalten oder dafür Schrifttexte gepreßt werden, wie z. B. der Satz aus dem Ersten Korintherbrief (14, 34): «Die Frauen sollen in den Versammlungen schweigen» – Sätze, von denen er doch weiß, daß sie kulturgebunden sind. Er kann auch die Frage nach dem Amt selbst stellen und wird dann bemerken, daß die theologischen Erkenntnisse heute das Amt weiter sehen als früher. Eine geräumigere Auffassung vom Amt bietet auch der Frau die Möglichkeit, ihre spezifischen Eigenschaften in den Dienst der Heilsvermittlung zu stellen. Das Heil wird ja nicht nur durch Kulthandlungen (Predigen sowie Spenden und Feiern der Sakramente) vermittelt, sondern durch die ganze Art und Weise, wie jemand Mensch ist; wie ja auch Jesus uns nicht durch eine einzige Tat erlöst hat (z. B. den Kreuzestod), sondern durch sein ganzes Leben, durch die ihm eigene Weise, Mensch zu sein.

Das Ziel dieses Beitrags kann also etwa zusammengefaßt werden: Auf neue Art und Weise Offenheit in eine Frage zu bringen, auf die man die Antwort schon zu wissen glaubte und die dadurch endgültig gelöst zu sein schien.

Dieses Thema ist aktuell, allerdings wohl mehr in der protestantischen Theologie (die eine andere Auffassung vom Amt hat) als in der katholischen, für die die Priesterweihe eines der Sakramente in der klassischen Siebenzahl der Sakramente ist. Aufgrund des modernen Lebensgefühls, an dem wir alle teilhaben, ist eine Frage wie die folgende nun selbstverständlich: Ist die Frau in ihrer eigenen Art des Menschseins und mit ihrer eigengearteten Sicht auf die religiöse Wirklichkeit nicht in der Lage, einen schöpferischen Beitrag zum aktiven

Auftrag der Kirche zu leisten, nämlich das Heil zu vermitteln, jetzt und für die Menschen dieser Zeit? Wir werden den Fragestoff in vier Punkten behandeln: 1. Was sagt das Alte und was das Neue Testament dazu? – 2. Wie kam es, daß die Frau außerhalb des Amts geriet? – 3. Verlangt die Emanzipation der Frau nicht ein neues Durchdenken dieses Komplexes? – 4. Wie sucht die moderne Theologie einen eigenen Platz für die Frau im Raum des sakramentalen Amtes?

I. DIE FRAU IN DER HEILSVERMITTLUNG

a) Das Alte Testament

1. Negativ. Das Alte Testament schließt die Frau von der aktiven Heilsvermittlung nicht aus. Der Alte Bund ereignet sich in einer Geschichte von Menschen, Männern wie Frauen, in der das Heil vermittelt wird. Sicherlich zeigt das Bild der Frau in dieser Geschichte ähnliche Beschränkungen, wie wir sie auch in den Religionen und Kulturen antreffen, die Israel umgeben. Aber bei genauerem Zusehen entdeckt man, daß die theologischen Gedanken (in der Genesis zum Beispiel) gerade die Gleichwertigkeit der Frau gegenüber dem Mann unterstreichen. Der Mann ist nicht der ganze Mensch; Adam bittet um eine Vollendung auf menschlicher Ebene: «Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bilde... als Mann und Frau schuf er sie» (Gen 1,26).

Im *Menschen*, nicht aber in Frau oder Mann allein, sieht Gott sein Gleichnis in der Schöpfung verwirklicht. Mann und Frau als gleichwertigen Partnern vertraut Gott seine Schöpfung an: zum Heile.

2. Positiv. Diese allgemeine Sicht finden wir in mehreren Gestalten des Alten Testaments konkretisiert. Das Heil ist im Alten Testament keine abstrakte Größe; es sind greifbare Realitäten wie Gesetzgebung, Wachstum des Volkes, Sieg des Volkes, Leitung des Volkes, religiöse Erneuerung. Nun fällt auf, daß beim Gesetzgeber Moses auch Aarons Schwester Mirjam genannt wird (Ex 15,20). Auch die Ausbreitung des Volkes wird als Heil gesehen; zur Bundesverheißung gehört (Gen 15,5), daß das Volk zahlreich wird wie die Sterne am Firmament, wie die Sandkörner am Meeresstrand. In der Mutterschaft der Frau sieht Israel denn auch eine Heilsfunktion. Bei den Siegen Israels – auch sie gehören zum Heil – werden nicht nur Männer genannt, sondern auch Deborah (Ri 4, und das herrliche Siegeslied der Deborah in Ri 5,7: Die Führer fehlten; in Israel gab es nicht einen – bis du aufstandest, Deborah, du, Mutter in Israel) und Judith (16,7) und Esther. Neben den männlichen Propheten, die für Israel religiöse Erneuerung brachten, steht die Prophetin Hulda (4 Kön 22,14). Neben König David steht auch eine Esther als Königin.

Es ist klar, daß wir die Heilsfunktion der Frau nicht auf ein bestimmtes Amt beschränken, eben weil das Heil weiter ist als der Kultus. Man könnte aber gerade deshalb auch fragen, warum die Frau im Alten Testament nicht als Priesterin genannt wird. Das priesterliche Amt ist im Alten Testament nur eine der heilsvermittelnden Funktionen, nämlich die kultische. Man verkennt noch keineswegs die aktive Rolle der Frau bei der Heilsvermittlung, wenn man sagt, daß sie keine Priesterin sein kann.

Zudem könnte das wohl auch eine Reaktion gegen die heidnischen Priesterinnen sein, wie es anfangs in Israel ja auch keine offiziellen Priester gab, aus Reaktion gegen die Bräuche der umgebenden Völker, bei denen gerade die Priester mit dem Götzendienst verbunden waren.

Außerdem möchten wir die Aufmerksamkeit noch auf folgende nüchternen Bemerkungen hinlenken: Die eigentliche Priesterarbeit in Israel war Männerarbeit. Für die offiziellen Opfer mußten Mengen von Vieh geschlachtet werden. Außerdem galt für die ältesten Zeiten ein Patriarchalregiment, in dem die Männer die Häupter und die Väter die Priester des Stammes waren: patriarchales Familienpriestertum. Man vergesse schließlich nicht, daß das levitische Priestertum eine Art Erbschaft war, die ausschließlich den Nachkommen Aarons zukam.

Aus dieser summarischen Sicht auf das Alte Testament geht trotzdem genügend hervor, daß die Frau durchaus eine echt tätige Rolle in der Heilsvermittlung spielte.

b) Das Neue Testament

Bevor wir zu einer Bewertung des neutestamentlichen Materials übergehen, sei darauf hingewiesen, daß die greifbaren Realitäten, in denen das Heil im Alten Testament Gestalt erhielt, in der Zeit Jesu verdunkelt waren: kein König, kein Friede, kein Sieg, kein anfeuerndes Gesetz mehr – das Gesetz war «tot» gemacht worden. Statt dessen gab es einen Messianismus; aber der Inhalt dieser Heilserwartung war so unbestimmt und vielsinnig, daß sich Jesus weigerte, sich mit einer der traditio-

nellen Konkretisierungen des alttestamentlichen Heils zu identifizieren: Königtum, Gesetz, Prophetentum. Zudem ist Jesus tatsächlich die neuere und vollere Konkretisierung des Heils: Er ist Weg, Wahrheit, Leben, Manna, Gesetz, König, Prophet, kurz: alle Konkretisierungen des Heils. Das Heil ist nicht mehr ein bestimmter Zustand, sondern eine konkrete Person: dieser Jesus. Damit wird das Heil personifiziert, vertieft und vergeistigt.

Die Frage nach der aktiven Rolle der Frau bei der Heilsvermittlung wird jetzt die konkrete Frage nach der aktiven Rolle der Frau in Hinsicht auf diesen historischen Jesus, und schließlich zur Frage nach der aktiven Rolle der Frau in Hinsicht auf den Christus des Glaubens.

Für den ersten Teil dieser Frage – die aktive Rolle der Frau in Hinsicht auf den historischen Jesus – finden wir eine reiche Auskunftsquelle beim Evangelisten der weiblichen Frömmigkeit, bei Lukas. Die alttestamentliche religiöse Deutung der Frau als Mutter erfüllt sich im Kindheitsevangelium unter einer unerwarteten Perspektive. Gott schaut herab auf die Niedrigkeit seiner Magd (Lk 1,48): «Sieh, du wirst empfangen und einen Sohn zur Welt bringen, dem du den Namen Jesus (Gott rettet) geben sollst. Er wird groß sein [nun folgen Konkretisierungen des Heils] und Sohn des Allerhöchsten genannt werden. Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird auf ewig König sein über das Haus Jakob, und sein Königtum wird kein Ende haben» (Lk 1,31–34). Frauen werden in das öffentliche Leben Jesu tätig mit einbezogen und werden zu Zeugen seiner Auferstehung. Für Jesus selbst ist der Geschlechtsunterschied zwischen Mann und Frau ganz unwichtig, was sogar die Verwunderung seiner Jünger weckt (vgl. Jo 4,27). – Ausführlicher brauchen wir hier den ersten Teil der Frage nicht zu beantworten. Es bleibt aber noch die weit schwierigere Frage: Welches ist die aktive Rolle der Frau in Hinsicht auf den Christus des Glaubens?

Jeder wird der allgemeinen Formulierung zustimmen können, daß das Heil der Zukunft im Fortleben dieses Christus bestehen wird; denn in ihm sind alle Scheidewände niedergerissen: «Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Weib» (Gal 3,28). Wer ohne Vorurteil in die neutestamentlichen Schriften hineinhorcht, wird vernehmen, daß es auch in diesem Prozeß des Fortlebens nicht mehr um Männer oder Frauen geht, sondern um Männer *und* Frauen, um Menschen. Im Prinzip sind die biologischen Gegensätze überwunden.

In den neutestamentlichen Schriften begegnen wir Namen von Frauen, die sich, allein oder gemeinsam mit ihrem Mann und ihrer Familie, in den Dienst der «Heiligen» stellen. Soeben bekehrte Frauen werden zum Mittelpunkt der Gemeinde. Frauen setzen ihr Leben aufs Spiel und werden verfolgt. Warum? Weil sie für den Zeugnis ablegen, den sie kennen.

In Apg 1,14 sehen wir Frauen gemeinsam mit Maria, der Mutter Jesu, beharrlich im Gebet verweilen. Ohne Abwertung wegen ihres Geschlechts werden hier Frauen zusammen mit den Aposteln und den Brüdern Jesu genannt. Auch Frauen bestätigen die Wahl des Matthias, der Judas im Apostelkollegium ersetzen soll.

In Apg 2,16–18, wo Petrus in seiner Predigt die Joëlprophetie zitiert, um den Menschen klarzumachen, was eigentlich an diesem ersten Pfingstfest geschah, ist die Frau, über die der Geist ebenfalls herabgekommen ist, sicherlich kein minderwertiges und unmündiges Geschöpf, das nur verschleiert da sein darf und in der Gemeinde zu schweigen hat. «Ja selbst über meine Knechte und Mägde werde ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen, und sie werden prophetisch reden.» Wo der Geist Gottes offenbar tatsächlich ohne Maß verliehen wird, wäre es anmaßend, ihn auf ein einziges Geschlecht beschränken zu wollen. Wer weiß, ob wir ihn damit nicht teilweise auslöschten (1 Thess 5,19).

Apg 21,9 berichtet, daß die vier Töchter des Philippus diese Gabe der Prophetie tatsächlich besitzen. Auch die Armenpflege in Apg 9,36ff ist ein Diakonat, das nicht allein auf die Männer beschränkt bleibt, sondern von Tabita, einer Jüngerin in Joppe, auch unermüdlich in der Praxis ausgeübt wird. Als Lehrerin ist es u.a. Priszilla, die dem beredten Alexandriner Apollos den Weg Gottes genau darlegt (Apg 18,26). Es ist deshalb keineswegs eine Phrase, wenn Paulus sie und ihren Mann seine Mitarbeiter nennt. Wir sind uns zwar bewußt, daß von Amt (in jener prägnanten Bedeutung, die wir dem Wort heute geben) in den neutestamentlichen Schriften kaum die Rede ist. Dennoch meinen wir feststellen zu können, daß die aktive Vermittlung und das Fortwirken des Christus unsres Glaubens, unsres Heils, nicht auf den Mann beschränkt ist, sondern auch die Frau in diesem Prozeß eine tätige Rolle spielt und ausfüllt.

Wie aber kommt es dann, daß in der Weiterentwicklung der Theologie das Amt so verengt aufgefaßt und die Frau ausdrücklich von ihm ausgeschlossen wird?

II. DIE HISTORISCHE BESCHRÄNKUNG DES PRIESTERLICHEN AMTES UND DER AUSSCHLUSS DER FRAU VON DIESEM BESTIMMTEN AMT

In den ersten drei Jahrhunderten der christlichen Bewegung sehen wir Frauen immer wieder Funktionen ausüben, die wir heute priesterliche Funktionen nennen würden. Sie spenden die Taufe, reichen Kranken und Kindern die Eucharistie, sie werden geweiht, haben einen Platz in der Hierarchie und gehören zum Klerus.

Das wird anders, als die junge Christenheit nicht mehr Bewegung ist, sondern Institution wird. Im Jahre 313, unter Kaiser Konstantin, wird das Christentum Staatsreligion. Der amtliche Apparat des römischen Staates übernimmt die Aufgaben eines geistlichen Apparates. Hier ist auch ein merklicher Unterschied zwischen der Christenheit des Ostens und des Westens.

Als Hilfe der Apostel zeigte die Frau in der Kirche des Ostens eine weitreichende Tätigkeit, besonders in drei Richtungen: als christliche Prophetin, aber als solche findet man sie hauptsächlich auf gnostischer und montanistischer Seite; im katechetischen und missionarischen Werk; und für diakonische Aufgaben wurde die Frau unentbehrlich (auch für die Handauflegung bei den Kranken).

Auf mehrere Art und Weise wurde die diakonische Aufgabe der Witwe selbständig ausgeübt; wir sehen sogar, daß sie in einer Linie mit den Presbytern steht. Das Diakonenamt der Witwe ist bezeugt für Syrien, Ägypten und Byzanz, das sich später ebenfalls vom zentralisierenden Rom losmachen wird. Diese Verbreitung ging nicht ohne Widerspruch vor sich. Dem Range nach stand sie im Osten zwischen dem höheren und dem niederen Klerus. Nach Handauflegung und Verleihung der Stola durch den Bischof verpflichtet sie sich zu lebenslangem Dienst. Auch im Abendland bleibt für Frauen ein Ritus in Kraft, der der Priesterweihe gleicht und später in die Äbtissinnen- und Kanonissinnenweihe übergeht.

Im Abendland geht es beim Ausschluß der Frau vom Amt vor allem um typisch presbyteriale und liturgische Funktionen. Wo sich das Amt auf die Darbringung des Opfers richtet, wird die Frau ausdrücklich vom Altardienst ausgeschlossen.

Im Mittelalter hat das Bild der Frau drei Hintergründe: 1. die Frauenfeindlichkeit in Kirche und Theologie; 2. die erotische Minnesängerkultur, die den Wert der Frau auf den Liebespartner verengte; 3. den ersten Ansatz der religiösen und politischen Emanzipation der Bürger. Im Mittelalter wird die Frau hauptsächlich als Besitz und Arbeitskraft gewertet. Die Weihe der Frau zur Äbtissin mit Jurisdiktion wird allerdings auch im Mittelalter aufrechterhalten.

Dem wäre noch hinzuzufügen, daß seit Aufkommen der Definition des Sakraments als Zeichen, das Gnade anzeigt und gibt, und seit Aufnahme des Amtes als *sacramentum ordinis* in die Zahl der Sakramente – das geschah im zwölften Jahrhundert –, sich immer mehr die Überzeugung durchsetzte, daß nur der Mann Zeichen Jesu (des einzigen Priesters) sein kann. Zur selben Zeit gibt es in Konstantinopel, also in der östlichen Kirche, noch weibliche Diakone.

Der Frau bleiben Mutterschaft und Jungfrauschaft vorbehalten, wobei die Jungfrauschaft religiös überbewertet wurde. Im Lauf der Geschichte wird also der Mann zum Träger des amtlichen Priestertums, und über diese in Kultur und Geschichte gewachsene Tatsache beginnt man *dann* theologisch nachzudenken und kommt schließlich zu der Behauptung, der einzige Träger des christlichen Amtes sei der getaufte Mann.

Verwunderlich ist, daß die Reformation, die behauptete, auf ein Urchristentum zurückzugreifen, in diesem Punkt keine Korrektur anbrachte. Die Reformatoren haben bei ihrer Sicht auf die Frau in der Kirche sich im allgemeinen der gängigen Meinung angeschlossen und die Stellung der Frau als gottgewollt hingenommen. Begründet sah man den Ausschluß der Frau vom Amt durch 1 Kor 14,34 f und 1 Tim 2,11. Diese Bibelstellen wurden als hinreichende Begründung angesehen. In 1 Kor 14,34 lesen wir: «Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen in den Versammlungen schweigen. Denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie es auch das Gesetz vorschreibt.» Und in 1 Tim 2,11 heißt es: «Beim Unterricht soll die Frau sich unterordnen und schweigen.»

Bei Luther finden wir keinen *grundsätzlichen* Ausschluß der Frau vom Amt der Verkündigung. Die Amtsauffassung der Reformatoren legt den Akzent auf den Dienst des Wortes. Obwohl Luther anfangs behauptet hatte (1516), daß Gottesdienst und Predigt dem Mann vorbehalten seien, weil die Frau viel mehr für Aberglaube und Okkultismus zugänglich sei, lehrte er im Jahre 1522: Wenn geschieht, daß kein Mann zugegen ist, so kann eine Frau auftreten und den anderen predigen, nach bestem Vermögen. Aufgrund biblischer Fakten wie des allgemeinen Priestertums der Gläubigen

wird die Frau nicht mehr ausgeschlossen; wohl wird der Mann für geeigneter angesehen.

Calvin will mehr, aber auch weniger. Gegenüber Luther, der die Armenpflege dem Staat überließ, will er mehr. Calvin will eine echte kirchliche Armen- und Kranken-Diakonie. Dafür will er auch Frauen, obwohl das in der Kirchenordnung nicht ausdrücklich gesagt wurde. Weniger will er, insofern er Taufen, Reden und Unterrichten in der Kirche der Frau nicht gestattet. Sie kann kein öffentliches Amt verwalten – ausgenommen das Diakonenamt.

III. DIE SUCHE DER MODERNEN THEOLOGIE NACH EINEM EIGENEN PLATZ FÜR DIE FRAU INNERHALB DES SAKRAMENTALEN AMTSRAUMES

Die bisherigen Feststellungen zusammenfassend darf man sagen:

1. Exegetisch lassen sich keine zwingenden Gründe anführen, die für den Ausschluß der Frau vom kirchlichen Amt sprechen.

2. Der faktische Ausschluß der Frau vom Amt läßt sich aus der Geschichte genügend relativieren, um ihm seinen Absolutheitsanspruch oder zumindest seine Selbstverständlichkeit zu nehmen.

3. Das christliche Verständnis des Amtes als charismatischer Heilsvermittlung und charismatischen Dienstes (an Stelle einer juridischen Auffassung vom Amt) zwingen auch den katholischen Theologen, kritisch nach dem der Frau eigenen Platz und Beitrag im und zum priesterlichen Amt zu suchen und die Frage zu stellen, ob die Frau nicht Trägerin einer Heilsfunktion im Sinn einer weiteren und mehr biblischen Sicht auf das Amt sein kann.

Nach der unumgehbaren Entklerikalisierung des Amtes [1] werden umfangreichere und höhere Forderungen an den Amtsträger gestellt werden als in jener Zeit, da das Heilige noch eine abgesonderte Welt bildete, die eindeutig und klar umschrieben war. Damals konnte der Priesterberuf noch erlernt werden: Messe halten, gut oder schlecht predigen, taufen usw. Heute aber ist es so, daß dem Menschen in der unverständlichen Wirklichkeit geholfen werden muß, in der er nach dem Sinn seines Daseins sucht. Der Amtsträger soll dabei den Weg weisen, soll dem Menschen helfen, den Weg mit Hilfe des Evangeliums zu finden. Der Amtsträger soll seinen Mitchristen in der Deutung des Daseins beistehen.

Das alles verlangt eine *höhere Kompetenz des Amtsträgers*, nicht nur in intellektueller Hinsicht, sondern auch durch religiöse Begabung. Das Religiöse ist im menschlichen Dasein eine eigene Dimension, wie das Ethische und das Ästhetische. Die einen sind für das Religiöse weniger, andere sind dafür mehr begabt. Diese religiöse Begabung, eine psychische Struktur, ist natürliche Anlage, die nicht bei allen Menschen gleich ist. Diese psychische Struktur wird in der Weihe bestätigt und unterstrichen, nicht aber hervorgebracht; in ihr geschieht keine *creatio ex nihilo*.

Der Amtsträger wird entdecken, daß seine Zuständigkeit am meisten für Geleit und Deutung fundamentaler Fragen des Daseins in ihrer religiösen Dimension verlangt wird. Diese religiöse Dimension ist gerade das Wesentliche sowohl des Christentums wie auch des vorangehenden Amtsträgers. Dieser «Vorläufer» geht aber nicht allein voran, sondern auch andere Menschen sind bei ihm. Wohl ist es schwierig, genau anzugeben, was nicht und was wohl sakramental ist; zum Beispiel bei Beicht und Bußfeiern. Wer will hier die Grenzen des Amtes abstecken? Das Amt wird sich um bestimmte Kernpunkte gruppieren müssen. Von Christus her, der die neue Welt für die Menschen geöffnet hat, werden wir danach suchen müssen, was unsere Sendung wirklich ist.

Das Amt muß immer wieder vom Menschen selbst geformt werden. In jeder Zeit muß es ein anderes Gesicht haben, so daß es anerkannt und in Anspruch genommen werden kann. Das soll auch heißen, daß das Amt so menschlich wie möglich sein soll; daß es möglichst viele menschliche Aspekte und Nuancierungen, Gabenreichtum und Verständnisreichtum erkennen lassen soll. Aufgrund dessen müßte man doch wohl sagen, daß auch die Frau ihren Platz im Amt haben muß. Beraubt die Kirche sich nicht selbst, wenn sie meint, nur Männer könnten ihr Gesicht prägen? Nimmt sie sich damit nicht ein Stück Reichtum? In der modernen Anthropologie ist uns doch wohl klar geworden, daß Menschsein bedeutet: Mann und Frau sein. Gemeinsam müssen sie dem Amt das Gesicht geben und das Amt ausüben, so daß das Amt seine Einseitigkeit verliert. Menschliche Amtsführung verlangt Ausweitung des Amtes, so daß Mann und Frau seine Träger sein können.

Kommt die Frau nun ins Amt oder nicht? (Mit Absicht vermeiden wir hier das Wort Priester.) Das einzige durchschlagende Argument ist das soziologische Argument. Der Platz der Frau im Amt hängt ab von der Stellung der Frau in der Kultur. Es geht um die Frage, ob von der Frau angenommen wird, daß sie auf nützliche Weise und mit der rechten

Wirkung eine Amtsaufgabe erfüllen kann. Die Kirche selbst hat die Richtung des Amtes, wie es vom Neuen Testament her im Lauf einer langen geschichtlichen Entwicklung gewachsen ist, größtenteils bestimmt. Deshalb könnten wir die Frage stellen, ob die Kirche nicht auch in unserer Zeit das Recht hat, für die Frau im Amt neue Formen zu schaffen. Die Kirche sollte als Mutter wieder einmal schöpferisch sein! Wenn wir dem Amt im Neuen Testament nachgehen, finden wir nicht viel, was immer bleiben müßte. Wohl sehen wir, daß sowohl im Alten Testament wie auch im Neuen Testament bestimmte Menschen im Namen Gottes als Heilsmittler bestellt werden. Christus selbst ist solch ein Erwählter, der seinerseits wieder andere erwählt. Dieses Moment «im Namen Gottes» ist für das Amt als biblische Tatsache wesentlich.

Wir gehen das Problem also in bestimmter Richtung an: Für uns ist das Heil keine *Sache*, sondern eine menschliche Größe; es ist das Heil des einzelnen Menschen. Dieses Heil, das in Christus auch eine personale Gestalt hat, soll die Kirche vermitteln; das tut sie in ihrem Amt. Dieses Amt umfaßt damit schon menschlichere Elemente als lediglich den Dienst des Wortes und die Sakramentenspendung. Es geht uns also vor allem darum, das Heil weiter zu sehen, nicht als eine gesonderte Region der menschlichen Wirklichkeit oder als etwas, das von außen her dem Menschen als vorhandener Größe hinzugefügt wird. Erst wenn wir das entdeckt haben, wird auch theologisch klar werden, daß dies erweiterte Amt nicht vom Mann allein getragen werden kann; das würde den Inhalt des Heils verkürzen. Es könnte allerdings auch genauso wenig von der Frau allein getragen werden. Es ist ein Auftrag für *Menschen*. Die Trennungslinie zwischen den Geschlechtern müßte dafür aufgehoben werden. Bei Vermenschlichung des Amtes wird das selbstverständlich werden.

Die moderne Anthropologie hat darauf aufmerksam gemacht, daß es ebensowenig rein männliche wie rein weibliche Eigenschaften gibt, sondern daß man auf der Grundlage verschiedener biologischer Konditionen versuchen muß, Mensch, Christ und demnach auch Amtsträger – also: Heilsvermittler zu sein.

Sehen wir nicht allmählich ein, daß die Fixierung der Frohbotschaft als Lehre, als rationales und gut durchdachtes Dogma notwendig, aber längst nicht alles ist? Verlangt die Handhabung eines Machtinstrumentes wie die Exkommunikation nicht nach einem weiblichen Korrelat? Die erste Frage bezüglich des Amtsträgers wird also nicht sein: Muß es ein Mann sein oder kann es auch eine Frau sein – sondern: Wie kann bei der Heilsvermittlung möglichst vollkommene Menschlichkeit in Dienst genommen werden?

In der Literatur, die z. Z. über dieses Thema erscheint, zeigt sich noch ein außerordentlicher Unterschied der Mentalität. Dürfen wir nicht voraussetzen, daß – falls sich das Konzil an die Frage herangewagt hätte – dies bestimmt eine Zurückweisung zur Folge gehabt hätte, weil die Mehrzahl der Konzilsväter für eine positive Antwort noch nicht vorbereitet war? Ganz ist der Mensch nur in Mann *und* Frau da, und mit diesem Argument möchten wir feststellen, daß es nicht nur möglich, sondern auch wünschenswert wäre, daß die Frau zum Amt zugelassen wird. Wir meinen, damit müßte die Symbolbegründung, die lange gegen «die Frau im Priestertum» vorgebracht wurde, überwunden sein. Wenn die Schrift Gott männlich darstellt und wenn der historische Jesus ein Mann ist, kann man mit modernem Symbolempfinden daraus nicht mehr folgern, daß der Vermittler von Gottes Heil in der Kirche Christi ein Mann sein muß. Man wird auch theologisch die Folgerung wagen müssen, daß in einem wirklich katholischen (das heißt allgemeinen) Amt biologische und kulturelle Differenzen überwunden werden müssen. Das soll sicherlich nicht zu einer weiblichen Imitation des Amtes führen, wie es der Mann bis heute in der abendländischen Kirche verwirklicht hat.[2] Das Monopol des Klerusamtes scheint vorbei zu sein und damit auch die Zeit des Sicherungsmechanismus, mit dem der Mann das Amt gegen die Frau abgeschirmt hat. Vielgestaltig wie die Kirche selbst wird auch das Amt werden. Unsere Verteidigungsrede zugunsten eines Platzes der Frau im kirchlichen Amt ist kein Plädoyer für eine Doublette oder eine Wiederholung, sondern eine Verteidigung der menschlichen Fülle des Amtes und der Einheit in Christus, wie sie Paulus andeutete: «Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Weib; ihr alle seid einer in Christus Jesus» (Gal 3, 28). Rassendiskriminierung, Klassenhass und Geschlechterverfemung werden damit grundsätzlich zurückgewiesen.

[1] Vgl. Ivan Illich, Métamorphose du Clergé: Esprit 364 (Oktober 1967) 584–601.

[2] Eine gute Literaturübersicht findet sich in «Kosmos en Oecumene» 2 (1967). Die Weltunion der Frauenorganisationen hat für ihren Kongreß in Rom (1968) dieses Thema ebenfalls auf dem Programm stehen.

Wie der Ök. Rat der Kirchen für das Thema Frau in der Kirchenordnung eine eigene Abteilung hat, so ist in den Niederlanden von

seiten der Willibrordus-Vereinigung ein Plan für die Errichtung eines eigenen Sekretariats für diese Fragen zu erwarten.

Eine der Abschlußentschließungen des dritten Weltlaienkongresses 1967 in Rom verlangt in wohlabgewogenen Formulierungen einen Platz für die Frau im kirchlichen Amt: «Le *congrès* formule le vœu de voir accorder à la femme toutes les responsabilités du chrétien au sein de l'Église catholique, et qu'une serieuse étude doctrinale soit entreprise sur la place de la femme dans l'ordre sacramental et dans l'Église» (Informations Catholiques Internationales, Nr. 299 [November 1967] 7). Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN PETERS

Geboren am 25. April 1921 in Elsloo (Niederlande), unbeschuhter Karmelit, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte in Löwen und Nimwegen und doktorierte 1957 in Theologie. Er war 1949–1966 Professor für Dogmatik und Spiritualität an der Ordenshochschule in Smakt-Venray (seit 1957 zudem Studienleiter), ist theologischer Berater von CONCILIUM, Experte des niederländischen Pastoralkonzils und Sekretär der niederländischen katholischen Theologischen Gesellschaft.

Bulletin

Henry Chadwick

Die Diskussion um die anglikanischen Weihen in der modernen anglikanischen Theologie

Das Suchen nach einer *via media* – das anglikanische Ideal, das sich von den ersten Augenblicken seines Aufkommens an als ausgeprägter Typ eines kirchlichen Vorbildes dargestellt hat, zeigt sich nirgends deutlicher als in der anglikanischen Lehre über die heiligen Weihen. Wenn sie einerseits für das römisch-katholische Empfinden nicht «sacerdotal» genug war, so war sie andererseits zu traditionsgebunden und zu nahe beim Katholizismus, um für die Protestanten des linken Flügels – die Anhänger Zwinglis oder die Puritaner – annehmbar zu sein. Und bis heute stellt sie zumindest ein gewissenhaftes Bemühen dar, einen richtig proportionierten, ausgewogenen und apostolischen Glauben zu bewahren, der auf der Heiligen Schrift begründet und von tiefster Achtung erfüllt ist vor der Überlieferung und der Gemeinschaft der Christen. Man übertreibt nicht, wenn man sagt, daß die seit langem immer wiederkehrende Kontroverse über die englischen Weihen eine Zusammenfassung der ganzen Debatte um die anglikanische Auffassung von der Kirche und den Sakramenten ist. In einer Zeit lebhaften ökumenischen Gesprächs zwischen den getrennten Brüdern kann daher dieses Problem nicht am Rande abgehandelt werden.

Die Kontroverse um die anglikanischen Weihen hat eine lange und äußerst komplizierte Geschichte. Aber ihre grundlegenden, elementaren Leitsätze sind einfach genug. Manchmal scheint es, als ob sie nur deshalb weiterbestünden, weil sie zu starr und nicht abzubauen sind. Da versucht werden sollte, sowohl die katholische als auch die protestantische Aussage in einem positiven Sinn zu übernehmen, hat man das Amt in das Grunddokument selbst – in das englische Weiherituale – eingebaut. Schon bei den allerersten Versuchen zur Formulierung eines anglikanischen Standpunktes findet man die Verteidigung des Amtes, insbesondere in den Neununddreißig im Jahr 1563 von der Provinzialsynode von Canterbury unter Erzbischof Parker angenommenen Artikeln, und in sehr strenger Form bei ihrer endgültigen Formulierung im Jahr 1571. Die Artikel von 1563 waren eine drastische Revision der in der Hauptsache protestantischen Artikel von 1553, vor allem durch die Ausmerzung einer zwinglianischen Lehre über die Eucharistie. Der Artikel 36 schied zwei einander widersprechende und gegensätzliche Kritiken des englischen Weiherituales von 1550 aus. Er bestätigt, daß das Weiherituale alle notwendigen Elemente enthält und bestreitet, daß in ihm irgend etwas enthalten ist, was mit Aberglauben zu tun hat. Mit anderen Worten, der Artikel gibt Antwort auf die Kritik, daß die englischen Weiheriten entweder zu weit vom Lateinischen Pontifikale entfernt sind und so wesentlicher Elemente ermangeln oder so eng von ihm abhängen, daß sie völlig unreformatorisch sind.

Im Verlaufe der vergangenen vier Jahrhunderte konnte man wieder und wieder beobachten, wie die anglikanischen Theologen versuchten, inmitten dieser polemischen und verwundbaren Situation, die den Angriffen von beiden Seiten zugleich ausgesetzt war, ihre Weihedoktrin aufzustellen. Es galt für anglikanische Theologen als unumstößliche Tatsache, daß die Weihe ein lebenslanger Auftrag von Gott ist, der nicht nur durch ein inneres Gefühl

von Berufung und Fähigkeit vermittelt wird, und nicht allein durch den Ruf seiner Gemeinschaft, sondern auch durch den äußeren Akt der Handauflegung unter Gebet, mit dem eine innere Verleihung zusammenhängt. Die Weihe zum Episkopat in gültiger Sukzession wird akzeptiert als ein Zeichen und Werkzeug der Einheit und Kontinuität in der Kirche, wodurch eine apostolische Aufsicht über das Gottesvolk ausgeübt wird. Während jedoch die Anglikaner die Regel der Bischofsweihe als notwendig für ihre eigene Disziplin und Kirchenordnung bewahrt haben, widerstrebte es ihnen gewöhnlich, ein negatives Urteil über den kirchlichen Status von Körperschaften abzugeben, bei denen die bischöfliche Sukzession Lücken aufweist. Der Priesterstand, anders als der Episkopat, hat keine Autorität, einzusegnen oder die Priesterweihe zu spenden; der Priester aber hat als wesentliche Bestandteile seiner totalen und pastoralen Verantwortung für seine Herde die Gewalt, die Sünden nachzulassen und die Eucharistie zu feiern.

Das englische Weiherituale

Das Weiherituale erschien zuerst im Jahr 1550; in den Jahren 1552 und 1662 wurde es geringfügig geändert. Seine Verfasser sind unbekannt, aber die Hand von Erzbischof Cranmer kann mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden. Es sieht drei verschiedene Weihezeremonien für Diakone, Priester und Bischöfe vor. Ein Vorwort erklärt die Intention in der Weise, daß seit der Apostelzeit in der Kirche diese drei Weihestufen bestanden hatten, deren sich keiner aus sich heraus bemächtigen kann, sondern sie nur nach angemessener Prüfung und Einsetzung «unter Gebet und Handauflegung» verliehen bekommen kann. Diese traditionellen Weihegrade sind «weiterzuführen und ehrerbietig zu beachten». Demgemäß sind die bereits (nach dem Römischen Pontifikale) Geweihten auf gar keinen Fall neu zu weihen. Die hauptsächlichsten Kontroversen drehten sich um die «Form der Priesterweihe». Hier ist das Evangelium der Liturgie von der Handauflegung getrennt durch einen feierlichen Aussendungsauftrag und eine feierliche Befragung (abgeleitet von einem Entwurf von Bucer), die sich um die hohe Verantwortung des Priesters für die ihm anvertrauten Seelen dreht; durch das *Veni Creator* und durch das Dankgebet für die Verleihung des apostolischen Amtes und durch die Bitte um die Amtsgnade. Der Weiheakt (bei dem man bezeichnenderweise den Entwurf Bucers nicht verwendet hatte) folgt gleich danach. Die Hände werden nicht gesalbt. Zusammen mit den anwesenden Priestern legt der Bischof jedem Kandidaten die Hände auf und spricht: «Empfange den Heiligen Geist (für das Amt und Werk eines Priesters in der Kirche Gottes, das dir jetzt übertragen wurde durch das Auflegen unserer Hände). Wem du die Sünden nachläßt, dem sind sie vergeben; und wem du sie behältst, dem sind sie behalten. Und sei du ein getreuer Verwalter des Wortes Gottes und seiner heiligen Sakramente; im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.» (Auf Grund der Presbyterianer-Kontroverse wurden im Jahr 1662 die in Klammer stehenden Worte hinzugesetzt.) Es folgt die *porrectio instrumentorum:* Im Jahr 1550 wurde die Bibel zusammen mit Kelch und Patene übergeben; seit 1552 die Bibel allein. Die Übergabe erfolgt mit den Worten: «Empfange du die Ermächtigung, das Wort Gottes zu predigen und die heiligen Sakramente zu spenden in der Gemeinde...»

Dieses Weiherituale wurde im sechzehnten Jahrhundert sehr rasch zum Gegenstand heftiger Kritik von beiden Seiten. Die Puritaner waren hell entsetzt darüber, daß man das «Empfange den Heiligen Geist» beibehalten hatte, und hielten dieses Rituale um nichts besser als das Pontifikale. Die Einwände der römischen Katholiken kamen schleppender. Ihnen gefiel die Form oder Intention nicht, ganz allgemein aber hielten sie es für leichter, Zweifel darüber zu äußern, ob bei der Weihe von Matthew Parker im Jahre 1559 oder des Hauptspenders eben dieser Weihe, William Barlow, noch die richtige Sukzession vorhanden war. Zu unseren Tagen ist es unnötig, das ganze Bündel neuer diskriminierender Legenden, das daraus entstand, zu diskutieren. Die Schwierigkeit bei der Abweichung vom römischen Pontifikale lag offenkundig darin, daß das englische Weiherituale die Vollmacht des Priesters, «Gott Opfer darzubringen und die Messe zu feiern für die Lebenden und die Toten» mit Stillschweigen überging. Das Problem liegt in der richtigen Lehre vom eucharistischen Opfer.

Über diesen Punkt bewahrt das englische Weiherituale Stillschweigen. Zugegebenermaßen kann man die Vollmacht, das Opfer darzubringen, als implizite in dem allgemeinen Auftrag, die heiligen Sakramente zu spenden, eingeschlossen betrachten. Was immer in bezug auf die Eucharistie geschieht, der Priester ist in der Tat ermächtigt, es zu vollziehen. Da jedoch die Schlüsselgewalt so eindeutig ist, wie es sich jeder vernünftige Mensch nur wünschen kann, wird nichts über die Vollmacht,

das Opfer für die Lebenden und die Toten darzubringen, ausgesagt oder ist zwangsläufig eingeschlossen. Die Artikel von 1563 sprechen ausdrücklich von der «Darbringung der Messen in dem Wunsch... die Priester brachten Christus dar für die Lebenden und die Toten». Sie kritisieren auch die Lehre von der Transsubstantiation. Hierzu muß gesagt werden, daß die angegebenen Gründe ausschließlich gegen eine grob physikalische Auffassung von der Gegenwart Christi in den geheiligten Elementen, nicht aber gegen den Glauben gerichtet sind (der ausdrücklich bestätigt wird), daß in geistiger Weise «der Leib Christi dargeboten, angenommen und beim Abendmahl empfangen wird». Die anglikanische Theologie sah sich veranlaßt, jede Implikation zurückzuweisen, die auf die Aussage hinauslief, daß irgendeine unserer Handlungen bei der Messe dem Erlösungswerk Christi etwas hinzufügen kann, aber erst seit 1600 war sie bereit zu bestätigen, daß die Eucharistie eine Darstellung des Opfers Christi ist – «daher können wir sagen, daß wir Christus in geheimnisvoller Weise darbringen und ihn auf dem Wege der Kommemoration darbringen» (Francis Mason, 1613).

Neuere Diskussionen zwischen Anglikanern und Methodisten[1]

In der modernen anglikanischen Theologie dreht sich die Diskussion über die Lehre von den heiligen Weihen weiterhin um die gleichen, immer noch fortdauernden Probleme der wahren Bedeutung von Priesterschaft und Opfer. In der Folge von Vorschlägen, die ein Komitee von ermächtigten Vertretern zur Versöhnung der englischen Methodisten mit der Kirche von England eingebracht hatte, hat sich diese Frage in England seit 1963 ganz besonders zugespitzt. Bei dieser Diskussion war das grundlegende Ergebnis nicht die Notwendigkeit, die episkopale Sukzession zu bewahren oder gar die Unveränderlichkeit der Bischofsweihe, sondern eher das genaue Wesen des Priestertums. Dem Komitee wurde die Lösung einer ungemein schwierigen Aufgabe übertragen. Sein erster Bericht (1963) wurde mit einer Mischung von Dankbarkeit und Kritik aufgenommen. Jetzt hat es einen zweiten Zwischenbericht herausgebracht, der den Titel trägt *Towards Reconciliation* (1967) und in dem versucht wird, Antwort auf einige der vorgebrachten Kritiken zu geben. Der neue Bericht legt den Entwurf eines Weiherituals vor, die Schwierigkeit aber liegt in einem vorgeschlagenen Versöhnungsgottesdienst, der Gebet und Handauflegung vorsieht. Gemäß diesem vorgeschlagenen Schema hat der anglikanische Bischof methodistischen Amtsträgern die Hände aufzulegen und dabei um die Gabe des Heiligen Geistes zu beten, «um jeden mit den Gaben auszustatten, deren er bedarf, mit Gnade für das Amt und Werk eines Priesters» und mit einem formellen Auftrag, «Autorität für das Amt und Werk eines Priesters zu übertragen, das Wort Gottes zu predigen und die heiligen Sakramente unter uns zu spenden, in dem Maße, wie es erforderlich ist und wie sie die Ermächtigung dazu erhalten haben». Dann wird der anglikanische Klerus in gleicher Weise von dem vorsitzenden methodistischen Amtsträger mit Gebet und Handauflegung empfangen. Die schmerzliche Schwierigkeit liegt auf der Hand! Weiht der Bischof die methodistischen Amtsträger oder weiht er sie nicht?

Kein Methodist hat Zweifel oder Bedenken im Hinblick auf die Gültigkeit der anglikanischen Weihen geäußert. Die *Church of England* neigt keineswegs dazu, nicht-episkopalen Kirchen einen echten kirchlichen Status abzuerkennen, ja, ein Anglikaner würde noch nicht einmal zögern, zu bestätigen, daß geistige Vollmacht und Prophetenamt bei den Methodisten wirklich vorhanden sind. Dessen ungeachtet und da sich ein beträchtlicher Teil der Anglikaner nicht darüber im klaren ist, ob es den Methodisten nicht an der richtigen Autorität und der juridischen Gültigkeit mangelt, ist der vorgeschlagene Versöhnungsakt so formuliert, daß seine Form für eine Weihe ausreicht, wenn Gott es so haben will. Dies will also besagen, daß der Sinn des Versöhnungsaktes für die methodistischen Amtsträger nicht einfach auf jeden anderen angewandt werden kann. Viele Anglikaner würden diesen Akt ganz zweifellos als eine Weihe methodistischer Amtsträger zu einer bedingten, ja sogar zu einer unbedingten Priesterschaft ansehen, wie es sie bislang nicht gegeben hat. Bei anderen (außer Methodisten und Anglikanern) kann der Akt unmöglich als eine Übertragung des *Presbyteriums* angesehen werden, ohne zugleich zu einer Wiederweihe zu werden. Nun ist sich jedermann darüber einig, daß die Wiederholung des Sakramentes unzulässig wäre.

Auf Grund dieser Schwierigkeiten wurden aufrichtige Kritiken vorgebracht, und mit Nachdruck vorgebracht, und bis jetzt ist man praktisch nicht von der Stelle gekommen. Ein ohne jeden Zweifel entscheidender Punkt ist der mit der Bischofsweihe zusammenhängende rechtliche Status. Die Tatsache, daß man nach dem englischen Gesetz den

Versöhnungsakt so betrachten würde, als ob er die rechtliche Wirkung der Verleihung der Priesterweihe an methodistische Amtsträger hätte, und dies ungeachtet der privaten Intention der Teilnehmer, unterstreicht das zur Genüge. Nachdem sich das Komitee mit weiteren Kritiken und Diskussionen befaßt hat, hofft es dann, im Jahr 1968 einen abschließenden Bericht herauszugeben. Inzwischen hat die Diskussion Anregung gegeben zu wertvollen Überlegungen und wohlwollenden Debatten über Wesen und Funktion des Priestertums.

Diskussion zwischen der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche[2]

Im großen und ganzen muß man ehrlich und freimütig die Frage aufwerfen, ob man von einer Überprüfung der päpstlichen Entscheidung von 1896 in bezug auf die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen irgend etwas Neues zu erwarten hat. Die absolute und ungerechtfertigte Verurteilung in der Bulle *Apostolicae Curae* hat ganz gewiß den Eindruck erweckt, daß alle Türen zugeschlagen seien, und für lange Zeit sah es so aus, als ob man von diesem Punkt nicht mehr loskommen könnte. In den Jahren 1896–98 empfand man auf beiden Seiten die Äußerungen als schmerzlich, und in dem ökumenischen Dialog unserer Tage ist noch ein Rest von Verlegenheit vorhanden, wenn es um diese Frage geht. Dennoch ist das hier Gesagte nicht als Anspielung oder Hinweis darauf gemeint, daß die Zeit bald reif sein könnte für eine offizielle Neuerwägung des Problems. Es ist jedoch allen klar, daß die Möglichkeit einer solchen Neubetrachtung weniger unwirklich wäre und die Aussicht weniger düster, wenn man einige neue Elemente in die Diskussion hineinbrächte. Dies muß in wesentlichem Maße von künftigen Forschungen der Kirchenhistoriker abhängen und von den Betrachtungen der Theologen über die grundlegenden Prinzipien der Sakramententheologie im allgemeinen und die geforderte Form und Intention im besonderen.

Die Historiker von heute können uns mehr als ihre Vorgänger im Jahr 1896 sowohl über die alten Weiheformeln als über die Geschichte der englischen Reformation erzählen. In der Tat (ich nehme an, daß dies allgemein zugestanden wird) können manche der historischen Behauptungen, die sowohl in der päpstlichen Bulle, als auch in der *Answer* der englischen Bischöfe aufgestellt wurden, nur als übereilt, irreführend und ganz offensichtlich falsch bezeichnet werden. Über die alten, mißtönenden Argumente und Gegenargumente, ob Parker und Barlow richtig geweiht wurden, sagte die Bulle von 1896 zum Glück kein Wort. Heute halten es die Historiker für sicher, daß die Sukzession gewährleistet war. Das Gespenst des alten Arguments die *porrectio instrumentorum* betreffend, hat aufgehört, durch die Straßen zu geistern und war bereits in der Bulle als unwesentlich abgetan worden. Das Hauptproblem bleibt die theologische Frage der Form und der Intention.

Die in der Bulle von 1896 vorgebrachte Kritik, nämlich, daß die anglikanische Form Mängel aufweist, können die anglikanischen Theologen und Historiker nur mit der allergrößten Mühe nachvollziehen, nicht nur von ihren eigenen Voraussetzungen her, sondern auch auf Grund der römisch-katholischen Theorien. Nach *Apostolicae Curae* ist die englische «Form der Priesterweihe» unzulänglich, weil zwischen 1550 und 1662 die bei der tatsächlichen Spendung von Priesterweihen verwendeten Worte nicht ausdrücklich aussagten, welche Weihe übertragen wurde. (Im Jahr 1662 führte die Kontroverse mit den Presbyterianern zu einer Überprüfung, und seit 1662 wurde die Weihe zum Priestertum an dieser Stelle ausdrücklich erwähnt.) Dennoch war die alte Form in dieser Beziehung ganz eindeutig. Der vorgeschriebene Weiheakt erwähnt das Priestertum so oft, daß in dieser Hinsicht Sinn und Zweck des Ritus keinesfalls als zweifelhaft betrachtet werden dürften. Nur wenn einer während des ganzen Gottesdienstes schlief und erst während der letzten zwei Minuten, als der Bischof die Worte sprach: «Empfange den Heiligen Geist», aufwachte, konnte er möglicherweise Zweifel hegen, welches nun die Weihe war, die soeben gespendet wurde.

Die Frage der Intention jedoch ist schwieriger, und an dieser Stelle wurde die Diskussion verwickelt.

Bis heute ist die anglikanische Theologie nicht bereit, zuzugestehen, daß der in der Weihe übertragene Auftrag keine Einbuße erfährt, wenn der geweihte Amtsträger, ob Diakon, Priester oder Bischof, vom Kirchenleib getrennt wird. Aus diesem Grund hat die anglikanische Kirche die Gültigkeit der Weihen, die von *episcopi vagantes* gespendet wurden, nie anerkannt. In Übereinstimmung mit dieser allgemeinen Haltung war die bei den Anglikanern weit verbreitete Lehre von der Intention eher äußerlich als innerlich. Wahrscheinlich waren infolge dieser vorherrschenden Meinung die meisten anglikanischen Theologen (bis in allerjüngster

Zeit) wohl der Meinung, daß wenn *Apostolicae Curae* das englische Weiherituale wegen seiner Intentionsmängel beanstandete, die Bulle auch die äußere korporative Intention der anglikanischen Kirche, zu tun, was die Kirche tut, ableugnete. Francis Clark (*Anglican Orders and Defect of Intention*, London 1956) wies darauf hin, daß von den vielen möglichen Auslegungen von *Apostolicae Curae* dies wohl am allerwenigsten die Absicht der Bulle sein könnte. Er machte den Vorschlag, sie so zu interpretieren, daß eine positive Intention, welche die Übertragung eines opfernden Priestertums ausschließt, die allgemeine (zugegebene) anglikanische Intention, zu tun, was die Kirche tut, null und nichtig machte. Wenn hierbei angenommen wird, daß die Benutzer des Englischen Weiherituals im Jahr 1559 und bis auf den heutigen Tag den bewußten Willen hatten, die orthodoxe Lehre von der Eucharistie abzulehnen, dann werden die anglikanischen Theologen kaum aus ihrer Verstrickung herausfinden.

Ein letzter Punkt bedarf noch der Erwähnung, wenn auch mit größter Zurückhaltung. Im Jahr 1896 (wie die Leser seiner Biographie sehr wohl wissen) glaubte Kardinal Vaughan, Erzbischof von Westminster, fest daran, daß die Vereinigung der *Church of England* mit dem Heiligen Stuhl ausschließlich dadurch herbeigeführt werden könnte, daß sich einzelne Anglikaner unter den römischen Gehorsam stellten, und nicht durch irgendeine ‹korporative Vereinigung›. Man wartete vertrauensvoll darauf, daß eine päpstliche Erklärung über die vollständige Ungültigkeit der anglikanischen Weihen sehr schnell zu einer wahren Lawine von Konversionen unter dem Klerus der Anglikanischen Hochkirche führen würde. Man fürchtete zutiefst, daß eine Anerkennung der Gültigkeit oder sogar einer zweifelhaften Gültigkeit (mit nachfolgender bedingungsweiser Weihe) lediglich den Erfolg hätte, den alten anglikanischen Unabhängigkeitsgeist gegenüber der römischen Autorität zu bestärken. Dem Historiker von heute, der auf die Hauptdokumente und die Hauptakteure des Dramas zurückblickt (Lord Halifax, T. A. Lacey, Aidan Gasquet und Mgr. Moyes), ist die traurige Tatsache hinreichend bekannt, daß für die beiden beteiligten Parteien die Folgen sehr verschieden waren von dem, was sie zu erreichen versucht hatten. Darüber hinaus hinterließ die Art und Weise, wie die Diskussion geführt wurde, ein drückendes Erbe von Verstimmung und Mißtrauen. Die Frage der Gültigkeit oder Ungültigkeit der anglikanischen Weihen ist offensichtlich eine Glaubensfrage, die geklärt werden muß ohne Rücksicht auf die Folgen. Dennoch kann ein Inbetrachtziehen der möglichen Folgen wenigstens den Willen vorbereiten. Solange es noch Menschen gibt (ob Römisch-Katholische oder Anglikaner), die auf eine eventuelle Vereinigung zwischen Rom und Canterbury hoffen und dafür beten, wird es auch immer ein paar Menschen geben, die einen Weg finden möchten, der sie aus der Umklammerung des Erbes der Vergangenheit befreit.[3] Vielleicht gilt der Standpunkt von Kardinal Vaughan weiterhin, und die korporative Vereinigung ist ein gefährlicher Traum. Sollte man aber jemals das Gefühl haben, daß er auf dem falschen Wege war oder daß sein Standpunkt richtig war für das neunzehnte Jahrhundert, aber nicht für alle Zeiten zur Schablone werden sollte, dann kann es vielleicht möglich sein, *Apostolicae Curae* in einer Weise zu erklären, die nicht jeden Dialog abrupt abbrechen läßt.

Übersetzt von Margaret Meixner

[1] Die durch die Debatten zwischen Anglikanern und Methodisten hervorgebrachte Literatur besteht in kurzen Broschüren; nichts davon ist so wichtig wie der aktuelle Bericht der entsprechenden Kommission.

[2] Die Kontroverse von 1896–98 brachte drei grundlegende Dokumente hervor: die Bulle Apostolicae Curae, die Answer of the English Archbishops (von John Wordworth und Mandell Creighton) und die Erwiderung von Kardinal Vaughan, A Vindication of the Bull ‹Apostolicae Curae›. Wegen späterer anglikanischer Kommentare vgl. T. A. Lacey, A Roman Diary (London 1910); R. C. Moberly, Ministerial Priesthood (London 1897); ein orthodoxer Kommentar in A. Bulgakoff, The Question of Anglican Orders (London 1899). Die beste kurze Lagebestimmung aus der Feder eines modernen Anglikaners bleibt Gregory Dix, OSB, The Question of Anglican Orders (London[5] 1956). Vgl. John Hughes, Neuere Studien über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen: Concilium 4 (1968) 62–67. Wegen eines anglikanischen Kommentars zu Fr. Clarks Studie vgl. E. L. Mascall, Intention and Form in Anglican Orders: Church Quarterly Review 158/326 (1957) 4–20.

[3] Am 27. Januar 1968 empfing der anglikanische Priester J. Hughes in der Privatkapelle des katholischen Bischofs von Münster (Dr. Joseph Höffner) die Priesterweihe in bedingter Form. Die bedingte Form der Spendung wurde vom Bischof in seiner Ansprache ausdrücklich unterstrichen. Herr Hughes erklärte auf Anfrage, daß er von der Gültigkeit der Weihe, die er in der anglikanischen Ordination erhalten hatte, überzeugt sei, und daß er darum die Priesterweihe in bedingter Form nur empfangen habe, um in anderen Zweifel zu zerstreuen.

HENRY CHADWICK

Geboren am 23. Juni 1920 in Bromley (England), 1944 in der Anglikanischen Kirche zum Priester geweiht. Er studierte in Cambridge, ist Doktor der Theologie (1957), Fellow der British Academy, Ehrendoktor der Universitäten von Glasgow und Uppsala und seit 1959 Theologieprofessor in Oxford. Er veröffentlichte 1966: Early Christian Thought and the classical Tradition, ist seit 1954 Herausgeber des Journal of Theological Studies.

Hilaire Marot

Die orthodoxen Kirchen und die anglikanischen Weihen

Vom 11. bis 15. September 1966 trat in Belgrad eine Interorthodoxe Kommission zusammen. Sie bereitete die Themen für den Dialog vor, der nach dem Beschluß der Dritten Gesamtkonferenz auf Rhodos, die im November 1964 stattfand, zwischen den orthodoxen und anglikanischen Kirchen aufgenommen werden soll. Es wäre unmöglich gewesen, die Gültigkeit der anglikanischen Weihen, wegen der uns CONCILIUM um die Abfassung dieser Seiten bat, aus diesem Dialog auszuklammern. Die Versammlung von Belgrad ließ durchblicken, welchen Standpunkt die orthodoxen Kirchen heutzutage in bezug auf diese für die orthodoxe Theologie heikle und subtile Frage einnehmen, die man nicht auf einigen Seiten abhandeln kann. Im großen und ganzen ist die orthodoxe Annäherung diese: Der Ritus des anglikanischen Weiherituals wird als ausreichend betrachtet, aber die «Anerkennung der Gültigkeit» setzt einen Glauben voraus, der nahe beim orthodoxen Glauben oder mit diesem identisch ist. Diese Anerkennung würde entweder im Fall einzelner oder korporativer Übertritte des anglikanischen Klerus zur Orthodoxie (griechischer Standpunkt) oder in bezug auf die anglikanische Hierarchie als solcher (russische Tendenz) gewährt werden. Die Unterscheidung fällt nicht immer leicht. Außerdem versteht die Orthodoxe Kirche diese Anerkennung sehr oft als eine Ausübung der «Ökonomie».[1]

Die ersten Beschlüsse der autokephalen Kirchen

Da man sich erst kürzlich an sie gewandt hat, ist es angebracht, daß man zuallererst die Entscheidungen erwähnt, die von einigen orthodoxen Kirchen getroffen wurden. Im Jahr 1922 ergriff der ökumenische Patriarch Meletios IV. die Initiative und erkannte mit seiner Synode die Gültigkeit an «in gleicher Weise wie die der römischen Katholiken, der Altkatholiken und Armenier», wobei er bemerkte, daß es «sich nicht um eine Entscheidung der ganzen orthodoxen Kirche handelte, weil dazu alle anderen Kirchen der gleichen Meinung sein müßten wie die Heilige Kirche von Konstantinopel». Im Jahr 1923 gab Patriarch Damian im Namen der Kirche von Jerusalem eine ähnliche Erklärung ab, und im gleichen Jahr meldete sich auch Erzbischof Zyrill im Namen der Kirche von Zypern zu Wort. Dieser letztere wies darauf hin, daß es sich um den Fall von anglikanischen Geistlichen handelte, die ohne Wiederweihe in die Orthodoxe Kirche eintreten würden – eine Sache, die bis dahin implizite geblieben zu sein schien. Nach den Gesprächen von Lambeth im Jahr 1930 erklärte der inzwischen nach Alexandria versetzte Patriarch Meletios, daß er sich der Entscheidung von Konstantinopel vom Jahr 1922 anschließe und erklärte ausdrücklich, daß die anglikanischen Priester, die zur Orthodoxie kämen, nicht neu geweiht würden.

Die Vereinbarungen von Bukarest von 1935

Die gemischte Kommission über Glaubenslehre vom Oktober 1931 (bei der die vier Patriarchate des Nahen Ostens, Zypern, Griechenland und die drei Kirchen des Balkan vertreten waren, nicht aber die Russische Kirche) konnte unter anderen auch die Rumänische Kirche nicht zufriedenstellen. Vom 1. bis 8. Juni gelang es immerhin einer anglikanischen Delegation, mit einer Kommission der Heiligen Synode zu einer Einigung über die Tradition, die apostolische Sukzession, die Weihen, die Eucharistie, die Sakramente und die Rechtfertigung zu gelangen.[2] So erkannte am 20. März 1936 die Heilige Synode die Gültigkeit der anglikanischen Weihen (*in se*, wie uns scheint) an, aber unter der Bedingung, daß «der Beschluß endgültig werden sollte, sobald die höchste Autorität in der anglikanischen Kirche alle Erklärungen ihrer Delegation ratifiziert habe». Nach verschiedenen Diskussionen nahm die Kirchenversammlung von Canterbury am 20. Januar 1937 den Bericht von Bukarest an als «mit den anglikanischen Formularen übereinstimmend und als eine legitime Interpretation des Glaubens, wie er in der Kirche von England empfangen wurde».[3] Eine nuancenreiche Antwort.

Die Heilige Griechische Synode schloß sich den Schlußfolgerungen an, zu denen die Professoren der Fakultät von Athen, Alivisatos, Bratsiotis, Balanos und Trembelas[4] gelangt waren und zeigte sich reservierter: Sie erklärte am 21. September 1939, daß die Frage in die Zuständigkeit der ganzen Orthodoxen Kirche gehörte, daß aber inzwischen

die Griechische Kirche über jeden Fall eines anglikanischen Übertritts einzeln befinden würde.

Moskau 1948: Vorbehalte, aber keine endgültigen Vorbehalte

Nach dem Krieg kam anläßlich der Konferenz der autokephalen orthodoxen Kirchen vom 8.–18. Juli in Moskau die Russische Kirche ins Spiel. Der bulgarische Metropolit Nikodim von Sliven zeigte sich besonders geneigt, und natürlich auch die rumänischen Delegierten, Bischof Anthim (siehe auch weiter unten) und Prof. Vintilescu, die auf der Stelle einräumten, daß die Bedingungen von Bukarest vom Jahr 1935 nicht voll und ganz erfüllt wurden, jedoch ohne der Sache allzu große Bedeutung beizumessen.[5] Die Konferenz in ihrer Gesamtheit machte sich jedoch den russischen Gesichtspunkt zu eigen, der die protestantischen Aspekte betonte, aber die Möglichkeit einer Anerkennung der anglikanischen Hierarchie nicht ausschloß, wenn zuvor zwischen den beiden Kirchengruppen durch einen im anglikanischen Lager anerkannten Akt die Einheit im Glauben und im Bekenntnis festgelegt und formuliert würde, wie dies ein Konzil der ganzen Orthodoxen Kirche gemäß dem «Ökonomie»-Prinzip verwirklicht habe.[6]

Rhodos III und der Dialog

a) Prof. Woronow

Im Hinblick auf die Eröffnung eines allgemeinen Dialogs zwischen Orthodoxen und Anglikanern gab im Jahr 1964 Prof. Liverij Woronow (Leningrad) eine Studie heraus, die ihre Verdienste hat, aber zum großen Teil auf den Arbeiten russischer Theologen aus der Zeit vor der Revolution aufbaut. Nachdem er sich mit den «Lehrbüchern» (Neununddreißig Artikel und *Prayer Book*) befaßt hatte, greift er sehr kurz die Interpretationen der Anglokatholiken auf, die «recht wenig ernsthafte Perspektiven der Annäherung» bieten, hält sie aber für nicht ausreichend genau.[7]

b) Rumänien und Anglikaner

Nachdem im November 1964 in Rhodos der Beschluß zu einem panorthodoxen-pananglikanischen Dialog gefaßt worden war, besuchte Dr. Ramsey vom 2.–8. Juni 1965 – genau dreißig Jahre nach den Bukarester Gesprächen – den Patriarchen Justin von Rumänien. «Ich zweifle nicht daran», so erklärte er, «daß künftige Konferenzen diese Vereinbarungen bestätigen und weitere Einigungen bringen werden.» Vom 21.–28. Juni 1966 machte Patriarch Justin in Begleitung von Bischof Anthim seinen Gegenbesuch in London. Der Patriarch «erinnerte den Erzbischof daran, daß die Heilige Rumänische Synode zuvor, am 6. Juni, die Übereinkünfte, zu denen die beiden Kirchen nach der Konferenz von Bukarest im Jahr 1935 gelangt waren, voll und ganz angenommen hatte». Beide hofften, «daß die Beziehungen zwischen der Heiligen Orthodoxen Kirche und den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft über die in den vergangenen Jahren schon erreichten Punkte hinaus weitere Fortschritte machten».[8]

Belgrad (Sept. 1966), die beiden Tendenzen, ihre Verlautbarungen

Bei der interorthodoxen Kommission, die mit der Vorbereitung des Dialogs in Belgrad[9] beauftragt war, entwickelten sich zwei Tendenzen: eine war vertreten durch den Metropoliten Athenagoras von Thyateira (Ökumenisches Patriarchat) und die rumänischen Delegierten, die andere, zurückhaltendere, von den Delegierten aus Rußland und Griechenland; die übrigen Kirchen schlossen sich diesen Standpunkten an oder nahmen eine vermittelnde Haltung ein. Die Meinungsverschiedenheiten rührten vor allem von einer unterschiedlichen Einschätzung des Anglikanismus her.

a) Die Berichte

Der Vorsitzende der Kommission, Athenagoras, Metropolit von Thyateira und Großbritannien, machte sich die anglokatholische Interpretation zu eigen und schlug vor, diese Richtung zu unterstützen und die Sakramente und vor allem die Gültigkeit der Hierarchie anzuerkennen. Metropolit Justin (Moldova) stellte die Vereinbarungen von Bukarest in den Vordergrund und verlas die Entscheidung der rumänischen Synode von damals.

Alle früher getroffenen Vereinbarungen – und insbesondere die von 1935 – müßten von allen Orthodoxen akzeptiert werden, sowie die Gültigkeit der Weihen, die in Bukarest, «allerdings unter gewissen Voraussetzungen», ins Auge gefaßt wurde, die aber der Redner durch die Absprachen für verwirklicht hielt. Als Grundlage für den Dialog sei es erforderlich, daß alle diese Vereinbarungen annehmen. Bischof Anthim äußerte sich positiv über die Gültigkeit. Die andere – strengere – Ten-

denz fand ihren Niederschlag in den Verlautbarungen der russischen Vertreter: Mgr. Basil Krivochein stellte heraus, daß es im Anglikanismus noch andere Richtungen gibt und daß eine einheitliche Lehre fehlt: Selbst wenn man sich auf die mit den Sakramenten zusammenhängenden Fragen beschränkt, «sind die Unterschiede so beträchtlich, daß sich eine Anerkennung der Gültigkeit der Hierarchie als sehr schwierig erweist, zumindest in der derzeitigen Situation». Die Frage wurde nie auf panorthodoxer Ebene diskutiert, sie muß also wieder aufgenommen werden. Der andere Delegierte der Kirche von Moskau nahm die wesentlichen Punkte seiner Arbeit von 1964 wieder auf. Als Vertreter der Kirche Griechenlands gab Prof. Bratsiotis einen Überblick über den Anglikanismus, dieser Überblick entsprach seinem Memorandum von 1939: Dem anglikanischen Ritus ist nichts vorzuwerfen, aber es besteht eine große doktrinale Verschiedenheit. Er befaßte sich mit dem Fehlen einer einmütigen Zustimmung der Anglikaner zu den Absprachen von Bukarest von 1936–1937. Die Ekklesiologie soll in der Wesensmitte des Dialogs stehen, und man muß mit allen anglikanischen Richtungen über die Weihe und die Bukarester Punkte diskutieren.[10] Prof. Trembelas, der Vertreter der Kirche von Jerusalem, welche im Jahr 1923 die Gültigkeit anerkannt hatte, nahm das Thema der anglikanischen *comprehensiveness* wieder auf, das er in seiner Notiz von 1939[11] behandelt hatte.

b) Die Diskussion

Diese sieben Abhandlungen lösten eine Diskussion aus, in der die Kirchen, die sich bisher nicht zum Wort gemeldet hatten, ihre Meinung abgaben und die geprägt war von einer gewissen Opposition zwischen Mgr. Basil (Russische Kirche) und Mgr. Justin (Rumänien). Metropolit Nikodim von Sliven (Bulgarien), der sich im Jahr 1948 in Moskau den Anglikanern wohlgesonnen gezeigt hatte, erklärte, «man betriebe Polemik gegen die Anglikaner in deren Abwesenheit», fand aber die Äußerungen des Metropoliten Justin zu kategorisch: Der anglikanische Standpunkt müsse sorgfältig geprüft werden. Er verlas hierzu eine Erklärung der bulgarischen Synode.[12] Alexandria, das im Jahr 1930 die Weihen anerkannt hatte, war relativ wohlwollend: Metropolit Parthenios von Kathago soll nun über diese Frage entscheiden, über die die orthodoxen Kirchen nicht ungeteilter Meinung sind. Nach Prof. Konidaris von Athen, dem Vertreter von Alexandria, müsse man der Situation, daß nur ein Teil der Kirchen die Gültigkeit anerkennt, ein Ende machen. Die Begründungen dieser Kirchen sollten vom Ökumenischen Patriarchen an die anderen Kirchen geschickt werden. Nach einem kurzen Bericht von Mgr. von Thyateira, der hervorhob, daß man die Meinungsverschiedenheiten genauso klar wie die Übereinstimmungen herausgestellt habe, wurden jene erneut Gegenstand eines Wortwechsels zwischen Mgr. Basil und Mgr. Justin. Ersterer betonte die verschiedenen Auffassungen über den derzeitigen Stand des Anglikanismus und bemerkte, daß die Verhandlungen wegen der Weihen niemals «panorthodox» waren. Mgr. Justin antwortete, daß die orthodoxen Kirchen zu einer Einigung mit den Anglikanern gelangt seien und daß diese Einigung nicht aufgehoben werden könnte. «Die Vereinbarungen von 1936 wurden von unserer Synode bestätigt, die sie erneut im Jahr 1966 bestätigt hat. Diese Fragen können nicht mehr Gegenstand einer Diskussion auf panorthodoxer Ebene werden.» Mgr. Basil antwortete, die russische Kirche wüßte die Unterredungen von Bukarest zu schätzen, diese könnten aber nicht die ganze Orthodoxie verpflichten. Man müßte erneut darüber sprechen, bevor der Dialog anfinge.

Finnland (N. Karjomaa) war recht negativ. Die Tschechoslowakei ließ die Frage offen. Mgr. Nikolaus von Prešov schlug als Thema vor: «Die Wiederherstellung der ökumenischen Gültigkeit der anglikanischen Weihe und der eucharistischen Einheit mit der Orthodoxie». Radivoj Jakovlevič unterstützte die Rumänen. Was aber die Gültigkeit der Weihen angeht, «insoweit als andere autokephale Kirchen den Standpunkt der Rumänischen Kirche nicht anerkannt haben, wäre es angebracht, ihn als Thema des Dialogs zu nehmen». Die Kirchen, welche die Gültigkeit anerkannt haben, hätten ernsthafte Gründe dafür, andererseits aber hätten ihn die Artikel von L. Woronow beeindruckt, und er überließe die Entscheidung dem Heiligen Geist. Prof. Mihalow, Rektor von Prešov, wies darauf hin, daß die Konferenz von Moskau im Jahr 1948 die Möglichkeit der Anerkennung der anglikanischen Weihen nicht völlig ausschloß, sie aber von begündeteten Voraussetzungen abhängig machte. Die Kirchen, welche die Gültigkeit anerkannt haben, sollten ihre Schlußfolgerungen dem ökumenischen Patriarchen zugehen lassen, damit die anderen Kirchen sie studieren könnten. Serbien zeigte sich fortschrittlich. Mgr. Stefan von Dalmatien vermerkte, daß man den früheren Verhandlungen und den Entscheidungen der Einzelkirchen in bezug auf die Gültigkeit Rechnung tragen sollte.

«Ich glaube, daß hier die Schwesterkirche Rumänien den größten Beitrag geleistet hat und daß die Vereinbarungen von Bukarest nichts enthalten, was nicht akzeptiert werden kann. Es fehlte nicht mehr viel, und alle orthodoxen Kirchen hätten mit den Anglikanern kommuniziert als mit Kirchen, welche die Zeichen der Ekklesialität besitzen. Bei den Besuchen anglikanischer Bischöfe gewähren ihnen unsere Kirchen oft die Insignien der Bischofswürde, eine Tatsache, in der sich die praktische Anerkennung der Weihe ausdrückt, die sie besitzen, man muß also konsequent bleiben.»
Archimandrit Chrysanthos von der Kirche von Zypern, der einige Diskussionen mit den Russen hatte, teilte mit, seine Kirche habe die anglikanischen Weihen anerkannt.[13] Der andere Delegierte, Prof. Mitsidis, der einige Meinungsverschiedenheiten der Orthodoxen untereinander feststellte, sprach den Wunsch aus, daß diese bald mit Caritas und Nachsicht aus der Welt geschafft würden. Mgr. Epiphanios schließlich wollte den Eindruck korrigieren, den der Standpunkt des Delegierten von Jerusalem, Prof. Trembelas, hervorgerufen hatte und proklamierte: «Ich erkläre offiziell, daß die Kirche von Jerusalem die anglikanischen Weihen ein Jahr nach dem Ökumenischen Patriarchat anerkannt hat und daß sie es im gleichen Sinne getan hat. Das Patriarchat wird sie weiterhin anerkennen im Hinblick auf die künftige Vereinigung mit der anglikanischen Kirche.»

c) Die Entscheidung

Nach diesen Debatten stellte ein Komitee die Liste der Themen für den Dialog zusammen. Eine erste Kategorie betraf «die Themen, über die zwischen den Anglikanern und bestimmten orthodoxen Kirchen eine Einigung erzielt wurde», wie zum Beispiel in Bukarest. Es handelt sich um die Gültigkeit der Weihen und damit zusammenhängende Fragen. Im Unterschied zu den drei übrigen Kategorien sind diese Themen «derzeit» (von Mgr. Basil und Mgr. Justin verlangte Beifügung) von der panorthodoxen Diskussion ausgeschlossen, können aber Gegenstand bilateraler Gespräche zwischen Anglikanern und einer orthodoxen autokephalen Kirche werden, wie Mgr. Basil Krivochein angeregt hatte.[14]

Ein englisch-russisches Colloquium (November 1966)

So hat in Lambeth am 10. und 11. November ein inoffizielles Treffen zwischen einer kleinen orthodoxen Gruppe unter der Leitung von Mgr. Basil und einer ähnlichen Gruppe von Anglikanern, angeführt von Dr. H. Carpen, Bischof von Oxford, stattgefunden.[15] Zum erstenmal diskutierte die Russische Kirche direkt mit den Anglikanern über die Gültigkeit ihrer Weihe. Die Instruktionen, die der russischen Delegation von der Heiligen Synode (8. Oktober) gegeben wurden, besagten, daß die Russisch-Orthodoxe Kirche zur Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen noch nicht endgültig Stellung bezogen habe, denn dies hinge von der anglikanischen Lehre über damit zusammenhängende Themen ab. Die russischen Theologen sollten sich darüber informieren, ob die orthodoxe Lehre über Priestertum, Eucharistie, apostolische Sukzession (Gegenstand der Absprache von Belgrad im Jahr 1935) der authentischen anglikanischen Lehre[16] und nicht irgendeiner Lehrmeinung, die man im Anglikanismus gelten ließ, entspreche. Wie ein Artikel, der gerade jetzt, während wir diese Studie schreiben, herauskam,[17] besagte, antwortete Dr. Carpenter (ein gemäßigter Anglokatholik) auf die systematisch von der russischen Delegation gestellten Fragen, daß es sich nicht um irgendeine Lehrmeinung handelte. Er tat das im eigenen Namen. Vermerken wir noch, daß der Austausch weitergeht und daß im Schoße des Anglikanismus, verhüllt von einigen von der Zeit verhärteten Formulierungen, eine Übereinstimmung im Sinne der Überlieferung immer mehr offensichtlich wird, dank des theologischen und liturgischen Bemühens, das auch dort derzeit intensiviert wird.[18]

[1] Die «Ökonomie» ist eine Milderung der Strenge («Akribie») des Gesetzes im Hinblick auf ein größeres Wohl. – Die Orthodoxe Kirche hält sich für die einzige «Bewahrerin der Gnade».

[2] In bezug auf die Vereinbarungen von Bukarest: G. K. A. Bell, Documents on Christian Unity 3 (London 1948) 43–50.

[3] Chronicle of Convocation (1937) 5–24; 71–89.

[4] Über diese Darlegungen im Rahmen der griechischen Theologie: P. Dumont: La Chiesa greca e la validità delle ordinazioni anglicane: Oriente cristiano (1967). M. Alivisatos betrachtete die anglikanische Lehre als «sehr orthodox» und als mit «Bukarest» übereinstimmend, aber der griechischen Theologie entsprechend ging er nicht über die Verpflichtung, im Falle eines Übergangs zur Orthodoxie keine Neuweihe vorzunehmen, hinaus. M. Bratsiotis betonte die verschiedenen anglikanischen Lehrmeinungen und die nach Bukarest aufgetretenen Bedenken.

[5] Akten der Konferenz der autokephalen Kirchen 1 (Moskau 1948) 292–312, 315–332.

[6] aaO. 2, 445–447. Vermerken wir hier im Hinblick auf die «russische theologische» Tendenz Metropolit Sergios: L'attitude de l'Eglise du Christ envers les sociétés qui s'en sont séparées: Žurnal Moskovskoj Patriarchii 2, 3, 4 (1931); One Church 1,2 (1955). Ders., La signification de la succession apostolique dans l'hétérodoxie: Žurnal Moskovskoj Patriarchii (1935), wiedergegeben in One Church 10 (1961) 30–45 et Messager de l'exarchat 42/43 (1963) 74–96.

[7] Erzpriester L. Woronow: Die Frage der anglikanischen Hierarchie im Licht der orthodoxen Theologie: Theologische Arbeiten 3 (Moskau 1964) 64–144 (in russischer Sprache); Messager de l'exarchat 54–55 (1966) 75–112, 56 (1966) 179–221, 57 (1967) 4–23. Was den Anglokatholizismus betrifft, so beschränkt er sich fast ausschließlich auf die Konferenz von Oxford im Jahr 1899.

[8] Vgl. Irénikon 38 (1965) 370–71 und aaO. 39 (1966) 393–395.

[9] Über die «Interorthodoxe Kommission von Belgrad über die Frage des Anglikanismus» verfügen wir über zwei einander ergänzende Beiträge: Die Artikel von Prof. P. Trembelas, erschienen in *'Εκκλησία* vom 1. Oktober 1966 bis 15. April 1967 und in einem Band zusammengefaßt: P. Trembelas, *'Η ἐν Βελιγραδ ἰω Πανορθοδόξος Θεολόγικη Επιτρόπη* (Athen 1967) und einen Artikel von Mgr. Basil Krivochein (Brüssel): Archevêque Basile, La Commission inter-orthodoxe pour le dialogue avec les Anglicans (Belgrade 1–15 septembre 1966): Messager de l'exarchat du Patriarchat russe en Europe occidentale 58 (1967) 74–106. Sie basieren auf den Akten und zitieren sie.

[10] Der Bericht von Prof. Bratsiotis, verlesen am 9. September, erschien in *'Εκκλησία* (Mai 1967) 223–227. Außerdem hat er seinen Bericht von 1939 mit einigen Zusätzen neu herausgegeben: P.I. Bratsiotis *Αἱ Αγγλικανικαὶ χειροτονίαι ἐξ ἐποψέως 'Ορθοδόξου* (Athen 2 1966) mit der Notiz von Prof. Trembelas über die «comprehensiveness» aaO. 53–55.

[11] Es sei hier vermerkt, daß die Bemerkungen und Kommentare von Prof. Trembelas in seinem Anm. 9 zitierten Werk einen griechisch-amerikanischen Theologen zu Betrachtungen angeregt haben: R. Stephanopoulos: Reactions to the Belgrade Resolution: St. Vladimir's Seminary Quarterly 11 (1967) 100–103. Es sei auch darauf hingewiesen, daß M. Trembelas die russischen Berichte «ungemein konservativ» fand.

[12] Prüfung der Meinungen über die Sakramente, welche Tendenz vertritt die anglikanische Kirche, Wert der Neununddreißig Artikel, Problem der Interkommunion mit den Altkatholiken, den Lutheranern (in Schweden) und eventuell den Methodisten. Vgl. Trembelas aaO. 154–155.

[13] Allerdings im engen Sinn von 1923, denn er setzte hinzu: «Diese Anerkennung bedeutet nicht, daß wir die anglikanischen Weihen (in se?) akzeptieren, denn das würde zu einer Art Interkommunion führen, was undenkbar wäre ohne die vorherige Zustimmung aller orthodoxen Kirchen» vgl. Trembelas aaO. 162. Über diese Verbindung zwischen Anerkennung in se und Interkommunion bei mehreren griechischen Theologen vgl. J. Kotsonis, The validity of Anglican Orders (Brookline Mass. 1958) 38; Sonderdruck aus The Greek Orthodox Theological Review 1958.

[14] Wegen einer Kritik dieser Diskriminierung vgl. Trembelas aaO. 168–169. Den offiziellen Text der Belgrader Beschlüsse, ihre Motive und die vier Kategorien (mit den ganzen Einzelheiten) in Erzbischof Basil aaO. 102–103.

[15] Die übrigen russischen Delegierten waren Bischof Wladimir von Swenigorod, Erzpriester Vitalij Borovoj, Erzbischof Antonij Bloom. Die Anglikaner: Bischof von Quincy (Dr. Francis Lickfield) und Dr. Paul Anderson von der Episkopalkirche der Vereinigten Staaten und Dr. T. M. Parker von der Universität Oxford.

[16] Žurnal Moskovskoj Patriarchii 12 (1966) 4.

[17] Die Kommission zwischen Angehörigen der Episkopalkirche und Katholiken ist im Mai 1967 zu der Schlußfolgerung gelangt, daß «der Begriff des eucharistischen Opfers kein Hindernis mehr zwischen den beiden Kirchen ist». Vgl. den Text in Irénikon 1967.

[18] Erzbischof Basil, Bogoslovskie sobesedovanja po voprocu ob anglicanskom svjascenstve meždu anglikanskoj i russkoj pravoslanoj Cerkvami: Žurnal Moskovskoj Patriarchii 1 (1967) 45–53.

Übersetzt von Margaret Meixner

HILAIRE MAROT

Geboren am 14. Oktober 1920 in Paris, Benediktiner, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte in Paris und Rom (Sant 'Anselmo), ist Lizentiat der Geschichte und der Theologie, war Professor für vergleichende Liturgiewissenschaft am Sant'Anselmo. Er schrieb Beiträge für die Sammelwerke: Le Concile et les Conciles (1960), L'Épiscopat et l'Église Universelle (1960), La Collégialité épiscopale (1965) und arbeitet mit an: Irénikon.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Der Platz der Frau im Amt der nichtkatholischen christlichen Kirchen

Wenn man die Standpunkte überschaut, die die einzelnen Kirchen[1] in der Zulassung der Frau zum Amt einnehmen, und wenn man die theologische Begründung dieser Standpunkte betrachtet, so ist der erste allgemeine Eindruck der, daß die Kurve schnell zugunsten einer völligen Zulassung der Frau in den amtlichen Dienst der einzelnen Kirchen ansteigt. Diese Wendung ist vor allem vier Faktoren zu verdanken, die wir zunächst in Erinnerung rufen müssen (I), bevor in einem zweiten Teil die Auffassungen der verschiedenen Kirchen von der Frau im kirchenamtlichen Dienst erläutert werden können (II).

I. Faktoren, die die Auffassungen vom Platz der Frau im kirchlichen Amt beeinflussen

1. Wie das Amt verstanden wird. Will man zu einer verantwortlichen Übersicht über die beträchtlich auseinanderfallenden Standpunkte kommen, die die verschiedenen christlichen Kirchen in dieser aktuellen Frage einnehmen, ergibt sich sofort eine Schwierigkeit: Die Auffassung vom Amt ist in der Orthodoxen, Anglikanischen und in den protestantischen Kirchen keineswegs einheitlich. Man konnte das schon in den vorangehenden Beiträgen von van Ruler, Dupuy, Marot und Chadwick wahrnehmen. Für die Orthodoxen Kirchen und die Anglikanische Kirche ist das Amt ein Sakrament; es ist sakral; es kommt von oben, von Gott; es ist von Christus eingesetzt. Aber für die meisten protestantischen Kirchen ist das Amt kein Sakrament; es kommt von der irdischen Ebene, durch den Ruf der Gemeinde, in dem man den Ruf Gottes erkennt; für viele ist es eine gesellschaftlich gewachsene Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit. Es ist klar, daß für die orthodoxe und anglikanische Auffassung vom Amt die Struktur des Amtes leicht starr und statisch wird, nicht so schnell von dem seit alten Zeiten vorgegebenen Modell abweicht und den Akzent stark auf Sukzession und Weihe legt. Die zweite Auffassung vom Amt wird dagegen leicht eine Atmosphäre schaffen, die für eine Entwicklung des Amtes günstig ist, in der man sich nicht so an die Tradition gebunden hält und mehr auf erkennbare Fachkundigkeit als auf Gültigkeit einer Weihe Wert legt. Wenn man bei der ersten Auffassung vom Amt zu der Frage kommt, ob auch die Frau eine vollwertige Stellung im kirchlichen Amt haben darf, wird man bei der Antwort einen starken Akzent auf Tradition und Schrift legen; in der zweiten Auffassung wird man dagegen den Ton auf die Zeichen der Zeit und die wachsende Würdigung der Qualitäten der Frau legen. So wird man in den Orthodoxen und Anglikanischen Kirchen eher etwas gegen die Frau im kirchlichen Amt einzuwenden haben als in den protestantischen Kirchen. Hinzu kommt noch, daß bei den Orthodoxen und Anglikanischen Kirchen das Amt umfassender ist als in den protestantischen Kirchen. Für diese ist das Amt der Verkündigung des Evangeliums das einzige von Gott gesetzte Amt (*ministerium divinum*). Es ist aus der sakralen Sphäre hervorgehoben; kraft des allgemeinen Priestertums (1 Petr 2,9) sind die Gläubigen (durch ihre Verbundenheit mit dem Hohenpriester Christus) ein Volk von Priestern; einen Unterschied zwischen Laien und Priestern gibt es nicht. Für Luther sind alle Gläubigen «Priester und Bischöfe».[2] Im Kirchentyp der Orthodoxie und des Anglikanismus, der dem der Katholischen Kirche sehr ähnlich ist, gehören auch die priesterlichen Aufgaben sowie die jurisdiktionellen Funktionen der Kirchenleitung zum Inhalt des Amtes, das von Gott her kommt. Das bringt, wenn die Frage auftaucht, ob man die Frau zum kirchlichen Amt zulassen soll oder nicht, wiederum bestimmte Schwierigkeiten mit sich. Man wird sie zur Wortverkündigung eher zulassen als zur Sakramentenspendung oder zu Leitungsfunktionen. Ganz allgemein kann man sagen: Bei einer niederkirchlichen Amtsauffassung ist man eher geneigt, die Frau zum Amt zuzulassen als bei einem hochkirchlichen Amtsverständnis.

2. Die gewandelte Wertung der Frau. Die Überzeugung, daß die Frau nicht mehr nur «das zweite Geschlecht» ist, daß sie in der modernen Kultur dem Manne gleichberechtigt ist, daß die traditionelle Rollenverteilung auf männliche und weibliche Berufe überholt scheint und die unterschiedliche Behandlung der Geschlechter einer menschlichen Behandlung der Geschlechter aus dem Geist des

Evangeliums Platz macht, hat die Selbstverständlichkeit vom Platz der Frau in den Ämtern der Kirche vereinfacht. «Mann und Frau sind nicht einander feindliche, einander ausschließende oder isolierende Antagonisten, sondern sind aufeinander bezogen, zur gegenseitigen Bereicherung und Ergänzung. Darum können wir eigentlich nicht von einem Frauenproblem sprechen, auch jetzt nicht, da es um die Frau im Amt geht, sondern von einem menschlichen Problem, das Mann und Frau gemeinsam betrifft. Solange die Problematik nicht erlebt wird, bleibt die Frau die andere und ist der Mann der Mensch.»[3] Über diesen Gesichtspunkt wurde aber in den Beiträgen von Gössmann und Peters schon genug gesprochen. In diesem Zusammenhang braucht lediglich vermerkt zu werden, daß die gewandelte Bewertung der Frau wiederum in Kreisen der niederkirchlichen Amtsauffassung zu größerer Wirkung führt als in hochkirchlichen, und in kleinen Kirchen mehr als in großen.

3. Demaskierung theologischer Argumente. Dadurch, daß die verschiedenen Kirchen, von den Umständen gezwungen, ihre Position gegenüber dem bisher selbstverständlich erscheinenden Ausschluß der Frau aus dem kirchlichen Amt aufs neue festzulegen haben, müssen sie auch die Argumente dafür und dagegen kritisch überprüfen. Das Ergebnis ist, daß sich die Argumente für das Alleinrecht des Mannes auf das Amt nicht als stichhaltig erwiesen oder als so sehr kulturgebunden zeigten, daß sie den modernen Menschen nicht ansprachen oder als rationale Tarnungen unbewußter Emotionen erschienen. So stellt das Gutachten der Anglikanischen Kirche über die Frau im Amt fest: «Wenn die Möglichkeit einer großen Veränderung an beherrschende und manchmal unbewußte Ängste und Wünsche rührt, wird die verstandesmäßige Reflexion wahrscheinlich durch eine emotionale Voreingenommenheit ernstlich beeinflußt.»[4] Das gilt auch gerade für die Symbol-Argumente, die etwa in diesem Stil auftreten: Der Amtsträger stellt Christus dar; Christus ist ein Mann; also kann allein der Mann Amtsträger sein. Die Anthropologie hat auch auf diesem Gebiet gezeigt, daß sich hinter derartigen Begründungen Emotionen verbergen, die die Machtpositionen des Mannes in einer Kultur sicherstellen sollen, in der er immer mehr Vorrechte zu verlieren scheint. In vielen Kirchen ist es klar geworden, daß die Frau nicht deshalb aus dem Amt herausgehalten wurde, weil sie es aus theologischen Gründen nicht ausfüllen konnte, sondern weil Männer sie nicht zulassen wollten.

4. Ökumenische Überlegungen. Vor allem in jenen Kirchen, die sich dem Ök. Rat der Kirchen angeschlossen haben, wird die Öffnung des Amtes für die Frau noch immer durch ökumenische Überlegungen blockiert. Wenn die eine Kirche die Frau zuläßt und die andere nicht, werden neue Gegensätze geschaffen, die der Einheit im Wege stehen. Dr. Lucas Vischer weist darauf in seiner einleitenden Erklärung zur Veröffentlichung «Concerning the Ordination of Woman» (Genf 1964) hin, das sind Gutachten, die der Rat von Orthodoxen, Anglikanischen und protestantischen Kirchen erhielt: «Sollte nicht gerade ein Problem wie dieses zeigen, daß die Kirchen eine Gemeinschaft bilden? Sollen die Kirchen ihre Getrenntheit einfach weiterbestehen lassen, weil sie zu verschiedenen Beschlüssen kommen? Müssen sie nicht alles mögliche versuchen, um zu einer gemeinsamen Antwort zu finden? Oder sollten sie nicht wenigstens ihre Beschlüsse in lebendigem Kontakt mit anderen Kirchen fassen, so daß der besondere Weg, den eine Kirche einschlägt, den anderen Kirchen verständlich wird? Die Kirchen, die sich weigern, mit Bezug auf das Problem der Frau im Amt auch nur etwas nachzugeben, werden anfangs geneigt sein zu sagen, daß die Kirchen, die in dieser Beziehung nachgiebig sind, die Gespaltenheit unter den Christen vergrößern... Müssen sie aber nicht die Möglichkeit sehen, daß jede Richtung, die eine andere Kirche einschlägt, auch für sie wichtig sein kann... Die Kirchen, die bereit sind, die Zulassung der Frau ins Amt zu erwägen, werden anfangs versucht sein, andere Kirchen als konservativ und traditionalistisch anzusehen. Sie werden vielleicht denken, diese Haltung ergebe sich aus einem Mangel an Achtung und Respekt vor der Frau, wenn man sich weigert, den Zutritt der Frau zum Amt in Erwägung zu ziehen... Müßten diese Kirchen, wenn sie die ökumenische Verbundenheit ernst nehmen, nicht die Wichtigkeit der Kontinuität im Leben der Kirche einsehen und bedenken, daß auch der Augenblick verantwortet werden muß, wann man ein neues Element einführt? Und werden sie durch ihr Zeugnis nicht gezwungen, klarer zum Ausdruck zu bringen, wie sie die Verbundenheit zu bewahren gedenken?»

Wenn man die Stellungnahmen der verschiedenen Kirchen zu dieser Frage überschaut, wird sich ergeben, daß einer dieser Faktoren dabei immer vorherrscht, während im Hintergrund auch ein sich wandelndes Kirchenbild in der eigentlichen Stellungnahme mitspielt. Die traditionellsten Auffassungen finden wir in den Orthodoxen Kirchen;

die Anglikanischen Kirchen nehmen eine pragmatische Mittelstellung ein, während die protestantischen Kirchen der Zulassung der Frau ins Amt im allgemeinen ziemlich offen gegenüberstehen.

II. Der Standpunkt der nichtkatholischen christlichen Kirchen

1. Die Orthodoxen Kirchen. Unter den wohlwollendsten Formulierungen findet man in diesen Kirchen überall eine energische Zurückweisung der Frau als Kandidatin für das vollwertige Kirchenamt. Sucht man nach den Gründen dieser Zurückweisung, stößt man immer wieder auf die Behauptung: Die Frau hat nie einen Platz in der Hierarchie bekleidet, und deshalb kann sie darin auch in Zukunft keinen Platz bekleiden. Die Auffassungen heutiger Theologen haben hier nicht viel Einfluß; das einzig Wichtige sind die überlieferten kirchlichen Gesetze in ihrem Ganzen, wie die Kirche sie in ihren Canones und in ihrer Praxis festgelegt hat. Das letzte Wort scheint ein Ausspruch des Epiphanius[5] zu sein: «Obwohl es einen Ordo der Diakoninnen gibt, ist dieser nicht für priesterliche Aufgaben oder derartiges gedacht... Niemals seit Weltanfang hat eine Frau jemals dem Herrn als Priester gedient.» Oder, wie es bei Tertullian[6] heißt: «In der Kirche darf die Frau nicht nur nichts sagen, sondern ebensowenig darf sie unterrichten, etwas berühren oder opfern oder die Auserwählung zu solch männlichem Amt und priesterlicher Aufgabe für sich fordern.» Evdokimov,[7] Professor am Orthodoxen Seminar in Paris und einer der hervorragendsten Wortführer der modernen Theologie der Orthodoxie, gibt in hochgestimmten Worten eine Vision von der Frau, tastet aber nirgendwo die Praxis des kirchlichen oder gesellschaftlichen Lebens an. Man sagt auch, daß Mann und Frau gemeinsam die neue Wirklichkeit des königlichen Priestertums sind, aber die faktische Möglichkeit wird mit einem einzigen Satz hinweggefegt. Bei oberflächlicher Lesung könnte man meinen, die Frau könne Diakonin sein; aber bei näherem Zusehen erweist sich der Diakonat der Frau als etwas, zu dem man keine Weihe, sondern nur eine Segnung braucht. Man sieht offenbar auch noch nicht, daß die Unterscheidung zwischen Weihe und Segnung eine juristische und sakrale Willkür ist, die erst sehr spät aufgekommen ist, und daß die Begründung: Die Frau empfängt nur eine Segnung, also gehört sie nicht zur Hierarchie, der man nur durch die Weihe einverleibt wird, ohne jeden wissenschaftlichen und geschichtlichen Sinn ist. All dem liegen eine Art Metaphysik der Frau und eine hierarchische Einteilung der Wirklichkeit zugrunde, über die bereits im Beitrag von Gössmann gesprochen wurde. Obendrein wird die Symbolbegründung, über die wir sprachen (Christus ist ein Mann, also kann nur der Mann Priester sein), noch durch ein zweites Symbolargument verstärkt: Maria ist *die* Frau, und nicht einmal sie war Priesterin; also kann die Frau, in Anbetracht des Bildes Mariens, nicht Priesterin sein.

Da nun aber auch in den Orthodoxen Kirchen,[8] wahrscheinlich durch den Einfluß des Ök. Rates der Kirchen, die Frage nach dem Platz der Frau im kirchlichen Amt gestellt worden ist, darf man angesichts der schnellen Entwicklung bei den anderen Kirchen, die dieser Frage anfangs ebenso reserviert gegenüberstanden, auch in den Orthodoxen Kirchen eine positive Entwicklung erwarten.

2. Die Anglikanische Kirche. Zu den vier Faktoren, die wir vor Beginn dieser Dokumentation aufgeführt haben, kommt bei der anglikanischen Stellungnahme noch ein fünfter Faktor hinzu: Die Anglikanische Kirche würde es begrüßen, wenn ihre Weihen auch von der Katholischen Kirche anerkannt würden. Sie hütet sich deshalb, den schon bestehenden Schwierigkeiten neue hinzuzufügen. Trotzdem hat sich in der Anglikanischen Kirche während der letzten hundert Jahre eine gewaltige Entwicklung vollzogen, die zu dem Ergebnis geführt hat, daß viele Formen des amtlichen Dienstes entstanden sind, die der Frau offenstehen. Der Feier der Eucharistie kann sie allerdings nicht vorstehen. Die neuen Formen amtlichen Dienstes sind vielmehr Erweiterungen des bereits vorher bestehenden Diakoninnen-Amtes. Auf anglikanischer Seite hat man sich immer Mühe gegeben, dieses Amt der Diakonin, das auch in den Orthodoxen Kirchen vorkommt, vom Amt des Diakons zu unterscheiden. Eine neue Anfrage, ob Frauen die Priesterweihe gespendet werden könne, wurde von Bischöfen und Laien freundlich aufgenommen, vom Klerus aber zurückgewiesen.[9] In ihrer pragmatischen Einstellung scheint die Anglikanische Kirche vor allem auf die eingeschlagene taktische Linie Wert zu legen: die Interkommunion mit den methodistischen und mit den skandinavischen Kirchen aufrechtzuerhalten, die die Rechtmäßigkeit der Frau voll anerkennen, aber ebenso in Kontakt mit der Katholischen Kirche und den Orthodoxen Kirchen zu bleiben, die diese Recht-

mäßigkeit nicht anerkennen. Grundsatzentscheidungen weicht man aus. Man will nicht, daß die Frage «die Frau im kirchlichen Amt» für die Ökumene auch nur irgendwie zum Hindernis werden könnte. Aller Voraussicht nach wird man das Priesteramt und das Bischofsamt in nächster Zukunft Frauen nicht anvertrauen, wohl aber wird das Diakonat so erneuert, daß es ein Amt wird, das für Männer und Frauen gleicherweise geöffnet ist. In der verhältnismäßig kleinen Presbyterianischen Kirche Englands sind Frauen schon lange zum Amt zugelassen, obwohl erst vor kurzem die erste Frau ordiniert wurde: das Presbyterianische Seminar ließ die Frau nicht zu. In Schottland hat eine kleine Kirche, die United Free Church, das Amt für Frauen geöffnet.

3. Die protestantischen Kirchen. Bei den protestantischen Kirchen fällt sofort ins Auge, daß die freisinnig orientierten Denominationen keine Schwierigkeit haben, die Frau zum Amt zuzulassen. Gerade weil sie klein sind und keine komplizierte Institution kennen, sind sie bei der Anpassung geschmeidiger; sodann sind es für gewöhnlich «Elite-Kirchen» mit ziemlich liberalen Grundauffassungen, die diese Fragen auf der Basis gesunden Menschenverstandes und kultureller Kenntnis lösen. So erkennt die Bruderschaft der Remonstranten die vollkommene Gleichstellung von Frau und Mann im kirchlichen Amt an. Auch die Taufgesinnten gehen von dem geänderten Platz der Frau in der modernen Gesellschaft aus und erkennen grundsätzlich und praktisch die volle Gleichwertigkeit der Frau mit dem Manne an. Komplizierter liegt das Problem in den größeren Kirchen. Tatsächlich gibt es in all diesen größeren Kirchen eine ziemlich tiefgreifende Institutionalisierung, die die Frage, ob das kirchliche Amt für die Frau offensteht oder nicht, von oben her regelt. Ist die Frau in einer bestimmten Gemeinde einmal ins Amt berufen, dann zeigt sich auf den unteren Ebenen recht bald, daß die praktischen Schwierigkeiten überwunden sind. Im großen und ganzen hängt es vom Kirchentyp ab, welche Beschwerden anfangs in den Vordergrund treten. Bei fundamentalistisch eingestellten Kirchen, die sich an das Schriftwort klammern, werden die Schwierigkeiten von bestimmten Schriftpassagen gebildet werden; aber dieselbe Schrift hebt in Gal 3,28 jede unterschiedliche Behandlung auf, auch die von Mann und Frau. Bei Kirchen, die mehr die Kontinuität mit der Urkirche betonen, werden Sukzession und Tradition anfangs unüberwindliche Schwierigkeiten machen; aber dieselbe Tradition erhellt auch die geschichtliche Wandelbarkeit des Amtes. Wo – wie im presbyterianischen Kirchentyp – zunächst das von Gott gewollte Ordnungsprinzip noch Schwierigkeiten bot, brachte das Prinzip der einander ergänzenden Partnerschaft von Mann und Frau in einer gemeinsamen Aufgabe die Frau schon bald ins Amt. Obwohl viele Missionskirchen in der Platzbestimmung für die Frau im Amt zunächst der Mutterkirche folgten, wirkte die Freiheit von historischen und kulturellen Belastungen doch schon bald zugunsten der Frau im Amt. So gibt es in manchen Kirchen Indonesiens schon weibliche Prediger; in Japan sind sie sogar zahlreich; auch in Liberia wurde der erste weibliche Prediger ordiniert.

Theoretisch haben all diese Kirchen die Tendenz, alle kirchlichen Ämter für die Frau ganz zu öffnen. Von der praktischen Verwirklichung läßt sich folgende Skala aufstellen: Man bejaht die Frau zwar im kirchlichen Dienst, unterscheidet diesen aber vom Amt; man unterscheidet verschiedene Ämter und läßt die Frau zu: zum Amt der Ältesten, der Diakone und als Hilfspredigerin (letzteres bringt mit sich, daß sie auch das Abendmahl austeilen kann); man läßt sie zu allen Ämtern zu, aber unter Aufsicht eines männlichen Kollegen; man läßt sie zu allen Ämtern zu, ohne Einschränkung, aber mit nicht diskriminierenden Abstufungen innerhalb des Amtes; man läßt sie zu allen Ämtern zu, aber beschränkt ihre Befugtheit zur Ausübung der Ämter auf besondere Umstände (geistliche Notstandsgebiete z. B.) oder auf Kranke, Schuljugend o. ä. Die tatsächliche Zulassung zum Amt geschieht also nur nach und nach. Wenn man die Frage, ob man das Amt für die Frau öffnen solle, mit Ja beantwortet, folgt dem noch eine zweite Frage: Wie weit wird sie zugelassen? In Deutschland, wo jede Landeskirche in dieser Frage ihre Haltung selbständig bestimmt, wird die Frau als Pastor voll bejaht, speziell in den Kirchen der Union; aber sie kann nur in Gemeinden berufen werden, wo einer oder mehrere männliche Prediger wirken. In den skandinavischen Ländern, wo die Lutherische Kirche Staatskirche ist, haben die Parlamente das kirchliche Amt für die Frauen geöffnet, aber von den Kirchen her hat man sich hart widersetzt, vor allem aus hochkirchlichen Kreisen, die die Interkommunion mit den Anglikanischen Kirchen aufrechterhalten wollen. Die größte Presbyterianische Kirche in den USA, die United Presbyterian Church, öffnet das Amt für die Frau unter denselben Bedingungen wie für den Mann. In einigen

Landeskirchen der Schweiz sind weibliche Prediger tätig, wenn die Entscheidungen darüber auch erst nach vielen Schwierigkeiten herbeigeführt werden konnten. Auf der Synode vom 29. April bis zum 2. Mai 1966 bejahte die Reformierte Kirche in Frankreich die Frau für das kirchliche Amt. Von den 168 Kirchen, die im Jahre 1958 dem Ök. Rat der Kirchen angeschlossen waren, öffneten 48 das Amt für die Frau ganz; bis heute sind aber weitere dazu gekommen.

Wie bei der Emanzipation der Frau könnte man auch bei diesem Komplex von zwei Phasen sprechen: einer ersten Phase, in der eine kleine Zahl von Frauen sich sehr bewußt für ein Ideal einsetzte, das auf einige klar umschriebene praktische Ziele hinauslief: Unterricht sowie Öffnung von Ausbildungsmöglichkeiten und Berufsmöglichkeiten für Mädchen, aktives und passives Wahlrecht auch für die Frau, Abschaffung der unterschiedlichen Behandlung von Frau und Mann im Gesetz und in den Lohntarifen; diese Ziele findet man Stück für Stück bei dem mühsamen Weg der Frau ins kirchliche Amt wieder.[10] Das Erreichen dieser Ziele ist kein Endpunkt; ihm folgt eine zweite Phase, die sicherlich schwieriger ist: die Verwirklichung der Partnerschaft von Mann und Frau im kirchlichen Amt, ohne daß dieses Amt (nach links hin) religiös an Wert einbüßt oder (nach rechts hin) auf neue Weise verpriesterlicht wird. –

Zum Schluß geben wir noch eine Übersicht über den Stand dieser Entwicklungen in gut sechzig Kirchen, die die drei erwähnten Kirchentypen repräsentieren. Die meisten Unterlagen dafür wurden uns vom Ök. Rat der Kirchen zur Verfügung gestellt und datieren aus dem Jahre 1963. Es geht uns dabei nicht so sehr um Zahlenmaterial als darum, die Entwicklungslinie in diesem Problemkomplex anzudeuten.

[1] Bei der endgültigen Redaktion dieser Dokumentation erhielt das Generalsekretariat mehrere schriftliche Anregungen von Prof. Dr. H. van der Linde (Katholische Universität Nimwegen) und mündliche Korrekturvorschläge bei einem Kolloquium über den vorliegenden Text, das wir mit den Damen Dr. Jongeling, Dr. G. Rikin-Bijleveld, Dr. T. Scholten-van Iterson und Dr. W. Timmermans führen konnten. Da wegen Platzmangel auf eine ins einzelne gehende Bibliographie verzichtet werden muß, sei auf die sehr übersichtliche Zusammenstellung verwiesen: Women and Holy Orders, being the report of a commission appointed by the Archbishops of Canterbury and York (London 1966) und die dort beigegebene Bibliographie (40–44). – Dem Sekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf danken wir für seine Informationen.

[2] WA 6,407.

[3] T. Govaart-Halkes: Kosmos en Oecumene 1,2, 48 (1967).

[4] aaO. 46.

[5] Epiphanius, Constitutio Apostolica VIII, 6, 28; Haer. LXXIX, 3 u. XLI, 2.

[6] Tertullian, De velatione virginum IX: Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed non docere, nec tingere, nec offerre, nec illius virilis muneris, necdum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare.

[7] P. Evdokimov, La femme et le salut du monde (Paris 1958).

[8] M. Rinvolucri, Anatomy of a church. Greek orthodoxy today (London 1966). Siehe vor allem auf S. 92 ff die neuen Formen der *Apostoliki diakonia* als «Zoi» und «Sotir».

[9] Inform. Cath. Intern. 292 (15. Juli 1967).

[10] Compte rendu de la conférence internationale œcuménique féminine – La femme chrétienne co-artisane d'une société en évolution (Taizé 1967) 68 f; C. M. van Asch van Wijck, Man en vrouw (eine Literaturübersicht): Wending 21, 323–337; R. J. A. van Eyden, Die Frau im Kirchenamt: Wort und Wahrheit 22,5 (1967) 350–362.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

	Kirchliche Denomination	Gibt es das Problem?	Ist das Amt für die Frau bereits geöffnet?	Wie weit?	Seit wann?
1.	American Baptist Convention	Ja. Studienmaterial liegt vor	Ja	Wie für den Mann	?
2.	American Lutheran Church	Nein. Das Problem besteht nicht	Nein	Als Diakonisse wirkt sie in Unterricht und Hausbesuch	?
3.	Anglican Church of Canada	Ja	Nein	Als Diakonisse für Seelsorgeaufgaben	?
4.	Anglican Church of Uganda	Nein	Nein	Man beginnt mit der Ausbildung für soziale Arbeit	1965
5.	Anglican Church of West Indies	Nein. Es ist gegen die Tradition	Nein	Es gibt wohl Schwestern: Companians of Jesus	?
6.	Associated Churches of Christ in New Zealand	Nein. Aber es gibt keine Hindernisse	Theoretisch ja; aber faktisch gibt es niemanden	Das volle Amt ist zugänglich; es gibt Diakonissen	?
7.	Baptist Union of Great Britain and Ireland	Ja. Studienmaterial liegt vor	Ja	Wie für den Mann; aber es gibt wenig Stellen; wohl für Diakonissen	1918
8.	Baptist Union of New Zealand	Nein. Keine Hindernisse	Theoretisch ja, aber es gibt keine Ausbildung	Im Prinzip wie für den Mann. Es gibt Diakonissen	1958
9.	Church of England	Ja. 1963 wurde Studienkommission ernannt	Nicht als Bischof, Priester oder Diakon	Wohl als Diakonissen; es gibt verschiedene Religiosengemeinschaften	Gutachten 1966 ist positiver
10.	Church of the Brethern USA	Ja. Die Lösung ist selbstverständlich	Ja	Wie für den Mann. Außerdem gibt es Diakonissen (nicht geweiht)	1960
11.	Church of the Confession of Augsburg of Strasbourg	Ja, aber es ist de facto gelöst	Ja	Wenn sie auf die Ehe verzichten und eine theol. Ausbildung haben, können sie dieselben Stellungen (pastorale) bekleiden wie der Mann	1960 (Consistoire supérieur)
12.	Church of England in Australia	Ja	Nein	Es gibt Diakonissen	Von Anfang an
13.	Church of Ireland	Nein	Nein	In Unterricht und Sozialarbeit	Von Anfang an

	Kirchliche Denomination	Gibt es das Problem?	Ist das Amt für die Frau bereits geöffnet?	Wie weit?	Seit wann?
14.	Church of the Province of New Zealand	Ja, bei einigen	Nein	Als Diakonissen und Schwestern	Von Anfang an
15.	Church of the Province of South Africa	Nein	Nein	Es gibt einige landeseigene Schwesterngemeinschaften	Von Anfang an
16.	Church of Scotland	Nein. Man folgt dem Brauch und der Tradition	Nein. Wohl gibt es 7 Frauen, die in anderen Kirchen geweiht wurden	Diakonissen seit 1888	1564 (Knox)
17.	Church of South India	Ja	Nein	Es gibt 55 Schwestern in einer rel. Genossenschaft	Von Anfang an
18.	Church of Sweden	Seit 1957; durch Parlamentsbeschluß 1958 gelöst	Ja. Aber kein Bischof kann gezwungen werden, eine Frau zu weihen	Derselbe Status und dieselben Rechte wie der Mann	1959
19.	Church in Wales	Problem wird nicht studiert	Nein	Es gibt Diakonissen, Schwestern und Sozialarbeiterinnen	Von Anfang an
20.	Congregational Christian Church in Samoa	Ja. Aber es gibt keine Hindernisse	Nein. Nur Männer erhalten theologische Ausbildung	Es gibt Diakonissen, die denselben Status haben wie ihre männlichen Kollegen	Von Anfang an
21.	Congregational Union in Australia	Ist selbstverständlich	Ja	In allen Ämtern und im selben Status wie der Mann	1927
22.	Congregational Union of England and Wales	Ist gelöst	Ja	Derselbe Status und dieselben Privilegien wie der Mann	1917
23.	Congregational Union of Scotland	Ist gelöst	Ja	Derselbe Status wie der Mann für den Dienst am Wort und Sakramentenspendung	1929
24.	Église chrétienne missionnaire belge	Nein, niemand fragt danach	Nein	Wohl weibliche Missionare	?
25.	Église évangélique luthérienne de France	Keine Grundsatzstudien	Regulär nicht, aber es gibt Ausnahmen	Nur eine Frau hat eine eigene Pfarre	?
26.	Église Reformée de France	Ja. Studienkommission seit 1961	Ja	Derselbe Status wie der Mann	1949;1965 gutgeheißen

	Kirchliche Denomination	Gibt es das Problem?	Ist das Amt für die Frau bereits geöffnet?	Wie weit?	Seit wann?
27.	Estonian Evangelical Lutheran Church	Zweimal auf der Tagesordnung	Nein. Keine Ortskirche fragt danach	Es gibt zwei weibliche Prediger. Sie werden aber nicht geweiht	?
28.	Estonian Evangelical Lutheran Church in Exile	Offiziell nicht	Nein	Die Frage tritt nicht auf	–
29.	Evangelical Church of the Augsburg Confession (Poland)	Ist nicht populär	Nein	Wohl Diakonissen mit «kirchlichem Lehramt», aber ohne Weihe	–
30.	Evangelical Church of the Augsburg Confession (Rumania)	Kommt nicht vor	Nein	Andere Dienste werden vom Staat wahrgenommen	–
31.	Evangelical Church of Czech Brethern (Presbyt)	Ist gelöst	Ja	Status genau wie pastores und Assistenten	1953
32.	Evangelical Church in New Caledonia and the Loyalty Islands	Nein	Nein	Früher gab es Diakonissen	–
33.	Evangelical Church of North Western Tanganyika	Nein	Nein	Einige Diakonissen aus Deutschland und Schweden	–
34.	Evangelical Lutheran Church in Denmark	Durch Parlamentsbeschluß 1947 gelöst	Ja, aber der Bischof entscheidet	Voller Status und volle Privilegien	1947
35.	Evangelical Lutheran Church of Iceland	Kein Studium der Frage	Nein	Es gibt theologisch gebildete Frauen, die predigen	?
36.	Evangelisch Lutherse Kerk in Nederland	Frage ist gelöst	Ja	Wie für den Mann; daneben gibt es Diakonissen	1929
37.	Evangelical United Brethern Church	Frage längst gelöst	Ja	Wie für den Mann; von 3750 Amtsinhabern sind 25 Frauen	–
38.	Evangelische Kirche der Union	Ja	Ja	Voll zugelassen, muß aber bei der Heirat verzichten. Nicht dem Mann gleicher Status.	–
39.	Friends General Conference	Ja	Ja	Mann und Frau haben denselben Status	Von Anfang an
40.	Iglesia Evangélica Española	Man ist dagegen	Nein	–	–

	Kirchliche Denomination	Gibt es das Problem?	Ist das Amt für die Frau bereits geöffnet?	Wie weit?	Seit wann?
41.	Igreja evangelica de confissas Lutherana no Brasil	Ja	Nein	Wohl Diakonissen	–
42.	Lutheran Church in America	Kein Interesse	Nein	Wohl Diakonissen	1833
43.	Mar Thoma Syrian Church of Malabar	Sinnlos	Nein	Wohl für die Evangelisation	Von Anfang an
44.	Methodist Church London	Ja	Nein	Wohl Diakonissen	Seit Wesley
45.	Methodist Church USA	Ja	Ja	Vollständig; jedoch gibt es gesellschaftliche Schranken	1956
46.	Methodist Church of South America	Frage gelöst	Ja	Status und Privilegien wie der Mann	1960
47.	Methodist Church of Australia	Ja, seit 1932	Ja	Alle Ämter, aber Beschränkung für die verheiratete Frau	1968
48.	Moravian Church in Great Britain and Ireland	Ja	Ja	Keine verbindliche Entscheidung (wegen prakt. Schwierigkeiten)	1956
49.	Moravian Church (Northern Province) USA	Nein	Nein	Wohl im Unterricht usw.	Seit mehr als 200 J.
50.	Moravian Church in the Western Cape Province	Kein Bedürfnis	Nein	Wohl Hausbesuch bei weißer und farbiger Bevölkerung	–
51.	Nederlands Hervormde Kerk	Ja, seit 1924	Ja	Vollwertig	1967
52.	Orthodox Church in Rumania	Ist verboten durch Schrift und Tradition	Nein	–	–
53.	Oud Katholieke Kerk in Nederland	Nicht offiziell	Nein	–	–
54.	Bulgarisches Patriarchat, Sofia	Nein	Nein	Wohl Ordensfrauen	–
55.	Pentecostal Church of Chile	Ja	Nein	Frauen werden zu Diakoninnen geweiht, haben denselben Status wie Männer, aber dürfen die Eucharistie nicht spenden	Von Anfang an

	Kirchliche Denomination	Gibt es das Problem?	Ist das Amt für die Frau bereits geöffnet?	Wie weit?	Seit wann?
56.	Philippine independent Church	Nein. Diese Kirche ist eine von der Röm.-Kath. Kirche abgespaltete Kirche	Nein	Wohl Diakonissen	–
57.	Presbyterian Church of Australia	Ja. Aber wir sind noch nicht so weit wie andere	Nein	Diakonissen für Predigt und Krankenbesuch	1962
58.	Presbyterian Church of England	Frage gelöst	Ja	Status und Vorrechte wie der Mann; Diakonissen dürfen den Dienst des Wortes versehen, aber keine Sakramente spenden	1921
59.	Presbyterian Church in USA (South)	Ja	Nein	–	–
60.	Remonstrantse Broederschap	Frage gelöst	Ja	Wählbar für alle Ämter	1915: Art. 145 d. Kirchenordnung
61.	Russian Orthodox Church	Nein	Nein	Können Assistent (starosta) sein	
62.	Union of Armenian Evangelical Churches of Near East	Nein	Nein	Man ist gegen die Weihe von Frauen	
63.	United Church of Christ (USA)	Frage ist gelöst	Ja	Ohne Einschränkungen	–
64.	United Church of Central Africa in Rhodesia	Keine Studien	Nein	Diakonissen aus England und Canada arbeiten unter Aufsicht eines «Ministers»	–
65.	United Free Church of Scotland	Frage ist gelöst	Ja	Für alle kirchl. Ämter; 1960 war eine Frau Moderator der General Assembly	–
66.	United Presbyterian Church in the USA	Frage ist gelöst	Ja	Die Zahl der Diakonissen geht zurück, seit Frauen zur vollen Weihe zugelassen werden	1956
67.	Protestants-Evangelische	Ja, seit 1924	Ja	Ganz	1965

	Kirchliche Denomination	Gibt es das Problem?	Ist das Amt für die Frau bereits geöffnet?	Wie weit?	Seit wann?
68.	Nationale Protestantische Kirche von Genf	Ja	Ja	Ohne Beschränkungen	1967
69.	Österreichische Evangelische Kirche des Augsburger und Helvetischen Bekenntnisses	Ja	Ja	Neben den männlichen Kollegen und in besonderen Aufgaben	1965

Neuerscheinungen bei Vandenhoeck & Ruprecht

EDUARD ELLWEIN

Luthers Epistelauslegung

Band 2, Die Korintherbriefe

Etwa 480 Seiten, Leinen etwa 40.– DM

Diese Auslegung ist aus Predigtnachschriften, Postillen, Tischreden und Vorlesungsstücken zusammengefügt, Lateinisches ist verdeutscht. Ihr Schwerpunkt liegt im Hinblick auf den Prediger wieder bei den Abschnitten, die zur «Ordnung der Predigttexte» gehören.
Band 1, Der Römerbrief, erschien 1963, Ln. 25.– DM
(*Sonderprospekt auf Anfrage*)

HERMANN GUNKEL

Die Psalmen

1968. 5. Aufl., XVI, 639 S., Ln. etwa 52.– DM

In Gegenüber und Ergänzung zu den Arbeiten der «Literarischen Schule» schuf Gunkel die Grundlagen für eine alttestamentliche Literaturgeschichte. Zugleich mit einer präzisen Erfassung der literarischen Formen und Gattungen im Alten Testament gelang es ihm, ihren «Sitz im Volksleben» zu erhellen.
In den Psalmen geht es Gunkel um die Darstellung der «Religion» der Psalmen, er nennt es die Darstellung der «Frömmigkeit in den Psalmen von innen heraus».

PETER STUHLMACHER

Das paulinische Evangelium

I. Vorgeschichte
(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 95)

Etwa 288 Seiten, brosch. etwa 30.– DM, Ln. etwa 34.– DM

Bisher nicht systematisch ausgewertete Texte des semitisch-sprachigen Judentums erlauben es, einen kontinuierlichen theologischen Gebrauch des Verbums und des Substantivs von frühen Ansätzen im AT bis ins NT hinein zu verfolgen. Im NT selbst läßt sich eine Traditionsgeschichte der Evangeliumsverkündigung bis hin zur hellenistisch-judenchristlichen Missionsgemeinde erschließen, welche «Evangelium» zum Inbegriff ihrer Christusverkündigung erhebt. Paulus selbst greift die ihm vorgegebene Begrifflichkeit auf, vertieft sie aber, indem er sie zur Bezeichnung der worthaft-proleptischen Christusoffenbarung verwendet.

WALTHER ZIMMERLI

Der Mensch und seine Hoffnung nach den Aussagen des Alten Testaments

(Kleine Vandenhoeck Reihe, 272 S.)

1968. Etwa 275 Seiten, engl. brosch. 7.80 DM

Vorwort

Den Christen wird immer wieder vorgeworfen, zweitausend Jahre hätten ihnen nicht genügt, um ihre hohen sozialen Prinzipien in der Gesellschaft durchzusetzen. Dieser harte Vorwurf gegenüber dem Christentum enthält im Grunde eine große Erwartung: Man erwartet von uns ganz offensichtlich einen konstruktiven Beitrag zu einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung und zur Lösung immer neu aufbrechender ethischer Probleme. Von einer solchen Erwartung haben wir uns bei der Planung des vorliegenden Heftes inspirieren lassen. Es sollte geprüft werden, in welcher Weise die Kirche und die in ihr engagierten Christen das sittliche Bewußtsein unserer Gesellschaft mitprägen und auf die gesellschaftlichen Verhaltensnormen einwirken können. Die Sozialanthropologie betont nachdrücklich die Bedeutung verbindlicher Normen für das gesellschaftliche Leben der Menschen. In der sogenannten «Theorie des sozialen Wandels» werden die Notwendigkeit sowie die Bedingungen und Faktoren der Normentwicklung aufgewiesen. Unter diesen Faktoren darf die Kirche sicher nicht fehlen. Aber welche Rolle hat sie zu spielen? Heißt ihre Parole Revolution oder Reformation? Nun läßt sich zwar aus dem Zeugnis der Bibel keine bestimmte Gesellschaftstheorie gewinnen. Man kann weder dem Individualismus noch dem Kollektivismus einen biblischen Vorspann geben. Gleichwohl steht fest, daß im Alten wie im Neuen Bund die Heilsbotschaft gemeinschaftsbezogen ist. Das Evangelium ist im besten Sinn eine soziale Botschaft. Es wirkt befreiend, indem es die herkömmlichen Verhaltensnormen biblischer wie außerbiblischer Tradition dem Kriterium der Bruderliebe unterwirft. Weder Jesus noch seine Apostel haben konkrete sozialpolitische Programme entwickelt. Aber mit der Predigt vom gleichen Wert und der gleichen Würde jedes Menschen «in Christus» hat das junge Christentum ein neues Kriterium und einen machtvollen Impuls beigesteuert zur allmählichen Umgestaltung der Gesellschaft. Daß dieses Kriterium oft genug von den Christen selbst nicht ernstgenommen wurde oder daß seine konkreten gesellschaftlichen Konsequenzen zu Zeiten verkannt wurden, läßt zwar manche bitteren Vorwürfe der Atheisten verstehen, ändert aber nichts an der Tatsache, daß sich das Evangelium in seiner befreienden Kraft trotzdem immer intensiver durchgesetzt hat. Daran waren oft die Heiligen und auch die Ketzer mehr beteiligt als die ausgleichende Funktion des Amtes. Aber es ist einfach zu simpel, wenn man vom heutigen Verständnis des Menschen aus in retrospektiver Betrachtung dem Christentum alle Schuld an sozialen Mißverständnissen in die Schuhe schieben will. In höchst ungeschichtlichem Denken läßt man dabei den sehr komplexen, immer notwendigen Entwicklungsprozeß außer acht. So viel steht immerhin fest: das geistige Ringen um den Wert der menschlichen Person läßt sich ohne den Beitrag des Christentums nicht denken. Es ist bisher keiner Philosophie gelungen, den ewigen und unendlichen Wert der menschlichen Person positiv zu begründen. Allein die Offenbarung, daß der unendliche Gott den einzelnen Menschen unendlich liebt, garantiert letztlich dem Christentum seine Erkenntnis von der Würde des Menschen. Das ist ein Reichtum, der eine schwere Verantwortung bringt. Diese Erkenntnis will immer neu auf die sich wandelnden geschichtlichen Verhältnisse hin ausgelegt werden. Darin besteht im Kern der Auftrag einer christlichen Ethik und das sozialpolitische Engagement der Christen. Darin liegt der von uns geforderte Beitrag zur kritisch konstruktiven Entwicklung der gesellschaftlichen Normen. Eine sinnvolle und erfolgreiche Erfüllung dieses Auftrages verlangt:

- Eine gründliche Auseinandersetzung mit dem jeweiligen kulturgeschichtlich bedingten Welt- und Daseinsverständnis des Menschen, in dem die konkreten Verhaltensnormen wurzeln.
- Eine genaue Kenntnis der Sachprobleme, ohne die konkrete sittliche Regeln oder Entscheidungshilfen nicht möglich sind.
- Vertrautheit mit den Faktoren und Gesetzen der gesellschaftlichen Normentwicklung. Der sogenannte Normwandel unterliegt in jedem Kulturbereich bestimmten Faktoren. Die empirische Soziologie entwickelt uns darüber heute bereits eine Reihe wichtiger Einsichten. Nur wenn wir uns mit diesen Gesetzmäßigkeiten vertraut machen, bietet sich uns eine Möglichkeit, unsere christlichen Grundeinsichten vom Wert und von der Würde des Menschen einer bestimmten Gesellschaft *als deren ureigene Maximen* einzustiften. Dies dürfte fast der einzige, sicher der erfolgreichste Modus sein, um unsern Einfluß zur Geltung zu bringen. Ein bloßes Wiederholen alter Normen dürfte jedenfalls kaum genügen.

Aus diesen Einsichten haben wir Prof. S. Joaquín Ruiz Giménez, Madrid, gebeten, uns in einem grundlegenden Artikel darzulegen, welche Mög-

lichkeiten der Einflußnahme auf das sittliche Bewußtsein der Öffentlichkeit der Kirche und ihren Gläubigen heute offenstehen. Prof. Ruiz Giménez hat eine vielversprechende Skizze ausgearbeitet, konnte aber wegen totaler Arbeitsüberlastung den Beitrag nicht mehr termingemäß fertigstellen. Wir bedauern dies sehr. Denn gerade weil uns Prof. Roger Garaudy in einer gründlichen Auseinandersetzung mit der kirchlichen Soziallehre die Postulate des Atheisten an die Christen so klar darlegt, ist der Ausfall des Korreferates doppelt schmerzlich.

Dafür gelang es, zwei junge Mitarbeiter zu gewinnen, die den Leser mit der schwierigen Frage der Sozialforschung und Sozialkybernetik vertraut machen. Die christliche Sozialethik kann, wie schon gesagt, nicht ohne die Hilfe der Sozialwissenschaften auskommen. Der Weg zueinander ist aber nicht selten durch Mißverständnisse verbaut. Die instruktiven Beiträge möchten daher Vorurteile ausräumen und eine Verständigung anbahnen.

FRANZ BÖCKLE

Beiträge

Wilhelm Korff

Empirische Sozialforschung und Moral

Der Dialog zwischen Moraltheologie und empirischer Sozialforschung hat kaum erst begonnen.[1] Vorurteile und Mißverständnisse lassen sie nur sehr schwer den Weg zueinander finden. Einerseits werden Methoden oder Ergebnisse der Sozialforschung häufig unter das Verdikt eines Positivismus und Relativismus gestellt. Andererseits aber wird der Moraltheologie als normativer Wissenschaft die Antwort abgefordert, wie überhaupt stellungnehmende Aussagen als wissenschaftliche Aussagen möglich seien. Hier gilt es, Vorurteile aufzulösen und berechtigte Fragen redlich zu beantworten. Denn beide Wissenschaften sind heute in eminenter Weise aufeinander verwiesen, je vielschichtiger der menschliche Lebensraum wird, den es nicht nur zu erforschen, sondern auch zu ordnen und zu gestalten gilt. Der folgende Beitrag will einer ersten methodischen Orientierung dienen und dabei insbesondere der Frage nachgehen, welche Hilfen die stellungnehmende Vernunft von der empirischen erwarten kann. Im Mittelpunkt der Erörterung stehen deshalb auch jene beiden sozialwissenschaftlichen Disziplinen, deren praxisbezogene Funktion unumstritten ist, deren ethische Integration jedoch letztlich immer noch aussteht: die *Soziologie*, sowie der jüngste Zweig angewandter Sozialforschung, die *Sozialkybernetik*.

1. *Aufgabenstellung der Soziologie*

Die Soziologie sieht ihre Aufgabe wesentlich darin, vorgegebene soziale Tatbestände in ihrem Bedingungszusammenhang zu erforschen. Kernstück ihrer Methode ist das Aufweisen und Vergleichen von sozialen Fakten, die eine ursächliche Beziehung zu dem zu erklärenden sozialen Tatbestand erkennen lassen. Die Fakten selbst nun müssen ihrerseits nachprüfbar sein. Sie werden deshalb durchgängig mittels besonderer empirischer Verfahren (Beobachtung, Interview, Statistik, Heranziehung historisch-kritisch, ethnologisch und archäologisch gesicherter Zeugnisse etc.) erbracht. Will man die Methode kurz charakterisieren, so läßt sich sagen: es geht um die Ausarbeitung von Theorien über soziale Tatbestände auf Grund von Hypothesen und deren empirischen Nachweis.

Ein solches Vorgehen ist freilich notwendig auswählend, d. h. es werden zur Erklärung des ursächlichen Zusammenhangs eines sozialen Tatbestandes nicht alle überhaupt denkbaren Faktoren berücksichtigt. So wird vor allem grundsätzlich die Fülle rein individualgeschichtlich bedeutsamer, sozialstrukturell jedoch folgenlos bleibender Faktoren außer acht gelassen. Berücksichtigt werden vielmehr nur solche, die wegen ihres eigenen sozial verbindlichen Anspruchs weitere soziale Wirkungen hervorrufen können. Hier wiederum nur diejenigen, die wegen ihres häufigen oder gar regelmäßigen parallelen Auftretens mit dem zur Frage stehenden Sachverhalt einen ursächlichen Zusammenhang nahelegen. Der Gültigkeitsanspruch soziologischer Theorien gründet somit ausschließlich auf jenem empirischen Material, das sie bestätigt. Dies zwingt den Soziologen zu ständiger Kontrolle und Korrekturbereitschaft gegenüber seinen Annahmen. Das erlaubt ihm aber andererseits auch, unter den in Frage kommenden Faktoren zum Zweck der Untersuchung *spezieller* Abhängigkeiten gegebenenfalls nochmals eine Auswahl zu treffen. Ein klassisches Beispiel hierfür ist etwa Max Webers Theorie über die Bedeutung der calvinistischen Ethik für die Entstehung des neuzeitlichen Kapitalismus. Ohne deshalb an Überzeugungskraft einzubüßen, läßt sie andere relevante Faktoren, wie etwa die in der technisch-wissenschaftlichen Kultur liegenden Voraussetzungen des Kapitalismus, beiseite.[2]

2. *Der Informationswert soziologischer Theorien*

Dieses theorienbildende Verfahren, mit dessen Hilfe sich selbst vielschichtige und komplexe soziale Gegebenheiten auf ihren ursächlichen Zusammenhang hin durchleuchten lassen, rückt an die Stelle von Schlagworten, ungeprüften Vermutungen und simplifizierenden Deutungen beweiskräftige, an empirischen Befunden kontrollierte Aussagen. Von ihrem Informationswert hat sich gerade der in Verantwortung stehende, auf zuverlässige Entscheidungshilfen angewiesene «Praktiker» in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft längst überzeugt. Wenn die Soziologie heute auch außerhalb der Universitäten vor allem als «Auftragsforschung» fest etabliert ist, so verdankt sie das dieser ihrer funktionalen Bedeutung für die Praxis.

Die sich hier bietenden Hilfen für die Urteilsbildung und Planung in der pastoralen Praxis der Kirche dürften demgegenüber bei weitem noch nicht genügend erkannt und genutzt sein.

Inzwischen sind jedoch mit der zusätzlichen Hilfe heutiger Kybernetik noch weiter reichende Verfahren entwickelt worden, die es nicht mehr nur erlauben, soziale Gegebenheiten zu *analysieren*, sondern die darüber hinaus auch in die Lage versetzen, die Tendenzen sozialer Prozesse in ihrer künftigen Entwicklung empirisch zu *prognostizieren*. Damit aber eröffnen sich – nunmehr im Zeichen der Sozialkybernetik – Möglichkeiten einer planvollen, rationalisierten und «effektivitätsorientierten» Lenkung des Menschen durch den Menschen, die ganz neue ethische Probleme aufzuwerfen scheinen. Am Schluß dieser methodischen Überlegungen wird hierzu noch einiges, vor allem die ethische Sachlage Klärendes zu sagen sein, wobei ich mich durchaus mit dem Verfasser des anschließenden grundsätzlichen Beitrages zum Thema Sozialkybernetik in Übereinstimmung weiß. – Wenden wir uns jedoch zunächst wieder dem Thema Soziologie zu.

3. Die ideologiekritische Funktion der Soziologie

Mit ihrer strengen Bindung an die kontrollierbare soziale Erfahrungswirklichkeit setzt sich die Soziologie zugleich ihre eigene Grenze. Sie beansprucht für ihre Theorien nicht mehr aber auch nicht weniger an Wahrheitsgehalt und Gültigkeit, als die erkannten und berücksichtigten Daten beweisen. Darin unterscheidet sie sich fundamental von jeder doktrinären Geschichts- und Gesellschaftsdeutung, die, ohne sich entschieden von der Erfahrungswirklichkeit leiten und korrigieren zu lassen, ihre partikulären Einsichten in die bewegenden Kräfte geschichtlicher und gesellschaftlicher Prozesse absolut setzt und mit dem Anspruch universaler Geltung versieht. Gerade solchen Deutungen gegenüber – man denke hier etwa nur an die Verelendungstheorie des doktrinären Marxismus oder an die sozialdarwinistisch argumentierenden Rassentheorien – fällt der Soziologie die unvertretbare Aufgabe der Entlarvung und Destruktion *von der Sachebene her* zu. Auf der Grundlage ihrer empirischen Methode leistet sie notwendige und wirksame Ideologienkritik.

In diesen Zusammenhang gehört auch der kritische Dienst, den vor allem die vergleichende Kultursoziologie der heutigen Ethik und Moraltheologie zu erweisen vermag. Dank ihrer methodisch fundierten systematischen Erforschung und Bestandesaufnahme der sozial wirksam gewordenen, ungemein pluriformen sittlichen Ordnungsvorstellungen der geschichtlichen Menschheit lassen sich nunmehr exakte Aussagen über die tatsächliche Reichweite und Geltung materialer sittlicher Normen machen. Damit wird diese soziologische Spezialdisziplin zur ständigen Prüfungsinstanz all jener empirischen, die Überzeitlichkeit des Sittengesetzes und des Naturrechtes betreffenden Argumente, die bisher innerhalb der Ethik, sei es für oder gegen ein solches, mit Berufung auf die Erfahrungswirklichkeit vorgebracht wurden.[3]

4. Die «Wertfreiheit» als soziologische Arbeitsnorm

Im Gegensatz zu den normativen Wissenschaften ist die empirische Sozialforschung, wie alle empirische Wissenschaft, methodisch neutral und tendenzlos. Ob ein Forschungsgegenstand von brennender Aktualität oder nur von gelehrtem Interesse ist, ob seine Wahl auf der freien Initiative des Forschers beruht oder auf den Auftrag einer Interessengruppe zurückgeht, berührt das methodische Vorgehen als solches nicht. Denn wenn Soziologie es auch mit Wertvorstellungen und Verhaltensnormen zu tun hat, so wertet und normiert sie doch selbst gerade nicht. Sie stellt lediglich fest, was ist. Für den Aufweis eines Zusammenhangs zwischen Phänomenen aber ist der Normcharakter der betreffenden Phänomene irrelevant, insofern sich die Analyse lediglich auf den Nachweis empirischer Gleichförmigkeiten, Abhängigkeiten und Tendenzen beschränkt. Insofern besteht das sogenannte Prinzip der «Wertfreiheit», d.h. der Enthaltsamkeit in Urteilsdingen als Bedingung soziologischer Erkenntnis, von Max Weber 1914 erstmals in voller Schärfe formuliert, durchaus zu Recht.[4] Dieses Prinzip, das ausschließlich die zur Sicherung der Objektivität des Forschungsprozesses erforderliche wissenschaftliche Arbeitsnorm festlegt und als solches weder für noch gegen die außermethodische Notwendigkeit von Wertentscheidungen optieren will, macht das bewußte Engagement der handlungsregelnden Vernunft des Menschen ja keineswegs überflüssig. Am deutlichsten dürfte dies wohl die Tatsache belegen, daß sowohl die bereits genannte Wahl des Forschungsgegenstandes als auch die Ergebnisbeurteilung (d.h. die praktische Verwertung der Resultate) eindeutig interessenbezogene, wertakzentuierte und als solche ethisch je zu verantwortende Vorgänge darstellen. Diese Vorgänge liegen zwar außerhalb der Methode,

sind ihr aber dennoch – vorausgehend, beziehungsweise nachfolgend – *unmittelbar und konstitutiv* zugeordnet. Von diesen ihren beiden Polen her stellt sich denn auch die eigentliche ethische Problematik der Methode und zwar in exakt gleicher Weise wie für alle empirische Forschung, vorab der naturwissenschaftlichen, nur daß sie dort vielfach noch radikaler zutage tritt. Was auch immer nämlich den Menschen zum Erwerb neuer Kenntnisse treibt, ob und wieweit es gut ist, sie zu erlangen und was immer er mit ihrer Hilfe zum Guten oder Bösen unternimmt: die Rationalität der empirischen Wissenschaften verhält sich gegen die möglichen Konsequenzen ihrer Anwendung indifferent. Die Frage nach der Moralität «wertfreier» Wissenschaft wird somit an ihre Benutzer zurückgegeben.

5. Die «Wertfreiheit» als positivistische Gesinnungsnorm

Grundsätzlich anders zu beurteilen ist hingegen jene positivistische Einstellung, die das Prinzip der «Wertfreiheit» in methodisch illegitimer Ausweitung seiner Geltungsfunktion als wissenschaftlicher Arbeitsnorm zur «*Gesinnungsnorm*» erhebt und damit einen Relativismus akademisch sanktioniert, aus dem heraus man am Ende «die üblen Praktiken totalitärer Zwangsregime ebensowenig verdammen kann wie die seltsamen Heiratsgebräuche eines Eingeborenenstammes».[5] Eine solche Auffassung unterstellt, daß mit dem empirisch Aussagbaren bereits die Grenze des wissenschaftlich schlechthin Aussagbaren erreicht und den normativen Disziplinen jeder Wissenschaftscharakter abzusprechen sei. Man würde jedoch den Wertungsprozessen, ohne die es überhaupt keine Sozialstrukturen und Normenordnungen gäbe (was von niemandem bestritten wird) in keiner Weise gerecht, wenn man sie im Sinne dieses soziologistischen, einzig auf Tatbestände vereidigten Wissenschaftsbegriffs in eine schlechthin vorwissenschaftliche, durch die Vernunft nicht weiter einholbare Subjektivität verweisen würde: Die Selbsterfahrung weigert sich einfach zu leugnen, daß auch im Werten Vernunft, und zwar eine das Dasein je auslegende und entwerfende Vernunft am Werke ist. Eben dies aber legitimiert dazu, «das Werten» als solches und damit auch die innere Gültigkeit, Wahrheit und Vernunft dessen, was sich als soziologischer Tatbestand zeigt, zum Gegenstand besonderer Reflexion zu machen, einer spezifisch handlungsregelnden Reflexion, wie sie die praxisbezogenen Wissenschaften und insbesondere die diese Praxis auf ihren einheitlichen Sinn und Grund hin auslegende philosophische und theologische Ethik immer schon zu leisten suchen. Eine totale Zurückführung der Vernunft auf die gleichsam blinde Rationalität von Tatbeständen hingegen, wie sie der Positivismus vornimmt, schließt nichts Geringeres ein als ihre totale moralische Abdankung: die Behauptung ihrer Unfähigkeit, überhaupt noch menschliche Verantwortung begründen zu können.[6]

6. Zum Problem der «normativen Kraft des Faktischen»

Nichts scheint indessen so sehr für eine Einebnung der moralischen Vernunft in die bloße Rationalität von Tatbeständen zu sprechen wie die als empirisches Phänomen unbestreitbare «normative Kraft des Faktischen». Kein anderer Vorgang innerhalb der menschlichen Handlungswirklichkeit, der im Spannungsfeld von normativer und empirischer Erkenntnis so erheblichen Fehldeutungen ausgesetzt ist und deshalb so dringend einer nüchternen, methodisch reellen Interpretation bedarf wie dieser. Soziologisch besagt die oben angeführte, das Phänomen schlagwortartig kennzeichnende Formel zunächst nicht mehr, als daß ein vorherrschend werdendes tatsächliches Verhalten innerhalb einer Gesellschaft alte Normen verdrängen und seinerseits verbindliche Geltung erlangen kann. Daraus ist zu schließen, daß dieser Vorgang als einer der möglichen Wege angesehen werden muß, auf dem sich Normenwandlungen vollziehen können. Eine nähere Analyse des Phänomens erbringt sodann, daß nur einer solchen normabweichenden Praxis die Chance innewohnt, selbst normierende Regel zu werden, die zunehmend als die «richtigere» empfunden und proklamiert wird, d. h. die in Konkurrenz zur bestehenden Norm mit dem Anspruch auf Legitimität auftritt. Genauer ist es also nicht der einfache Tatbestand, daß sich eine Mehrheit normwidrig verhält, auf den die Formel von der «normativen Kraft des Faktischen» zutrifft, sondern erst der qualifizierte Tatbestand, daß sich eine solche Mehrheit mit diesem ihrem faktischen Verhalten in einem zustimmenden Sinne identifiziert. Denn geltende Ordnungen bleiben unangefochten, solange sie überzeugen, und zwar auch dann noch, wenn «selbst der Gerechte siebenmal am Tage fällt».[7] Gerade deshalb muß jeder Versuch, eine Sollensordnung durch bloße Enthüllung ihrer Nichtbefolgung zum Einsturz zu bringen, in sich selbst zurückfallen, solange ihre Vernunft von niemandem in Zweifel gezogen wird. Dies schließt

jedoch nicht den anderen Fall aus, daß Informationen über die Verbreitung eines normabweichenden Verhaltens, das für sich selbst bereits zunehmend Vernunft und somit Legitimität beansprucht, durchaus die generelle Bereitschaft zu kritischer Prüfung bisheriger Überzeugungen und damit zu Neuorientierung und Normenwandel verstärken können. Hier wäre denn auch der besondere etwaige Anteil heutiger Meinungsforschung und statistischer Erhebung an den Vorgängen eines sozialen Normenwandels «von unten» exakt anzusetzen. Damit stoßen wir aber bereits wieder auf den ambivalenten Effekt wertfreier Sozialforschung, die zwar methodisch nichts weiter intendiert, als Tatbestände aufzunehmen und zu analysieren, mit der Veröffentlichung ihrer Resultate jedoch Stellungnahmen auslöst und Handlungsentschlüsse beeinflußt, die ihrerseits die normativen Strukturen der Handlungsrealität verändern können – ein Effekt, der als solcher, wie schon hervorgehoben, nicht der empirischen Methode angelastet werden darf, die ja selbst keinerlei Normen setzt, sondern einzig die empirischen Bedingungen zu erhellen sucht, auf denen die faktische Geltung bereits gegebener Normen beruht.

Mit dieser soziologischen Analyse des Phänomens der «normativen Kraft des Faktischen», die hier insbesondere auch den spezifisch indirekten, aber dennoch wirksamen Einfluß der empirischen Sozialforschung auf solche Vorgänge des Normenwandels zu berücksichtigen und methodisch einzuordnen hatte, dürften nunmehr die Kriterien gewonnen sein, um eindeutig ideologischen Folgerungen, die aus dem Phänomen gezogen werden, begegnen zu können. Zu solch ideologischen Folgerungen muß an erster Stelle der gänzlich unzureichende Versuch gezählt werden, auf der Basis dieses Phänomens das Normierungsproblem grundsätzlich lösen zu wollen. In diese Richtung weisen vor allem der bekannte Kinsey-Report und ähnliche mit statistischen Daten operierende Stellungnahmen zum Geschlechtsleben in den Industriegesellschaften: Indem man hier eine gleitende Anpassung der sozial verbindlichen Normen an das tatsächliche, jeweils statistisch feststellbare Verhalten fordert, scheint die «normative Kraft des Faktischen» in die Position eines generellen Imperativs, einer norma normans einrücken zu sollen. Abgesehen von dem naiven Biologismus dieser Reporte, die mit ihrem Postulat eines «natürlichen» Auslebens menschlicher Triebe die schlechthin vitale Bedeutung normativer Strukturen für den gerade «von Natur» auf Kulturation angewiesenen Menschen völlig verkennen,[8] liegt ihr grundsätzlicher methodischer Fehler darin, daß sie dem bloßen Faktum eines normabweichenden Verhaltens bereits normative Kraft zusprechen, ohne dabei das hier entscheidende Urteil der befragten Personen über ihr eigenes Verhalten in Rechnung zu stellen.[9] Die Angleichung von Normen aber im Namen einer Praxis zu fordern, von der man nicht einmal weiß, ob diejenigen, die sie üben, sie überhaupt im Gewissen bejahen und billigen, entbehrt schlicht der Logik. Von einer sachgerechten ethischen Würdigung des eigentlichen Phänomens ist dies alles weit entfernt.

Erst eine solche Auslegung, die trotz ihrer mangelnden Logik nicht wenige Zustimmung findet, macht jenes wachsende «konservative» Mißtrauen gegenüber dem zur Frage stehenden Sachverhalt verständlich, das dann schließlich zu einer weiteren, der ersten entgegengesetzten Fehldeutung führt. Ohne sich auch hier an der eigentlichen Struktur des Phänomens zu orientieren, glaubt man nunmehr in der «normativen Kraft des Faktischen» den Primat der sittlichen Vernunft und deren Führungsanspruch gegenüber der Handlungswirklichkeit grundsätzlich bedroht. Die Besorgnis wird noch verschärft durch den zusätzlichen Verdacht, daß mit ihr auch der Allgemeingültigkeitsanspruch sittlicher Normen generell gefährdet sei. Man glaubt sich infolgedessen genötigt, sie als ethische Verfallsform und als ungangbaren Weg sittlich-sozialer Normenfindung denunzieren zu müssen. Wenn man jedoch dem gegenüber nicht ein vom ideologischen Widerpart geliefertes Vorverständnis, sondern die in sauberer soziologischer Analyse sich zeigende eigentliche Struktur des Phänomens zugrunde legt, so dürfte diese doppelte Besorgnis dahinfallen. Danach kann es nämlich, nochmals sei es gesagt, immer nur die einem tatsächlichen Verhalten innewohnende Überzeugung sein, die auf soziale Anerkennung drängt und als solche normative Kraft entwickelt. Um Mißverständnisse auszuschließen, sollte man künftig deshalb wohl besser von der «*normativen Kraft faktisch gelebter Überzeugungen*» sprechen. Schwerlich aber wird man Überzeugungen einzig auf Grund des Tatbestandes, daß sie bereits das Leben bestimmen, noch ehe sie in irgendeiner öffentlichen Weise, sei es als verbindliche Sitte, als sozial sanktionierte moralische Forderung oder auch als geltende Rechtsnorm legitimiert sind, a priori jede Vernunft absprechen. Die klassische ethische Tradition hat um diese potentielle Vernunft des Faktischen immer schon gewußt und die Vorgänge einer Nor-

menfindung und Normenbildung «von unten her» durchaus positiv aufgenommen und gewürdigt. Aristoteles bedenkt sie im «*ethos*», als dem Inbegriff der ungeschriebenen gewachsenen Lebensordnungen einer Gemeinschaft, das aller gesetzten Ordnung des «*nomos*» noch vorausliegt, aus dem dieser hervorgeht, das er zum Inhalt hat und ohne das er keine Macht hat, Gehorsam zu wirken.[10] Thomas greift diesen Sachverhalt erneut auf im Begriff der «*consuetudo*», als der «zumeist» geübten, ständigen Weise konkreten Verhaltens. W. Kluxen dürfte den für unser Problem hier wesentlichen Kern der Consuetudolehre des Aquinaten treffen, wenn er zusammenfaßt: «Im Faktum gewohnheitsmäßigen Tuns wohnt nicht minder als im formellen Gesetz geschichtsbildende Kraft, wenn es im Leben der Gemeinschaft vorherrscht; es hat gesetzgebende und gesetzaufhebende Wirkung, oder es bedeutet mindestens eine ständige Auslegung des Gesetzes.»[11] Beide aber, die formelle Gesetzgebung ebenso wie die «faktisch gelebte Überzeugung» der consuetudo, stehen unter der alternativen Möglichkeit von «Fortschritt» und «Verfall», auf beiden Wegen kann der Anspruch der sittlichen Vernunft erreicht oder verfehlt werden. Damit aber entfällt auch der weitere, unserem Phänomen einseitig angelastete Vorwurf, es bedrohe die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen. Denn dasselbe müßte man dann gegebenenfalls auch vom formellen Gesetz sagen. Tatsächlich hat das Zuordnungsproblem von überzeitlich gültiger und geschichtlich bedingter Normativität – ethisch ganz ohne Zweifel das zur Zeit brennendste – im Rahmen einer Fragestellung, bei der es lediglich darum geht, die empirisch möglichen Wege konkreter Normenbildung ethisch gegeneinander abzuwägen, gar nichts zu suchen. Eine Verquickung dieser wesentlich verschiedenen Problemkomplexe kann für beider Klärung nur abträglich sein und, wie oben deutlich wurde, nur zu ideologischen Konsequenzen führen.

7. *Die Lenkung des Menschen durch den Menschen Sozialkybernetik als ethisches Problem*

Ging die letzte Überlegung der Frage nach, auf welchen Wegen sich innerhalb einer Gesellschaft Normen neu bilden und durchsetzen, so steht jetzt noch die Problematik offen, die zu Beginn im Begriff der Sozialkybernetik aufgeworfen wurde – die Frage: Auf welchen Wegen soziale Erwartungen, Normen und Werte, die bereits mit einem eindeutigen Anspruch auf Geltung auftreten, den einzelnen in der Gesellschaft effektiv erreichen und ihn auf sich hin ausrichten.

Wir stehen hier zunächst vor der geschichtlichen Grundsituation des Menschen als der eines Erben von bereits vor ihm und außerhalb seiner Gewußtem, Empfundenem, Gefordertem und Geglaubtem, die in diesem an ihn herantretenden Anspruch vorausgesetzt ist.

Es ist die Situation vor allem eines Erben jener Kulturwirklichkeit, in deren Traditionsstrom sich der einzelne schon je gestellt sieht, in die er hineinwächst, von der er sich gewinnen und überzeugen, belehren und formen läßt, die ihm, indem er sie sich zu eigen macht, Halt, Struktur und Profil gibt und die so schließlich die Weisen seines Selbst- und Weltverständnisses determiniert.

Es ist die Situation aber auch des Erben einer Handlungswirklichkeit, die der einzelne nicht nur übernimmt, sondern von der er zumeist mehr noch übernommen wird; einer Handlungswirklichkeit, die, von lebendigen Menschen getragen und vertreten, selbst, als je gegenwärtig wirksame und sozial sanktionierte, eine aktive determinierende Kraft entwickelt, die sich des Erkennenden zu bemächtigen, ihn sich einzugliedern und anzupassen sucht, die ihm, um ihrer eigenen Funktionalität willen, Erwartungen formuliert, Normen auferlegt und Rollen zuweist.

Und schließlich ist es im Hinblick auf die spezifisch moderne pluralistische Kulturwirklichkeit nicht zuletzt auch die normative Erkenntnissituation dessen, der sich von einer Vielzahl in sich konsistenter und, sofern sie auf gleicher intentionaler Ebene liegen, meist miteinander konkurrierender Institutionen und Funktionssysteme umworben und angefordert sieht, Funktionssysteme, die auf ihn, den potentiellen Konsumenten, Mitarbeiter, Wähler und Gläubigen Einfluß zu nehmen und ihn für sich zu überzeugen und zu gewinnen suchen.

Auf Grund dieser jeweiligen sozial-kulturellen Beeinflussung und Prägung nun wird – und daran knüpft jetzt die empirische Sozialforschung an – der einzelne als Kulturwesen überhaupt erst kulturspezifisch generalisierbar, erscheint er subsumiert unter viele, läßt sich sein Handeln von je positiv gegebenen und benennbaren Einflußfaktoren her empirisch begreifen und einordnen, berechnen und prognostizieren. Insofern schafft der Tatbestand, daß sich Menschen – um hier einen bekannten Terminus David Riesmans zu verwenden – vorwiegend «außengeleitet» verhalten, erst die strukturellen Voraussetzungen für die Möglichkeit jener generalisierenden Methoden und Verfahren, wie

sie die heutigen Sozialwissenschaften sowohl zur *Erforschung* als nunmehr darüber hinaus auch zur *Steuerung* menschlicher Handlungswirklichkeit entwickelt haben. Letzteres aber bedeutet: die sozialkulturelle Beeinflussung und Prägung des Menschen ist ausbaufähig, seine Lenkung und Erziehung auf gegebene soziale Erwartungsnormen hin läßt sich zum Gegenstand gezielter Planung machen. Und zwar läßt sie sich in dem Maße ökonomischer gestalten, als all jene Motivations- und Einflußfaktoren erkannt und zur Wirkung gebracht werden, die ihn instand setzen und bereit machen, sich dem Anspruch der jeweiligen Lenkungsintention effektiv zu erschließen.

Die aktuelle Notwendigkeit eines solch rationalisierten Modus der Lenkung des Menschen durch den Menschen liegt einerseits in der Konsequenz der bereits angedeuteten freiheitlich-pluralistischen modernen Kulturwirklichkeit und des ihr innewohnenden Konkurrenzprinzips, zum anderen aber auch in der Konsequenz des integrierenden Gesamtsystems einer hochdifferenzierten Industriegesellschaft überhaupt, zu deren Bedingungen der in hohem Maße sowohl anpassungs- als auch spezialisierungsfähige Mensch gehört.

Hier nun geeignete Kriterien zur Klärung der ethischen Sachlage zu finden, erscheint nicht leicht, zumal die Entwicklung dieser kollektiven Planungs-, Programmierungs- und Lenkungsverfahren, wie sie zunächst auf der Grundlage sozialökonomischer, soziologischer und sozialpsychologischer Tatsachenforschung angebahnt wurde, erst mit dem Einsatz heutiger Kybernetik in ihr entscheidendes Stadium getreten ist. Dennoch lassen sich, so meine ich, Unterscheidungen einbringen, die eine zumindest grundsätzliche ethische Stellungnahme ermöglichen.

Man könnte zunächst mit Hermann Lübbe darauf hinweisen, daß die moderne (westliche) Planungstechnologie nicht von einer geschichtlichen Gesamtkonzeption menschlicher Wirklichkeit her denkt, sondern immer nur nach partiellen Gesichtspunkten vorgeht, also «kategorial eher der pragmatischen Form des Fortschritts gehorcht als der endzielorientierten». «‹Der Mensch› als Subjekt solcher Planungspraxis bleibt in der Totalität seiner Subjektivität außerhalb der Planungsansätze. Als Objekt der Planung wird er stets nur partiell genommen, sei es als Sozialversicherter, als Verkehrsteilnehmer, als potentieller Abiturient oder wie immer sonst.»[12]

Nun läßt sich aber nicht übersehen, daß oft auch in einer Weise geplant und gelenkt wird, die, obschon sie unter entschieden partiellen Gesichtspunkten erfolgt, dennoch ethisch höchst defiziente Züge an sich trägt. Lenkung zeigt sich hier, man denke etwa an gewisse Formen moderner Konsumgüterwerbung, in Wahrheit eindeutig als interessegesteuerte und Interesse steuernde, nur noch systemorientierte Manipulation. Der planungspragmatische Aspekt des Partiellen trägt somit seine sittliche Vernunft keineswegs in sich selbst.

Andererseits aber und ganz im Gegensatz dazu wissen wir auch um ein partiell nicht begrenzbares und dennoch ethisch schlechthin legitimiertes Lenkungsziel, das den Menschen in seiner eigentlichen Subjektivität und Sinnorientierung «mit seiner ganzen Seele, mit seinem ganzen Gemüte und mit allen seinen Kräften» anfordert: seine Ausrichtung auf Gott. Bei dieser Ausrichtung des Menschen, die der Kirche als bleibende Aufgabe überantwortet ist, geht es also durchaus – um mit Lübbe zu sprechen – in einem letzten Sinn um die «Totalität seiner Subjektivität».

Freilich, auch die Kirche kann diese Aufgabe nur in der Weise der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit erfüllen. Sie muß sie in einer Anzahl von endlichen Zielsetzungen konkretisieren und muß sich hierbei endlicher Mittel bedienen. Insofern bleibt auch sie notwendigerweise auf den Modus des Partiellen und somit selbst wiederum auf Programmierung und Planung verwiesen.

Was aber macht nun – und hier liegt wohl jetzt das zentrale, sich für «kirchliches» wie «weltliches» Lenken offensichtlich gleichermaßen stellende Problem – ein partielles Lenken zu einem ethisch gerechtfertigten Lenken? Die Antwort hierauf muß wesentlich von der *intentionalen* Struktur des Lenkungsgeschehens her gegeben werden. Sie würde dann lauten: Die Lenkung des Menschen durch den Menschen ist sittlich nur dann, wenn sowohl die Zielintention des Lenkens als auch der intentionale Gehalt der dabei eingesetzten Lenkungsmittel sittlich gerechtfertigt sind.

Damit aber wird sofort deutlich, daß es nicht die determinierende Kraft einer intentionalen Wirklichkeit als solche sein kann, die den sittlichen Selbstand des Zustimmenden zerstört, daß es also somit auch nicht die zwecks Erfolgsausrichtung rationalisierten modernen Lenkungsverfahren als solche sind, die den Akt des Bejahens und Einwilligens in seiner inneren sittlichen Struktur entwerten und aushöhlen. Und zwar gilt dies im Prinzip für die zur ökonomischen Gestaltung der Kollektivbeeinflussung entwickelten sozialkybernetischen

Verfahren genauso wie für die Fülle tiefenpsychologischer, psychosozialer und pädagogischer Techniken, die im Individualbereich Anwendung finden. Was vielmehr nur defizient und verwerflich sein kann, ist entweder die in der Lenkungsintention angezielte Erwartungsnorm selbst oder aber der intentionale Gehalt jener Maßnahmen, mit deren Hilfe der Erkennende zur Zustimmung gebracht, oder konkreter hier: mit deren Hilfe er – seien es nun List, Täuschung, Überredung oder Übermächtigung – zur Zustimmung und Einwilligung verführt wird.

Nach diesem ersten Versuch einer ethischen Klärung des Lenkungsproblems, bei dem wir auf eine ins einzelne gehende Kasuistik aus gebotenen Raumgründen verzichten müssen, sei noch eine letzte unmittelbar praxisbezogene Frage gestellt, die zugleich zum anschließenden Beitrag überleiten möchte: Dürfen wir noch länger im Bereich kirchlicher Pastoral und Missionsarbeit auf die Möglichkeiten moderner Planungstechnologie und Sozialkybernetik verzichten?

Zwar werden hier die empirischen Methoden der Soziologie und der Ethnologie als Instrumente der Bestandesaufnahme und kritischen Analyse mehr und mehr integriert, nicht aber die allererst im Bereich der Wirtschaft entwickelten kollektiven Steuerungsverfahren (im Gegensatz übrigens zu den individuellen Beeinflussungs- und Erziehungstechniken, man denke etwa an die pastorale Aufwertung der Psychotherapie). Hier hingegen scheint die Furcht vor illegitimer, funktionalistischer Manipulation sowie ein falsch verstandener, im Grunde positivistisch faktorisierter Freiheitsbegriff vielfach noch unüberwindbare Hindernisse aufzurichten. Falscherweise wird hier Freiheit nicht als der transzendentale, im «Selbstverhältnis» des Menschen schlechthin und immer schon gegebene Bedingungsgrund aller Intentionalität verstanden, sondern als «etwas *am* Menschen»,[13] letztlich also als eine weitere determinatio, für die nach solcher Meinung ein Spielraum, eine offene Stelle im Gesamtsystem der Determinanten gelassen werden muß.

Was nun hinsichtlich des Freiheitsbegriffs angemerkt wurde, gilt analog auch für den Begriff der Gnade, die als intentionale Zuwendung Gottes zum Menschen im engsten Zusammenhang mit dem intentionalen Charakter der Freiheit gesehen werden muß. Das bedeutet, daß sie wie die Freiheit als ein spezifisch transzendentales Geschehen nicht faktorisiert werden kann. Die klare Scheidung zwischen intentio und determinatio könnte auch für den pastoralen Bereich dazu beitragen, das Mißtrauen gegenüber dem Phänomen rationalisierten Lenkens zu nehmen.

[1] Das gilt insbesondere für den Dialog über Fragen der Methoden und des wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisses zwischen Moraltheologie und empirischer Sozialwissenschaft. Die Tatsache, daß man gegebenenfalls konkrete Einsichten und Forschungsergebnisse des anderen zur Kenntnis nimmt und verwertet, ist allein noch kein hinreichendes Indiz dafür, daß man einander als echte Partner im Prozeß der Wahrheitsfindung respektiert, daß man aufeinander zudenkt und beiderseits bereit ist, sich vom anderen her belehren zu lassen, um die eigene Position je neu zu überdenken und zu prüfen. Beispielhaft hierfür ist eine Diskussion, wie sie seit 1957 in der protestantischen «Zeitschrift für Evangelische Ethik» geführt wird. Ausgelöst durch einen Aufsatz des Soziologen Helmut Schelsky (Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie: 1 [1957] 153–174) setzt sich dieses Gespräch bis heute fort. (Vgl. die beiden letzten Beiträge von Reinhold Lindner, Über die Zusammenarbeit von Soziologie und Theologie: 10 [1965] 65–80 und von Hubertus Dirk de Loor, Soziologie und Theologie: 11 [1967] 159–168). Das Fehlen eines solchen Dialogs im katholischen Bereich – so jedenfalls innerhalb des deutschen Sprachraums – kann nicht durch die andere, positiv zu wertende Tatsache ersetzt werden, daß die Bereitschaft seitens der katholischen Moraltheologie, die Ergebnisse empirischer Sozialforschung aufzunehmen und zu integrieren, stetig im Wachsen begriffen ist, vor allem seitdem Werner Schöllgen mit seinem Werk, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre = Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrsg. v. F. Tillmann, Band V (Düsseldorf 1953) und mit zahlreichen weiteren Beiträgen erste bedeutende Anstöße hierzu gegeben hat.

[2] Zum methodischen Problem soziologischer Theorienbildung sei insbesondere verwiesen auf die immer noch grundlegenden Arbeiten von E. Durkheim, Les Règles de la méthode sociologique (Paris 1895) 6. Kapitel; sowie F. Simiand, La méthode positive en science économique (Paris 1912); ders., Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie, 3 Bde. (Paris 1932) vor allem Introduction, Kapitel 1–4; vgl. ferner R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit (München 1965) 33–43.

[3] So weist insbesondere F. X. Kaufmann in seiner für die Klärung des Problems einer empirischen Naturrechtsbegründung wegweisenden Studie über: Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht (In: Das Naturrecht im Disput, Hrsg. F. Böckle [Düsseldorf 1966] 15–60) auf die «kulturspezifische Unbeliebigkeit» (47) materialer ethischer Normen hin, stellt aber zugleich nachdrücklich fest, daß die Zahl der Gegebenheiten, deren «vernünftige» – und das bedeutet unter anderem auch eine für das Überleben der Kultur zweckmäßige – Regelung nur in einer einzigen für alle Kulturen gleichen Weise möglich scheint, nach dem empirischen Befund außerordentlich beschränkt sei. «Wir konnten als Beispiele nur das Inzesttabu innerhalb der Kernfamilie und die Existenz der Kernfamilie überhaupt nachweisen. Eine weitere derartige Norm ist möglicherweise das Tötungs- und vor allem das Verspeisungsverbot von Gruppengenossen, das nach Gehlen durch den Totemismus zuerst moralisch verankert wurde» (52).

[4] Zur Geschichte des Werturteilsstreits sowie zum gegenwärtigen Stand der Diskussion vgl. neuestens R. Dahrendorf aaO. 27–48. Vgl. ferner in: Logik der Sozialwissenschaften, hrsg. v. E. Topitsch (Köln/Berlin 1965) die Beiträge von Ch. von Ferber, Der Werturteilsstreit 1909/1959. Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Interpretation, 165–180; H. Albert, Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft, 181–210; J. Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, 291–311; R. Mayntz, Soziologie in der Eremitage? Kritische Bemerkungen zum Vorwurf des Konservativismus der Soziologie, 526–541; dort auch Bibliographie zum Werturteilsproblem 548–549.

[5] Barrington Moore jr, Political Power and Social Theory (Cambridge 1958) Chapt. 3, zit. bei R. Mayntz aaO. 534.

[6] Eine andere Frage ist freilich die, ob sich auf der kategorialen Basis des Wertbegriffs überhaupt das Problem der stellungnehmenden, handlungsregelnden Vernunft und der ihr zugrunde liegenden Wirklichkeitserfahrung erhellen und eben damit letztlich auch das Positivismusproblem einer Lösung zuführen läßt. Man hat bisher zu wenig gesehen, daß Max Weber diesem von ihm in die empirische Sozialforschung eingeführten Begriff eine Deutung mitgegeben hat, die wesentlich durch die neukantianische Wissenschaftstheorie Heinrich Rickerts geprägt ist, unter deren Einfluß er lange stand. (Vgl. H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Im Vorwort zur vierten, dem Andenken Max Webers gewidmeten Auflage von 1921, S. XXIII, sowie im Nachwort zur fünften Auflage von 1928, S. 758, weist Rickert ausdrücklich auf diese Abhängigkeit Webers von ihm hin.) Von Rickert, der im Begriff des Wertes das mit dem naturwissenschaftlichen Begriff der Wirklichkeit Negierte festzuhalten sucht, um dann im Begriff der «Wertbeziehung» dessen wissenschaftliche Analyse zu legitimieren, hat Weber auch die folgenreiche Unterscheidung übernommen, daß Werte nicht ‹sind›, sondern ‹gelten›. Gerade mit diesem ontologisch ungeklärten Dualismus aber dürfte er einem soziologistischen Wertverständnis entscheidend vorgearbeitet haben.

Aber auch die der neukantianischen Werttheorie durchaus entgegengesetzte phänomenologische Wertethik Max Schelers und Nikolai Hartmanns vermag das zentrale ethische Problem der konkret handlungsregelnden und damit gegebenenfalls auch normschöpferisch stellungnehmenden Vernunft nicht befriedigend zu lösen. Zwar gelingt es der Wertethik, mit Hilfe ihres Begriffs des «intentionalen Fühlens» den positivistischen Ansatz zu überwinden und den inneren Gültigkeitsgehalt der Werte gegenüber einem bloß tatsächlichen, auch utilitär begründbaren Geltungsanspruch einsichtig zu machen. Um aber diesen Gültigkeitscharakter der Werte nun auch ontologisch zu begründen und abzusichern, muß sie ihnen eine wirklichkeits-transzendente, bewußtseinsunabhängige Geltung «an sich» zusprechen, ein zeitloses «ideales Sein» (N. Hartmann), das Geschichte letztlich allein noch auf seiten des «wertnehmenden» Menschen stattfinden läßt.

Was sich demzufolge in den Wertbegriff gerade nicht einbringen und durch ihn begründen läßt, ist die Dimension des «Normativen». Diese Dimension aber ist für die eigentliche Ethik als einer das praktische Handeln des Menschen reflektierenden und sich hierbei selbst als «handlungsregelnd» erweisenden Wissenschaft konstitutiv. Hierdurch unterscheidet sie sich von der deskriptiv vorgehenden Soziologie ebenso grundsätzlich wie von der apriorischen Wertforschung der Phänomenologen, die die kantische Frage: Was sollen wir tun? unbeantwortet lassen und selbst keine neuen Werttafeln zu errichten vermögen.

[7] Vgl. F. K. Francis, Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens (Bern 1957) 105 f.

[8] Dies stellt besonders H. Schelsky heraus. Vgl. Die Moral der Kinsey-Reporte: Wort und Wahrheit 6 (1954), sowie ders., Soziologie der Sexualität (Hamburg 1955) 51 ff.

[9] Auf diesen grundlegenden methodischen Fehler macht bereits F. X. Kaufmann aaO. 48 aufmerksam.

[10] Pol. II 1269 a 20–24 u. Pol. III 1287 b 5. Hierzu J. Ritter, ‹Naturrecht› bei Aristoteles (Stuttgart 1961) 23 f.

[11] W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Mainz 1964) 241. Vgl. S. Th. I–II, q. 97. Kluxen betont zu Recht: «Im Begriff der Gewohnheit deutet sich das Gesamtproblem des ‹Ethos› an, mit der Vielfalt seiner geschichtlichen, soziologischen, politischen und pädagogischen Aspekte.»

[12] H. Lübbe, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller, hrsg. v. H. Rombach (München 1966) 188 bis 211, 208. Dort weitere Literatur zum Problem sozialtechnologischer Planung und Futurologie.

[13] J. B. Metz, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Band I (Freiburg 1964) 287–314, 296.

WILHELM KORFF

Geboren am 29. November 1926 in Hilden, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar Köln und an der Universität Bonn, doktorierte 1965 in Theologie, arbeitet als Stipendiat der deutschen Forschungsgemeinschaft an der Habilitation, veröffentlichte seine Dissertation: Ehre, Prestige, Gewissen (Köln 1966).

Roger Garaudy

Was erwartet der Nichtchrist von der Kirche im Hinblick auf die Entwicklung von Normen des öffentlichen Lebens?

Was der Nichtchrist in bezug auf das Problem der Bildung und Entwicklung von Normen einer öffentlichen Moral von der Kirche erwartet, hängt notwendig vom Bild des Christentums ab, das ihm heute, gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, von der Haltung der Kirche selbst, der Theologen und der Gesamtheit der Christen suggeriert wird.

Der packendste Zug des Christentums unserer Zeit liegt, wie mir scheint, darin, daß es ein Christentum auf dem Wege ist.

Wenn wir sagen wollen, was wir von diesem Christentum erwarten, erhoffen, müssen wir zunächst versuchen, den Wandel zu beschreiben, dessen Zeugen wir sind, zu definieren, was wir vom Sinn dieses Vorwärtsschreitens wahrzunehmen glauben. Auch müssen wir uns die Fortsetzung dieser Linie in der Richtung vorstellen, die wir nicht bloß erwarten, sondern mit allen unsern Kräften erhoffen, da, wie wir denken, es zu einem schönen Teil von dieser Ausrichtung abhängt, ob wir den Menschen gemeinsam seiner höchsten Berufung entsprechend zu realisieren vermögen.

Die Neuausrichtung des Christentums

Es ist eines der positivsten Ergebnisse des Konzils, daß es den Menschen in den Mittelpunkt seiner

Anliegen gestellt und so zur Entwicklung einer Theologie der irdischen Werte ermutigt hat.

In dieser Ausrichtung kommt eine Gesamtbewegung des Christentums, sowohl des protestantischen wie des katholischen, in dieser zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zum Ausdruck.

Dank einer tiefen Reflexion über die Transzendenz ist es möglich geworden, einen neuen, spezifisch christlichen Humanismus aufzubauen.

Der Ausgangspunkt scheint mir Karl Barth gewesen zu sein, der dem Dogmatismus in der Theologie einen entscheidenden Schlag versetzt hat. Man könnte diesen kritischen Aspekt des Werkes von Barth der «kopernikanischen Revolution» Kants in der Philosophie an die Seite stellen. Jedem theologischen Dogmatismus, das heißt jeder Anmaßung, sich in Gott zu installieren und in seinem Namen zu sprechen, setzt Barth das Prinzip jedes kritischen Denkens entgegen: alles, was wir über Gott sagen, ist eine menschliche Aussage.

Dieses Bewußtsein einer radikalen Diskontinuität stellt das Transzendenzproblem in seiner anspruchsvollsten Form: Gott ist wirklich der «ganz andere». Er liegt nicht in der Verlängerung unserer Vernunft oder unserer Werte. Es gibt keine gemeinsame Sprache, keine gemeinsame Moral. Das falsche Dilemma des «Eutyphron» ist gelöst: «Ist eine gute Tat gut, weil Gott sie gewollt hat», fragte Sokrates, «oder hat Gott sie gewollt, weil sie gut ist?» Man vermengte Menschenwort und Gotteswort und maßte sich an, die Initiative Gottes in den Netzen der Vernunft zu fangen. Der letzte Versuch in dieser Richtung war der Hegels, der Gott schließlich darauf reduzierte, nur der Inbegriff der menschlichen Geschichte zu sein, womit er zugleich aus der menschlichen Geschichte eine falsche Geschichte machte, die simple, anscheinend in der Zeit sich vollziehende Ausfaltung einer präexistierenden Totalität, der des Geistes. Damit setzte man Gott herab, um ihn einer bestimmten historischen Etappe der Vernunft einzupassen, und gleichzeitig setzte man den Menschen herab, indem man ihn seiner unbeschränkten Möglichkeiten der Erneuerung und Schöpfung beraubte.

In seinem Kommentar zum Römerbrief nimmt Barth gegen Hegel das wieder auf, was Kierkegaard den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen der Zeit und der Ewigkeit nannte. So bleiben die Rechte Gottes und die Rechte des Menschen voll gewahrt. Nur wenn Gott wirklich Gott, in strengster Transzendenz der «ganz andere» ist, kann der Mensch voll und ganz Mensch sein. Wenn zwischen Gott und dem Menschen Kontinuität besteht, wird alles, was man dem einen gewährt, zwangsläufig dem andern entzogen. Wenn es hingegen zwischen ihnen keinen gemeinsamen Maßstab gibt, dann wird die Geschichte zu einer Schöpfung, für die der Mensch die ganze Verantwortung trägt, und Gott kann in einer radikalen Initiative, die im Menschen nichts voraussetzt oder herbeiruft außer die Negation seines Selbstgenügens, zum Menschen kommen, ohne dessen Verantwortlichkeit oder Schöpfungsmacht einzuschränken.

In der Reflexion über die Herausforderung, die der atheistische Humanismus an den Glauben richtet, packen die christlichen Theologen und Philosophen dieses Problem frontal an.

In seinem schönen Buch «El cristianismo no es un humanismo» betont Gonzalez Ruiz stark die «Gratuität» des biblischen Gottes: auf der Ebene der Erkenntnis ist er keine immanente Antwort auf die menschlichen Probleme; auf der Ebene des Tuns durchkreuzt die Gnade nicht die Natur. So ist einzig Gott kein Rivale der Schöpferkraft des Menschen.

Ruiz prangert den doppelten Irrtum an: daß man entweder die Gnade auf der Ebene der Immanenz intervenieren läßt, so daß man auf die Probleme der Wissenschaft, der Technik, der Moral oder der Politik eine religiöse Antwort sucht und damit die Autonomie der menschlichen Werte verkennt, oder daß man umgekehrt eine «Inflation der Transzendenz» vornimmt, wodurch alle echten Werte aus dieser Welt heraus versetzt würden und die menschliche Geschichte zu einer bedeutungslosen Angelegenheit absänke, von der der Geist sich abwenden muß, wenn er seiner Berufung nachkommen will.

In diesen beiden Fällen ist der atheistische Humanismus, der marxistische Humanismus zur Annahme berechtigt, daß diese Auffassung den menschlichen Einsatz lähmt.

Das Konzil hat die beiden Hauptvorwürfe des atheistischen Humanismus wahrgenommen:

1. Die Religion stellt die Autonomie des Menschen in Frage;

2. Die eschatologische Haltung hemmt die volle Entfaltung des Menschen in der Geschichte.

Daß von der Geschichte her gesehen das Christentum diesen doppelten Vorwurf verdient, wird sich kaum bestreiten lassen. Es geht jedoch nicht darum, sich über die Vergangenheit zu streiten, sondern vielmehr um die Frage, ob es zum Wesen des Glaubens gehört, diese beeinträchtigende Rolle zu spielen.

Gonzalez Ruiz stellt die These auf: «Die Gnade

ist kein Eindringling, der die epische Größe des Prometheus in den Schatten stellt» (S. 31). «Der Humanismus, den wir analysieren», schreibt er (S. 23), «gibt sich als atheistisch aus, weil er der Ansicht ist, daß die ‹prometheische› Berufung des Menschen sich mit der Anerkenntnis Gottes nicht vereinbaren lasse.» Paul Ricœur formuliert folgende gewagte Antwort, die sich auf ein tiefes Verständnis der Aussage der Bibel stützt: «Zum Unterschied von der griechischen Weisheit verurteilt das Christentum Prometheus nicht. Die Schuld des Prometheus besteht für die Griechen darin, daß er das Feuer der Technik und der Künste, das Feuer der Erkenntnis und des Bewußtseins gestohlen hat. Die Schuld Adams ist nicht die Schuld des Prometheus; sein Ungehorsam liegt nicht darin, daß er Techniker und Wissenschaftler ist, sondern daß er in seinem Abenteuer als Mensch die lebendige Verbindung mit dem Göttlichen zerbrochen hat.» «Die Wiedereinfügung des Prometheus in den christlichen Kalender», fügt Gonzalez Ruiz hinzu, «kann nur geschehen nach einer ernsthaften Reflexion über den Gott der Bibel.» Das Problem ist wichtig, denn was ein atheistischer Humanist von heute vom Christentum erwartet und erhofft, ist im wesentlichen diese volle Rehabilitation des Prometheus.

Gonzalez Ruiz schlägt entschlossen diesen Weg ein und trägt so dazu bei, ein Haupthindernis für den Dialog zwischen Christen und Marxisten zu beseitigen. Er schreibt: «Die göttliche Gegenwart in der kosmischen und menschlichen Evolution ist ganz und gar Gnade: man kann sie nur wahrnehmen durch eine ausdrückliche Offenbarung Gottes selber.»

Im Gegensatz zu einem «von den Interessen einer beherrschenden Klasse manipulierten Deismus», der aus Gott «ein Rad im Getriebe des Kosmos und der Gesellschaft macht», stellt Gonzalez Ruiz fest, daß «dieser Lückenbüßer-Gott im gleichen Maß sich zurückzieht, als der Mensch durch seinen eigenen Fortschritt die dunklen Zonen der Ignoranz oder der Ohnmacht erhellt... Der Rückzug dieses ‹Gottes› ist eine unerläßliche Vorbedingung für den menschlichen Aufstieg, da ein solcher ‹Gott› zu einem Nebenbuhler des Menschen geworden ist.»

Von diesen beiden Prinzipien aus: «Man bedarf nicht der Hypothese Gottes, um die Probleme des Menschen zu klären», und: «Die menschliche Anstrengung hat selbstschöpferische Gewalt», ist es möglich, «der Welt bescheiden den Dienst der Evangelisation anzubieten.»

«Ein Christentum, das bereit ist, gegen jede Form religiöser Selbstentfremdung zu kämpfen», fährt Ruiz fort (S. 122), «kann kein Hindernis sein für die Integrierung der aufstrebenden Bewegung des menschlichen Einsatzes in gemeinsamer Anstrengung.»

«Dem Menschen obliegt es, in beständigem Bemühen die Geschichte hervorzubringen, um sich selbst voll zu verwirklichen und die Natur zu humanisieren. So versteht man, daß in der biblischen Religion die religiöse Dimension des Menschen gerade in seiner vollen und ganzen Verantwortung für diese Hinentwicklung des Kosmos zum Humanen liegt» (S. 33).

Wie P. Chenu in seinem Vorwort bemerkt, hat diese «Theologie der Welt» dem Konzil Material geliefert zur Ausarbeitung des Textes der Pastoralkonstitution über die «Kirche in der Welt von heute».

Von daher können wir die Bedeutung der Etappe ermessen, die die Kirche gegenwärtig durchschreitet, und die Hoffnungen aussprechen, die wir auf sie setzen können.

Die Möglichkeit dieses neuen Humanismus ergibt sich aus der Autonomie der irdischen Werte.

Autonomie der Wissenschaft. Wie P. Dubarle launig bemerkt hat, ist Gott nicht dazu da, unsere Geisteslücken zu stopfen. Die Moral darf zwar eingreifen, um auf der Ebene der Forschungen eine Hierarchie der Dringlichkeiten aufzustellen, und muß eingreifen, um den menschlichen Wert zu beurteilen, der den Anwendungen der Wissenschaft im Dienst der Entfaltung oder Zerstörung des Menschen zukommt; sie hat aber nicht zu intervenieren, so wenig wie die Theologie, in die freie Entfaltung der Forschung selbst.

Der Einsatz für die Umgestaltung und Humanisierung einer Welt, die ihren eigenen, autonomen Wert hat, besitzt selbst Eigenwert und Autonomie. Der Optimismus Teilhards de Chardin im Hinblick auf das, was die Welt durch die Anstrengung des Menschen werden kann, seine Verherrlichung der Arbeit, der Technik, der wissenschaftlichen Forschung bildet schon ein Vorspiel zur «Theologie der Arbeit» von P. Chenu, der schrieb: «Die Arbeit setzt das Schöpfungswerk fort, und durch die Arbeiter ist Gott weiterhin in der Welt zugegen, indem er sie umgestaltet.»

Der Mensch und die Welt des Menschen werden so in der nachkonziliaren Theologie in das Zentrum der Anliegen des Christen versetzt. Wie K. Rahner sagt, ist die Frage nach dem Menschen der Inbegriff der dogmatischen Theologie.

Der Sinn dieser Umorientierung

Vielleicht hält man uns entgegen, dies sei keine absolut neue Haltung im Christentum. Dies stimmt. Doch diese Ausrichtung auf den Menschen und die Welt war in Wirklichkeit im christlichen Denken oft verdunkelt durch den griechischen Dualismus, der seit dem vierten bis zum zwanzigsten Jahrhundert sozusagen ausnahmslos geherrscht und aus dem Christentum das gemacht hat, was Nietzsche mit berechtigter Verachtung «einen Platonismus für das Volk» genannt hat.

Mit der Lehre, daß diese Welt nur ein vorläufiges Lehrgerüst, daß das wahre Leben anderswo, jenseits des Lebens und der Geschichte sei, machte man aus dem Christentum, um mit Rimbaud zu reden, «den ewigen Dieb der menschlichen Energien» oder, nach dem Worte von Marx, das «Opium für das Volk». Man munterte nicht zum Einsatz zur Umgestaltung der Welt auf, sondern erzog im Gegenteil dazu, das Irdische zu verachten und sich mit allen Ungerechtigkeiten dieses «Tals der Tränen» abzufinden, durch das der Mensch im Harren auf ein «Jenseits» nur kurz hindurchzuschreiten habe.

Zwar kennt der biblische Gott kein geistliches Reich, das vom irdischen Reich getrennt wäre. Die stoische Philosophie und nicht die Bibel singt ein Loblied auf eine «innere» Freiheit, die von den äußern, materiellen Bedingungen der Freiheit absieht. Aber es ist auch zuzugeben, daß in der Geschichte des Christentums nur selten dazu aufgerufen wurde, zunächst die Welt umzugestalten, um die materiellen Vorbedingungen für die Geistigkeit zu schaffen. Wenn dieser Ruf erhoben wurde, hat man ihn als eine Häresie verurteilt, von den «Circumcellionen» bis zu Thomas Münzer. Und wenn man, außerhalb der Kirche und gegen sie, Revolutionen veranstaltete, um die Welt des Menschen zu humanisieren, indem man mit den alten Privilegien und den alten Ungerechtigkeiten abfuhr, wurden sie stets als diabolisch verurteilt, von der französischen Revolution von 1789 bis zu denen von 1848, von der Commune von Paris bis zur Oktoberrevolution.

Eigentlich beginnt man erst seit der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts – oft noch sehr schüchtern – sich bewußt zu machen, daß der «Spiritualismus» die Häresie ist, die die schlimmsten Scheidewände zwischen der Kirche und den Menschen aufgerichtet hat.

Ein Pionier der Bemühung, das Christentum vom traditionellen Dualismus zu lösen, war Pater Laberthonnière, für den es bezeichnend ist, daß sein kurzer, einschneidender Essai «Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec» («Der christliche Realismus und der griechische Idealismus») nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil neu herausgegeben wurde und Furore machte. Ein katholischer Philosoph, Leslie Dewart, setzt diese Suche nach der Loslösung des Christentums vom griechischen Erbe, sowohl von dem Platos wie von dem des Aristoteles, von dem der Stoiker wie von dem Plotins, fort und versucht in seinem schönen Buch «Die Zukunft des Glaubens» (Einsiedeln 1968) dieses Bestreben zu verallgemeinern, um das, was im Glauben grundlegend ist, von den institutionellen oder kulturellen Formen der Religion zu unterscheiden.

Eine ähnliche Bewegung kommt im protestantischen Denken auf. Seitdem Karl Barth der heutigen Theologengeneration beigebracht hat, daß die Religion oft das letzte Schlachtfeld ist, auf dem der Mensch gegen Gott ankämpft und sich bemüht, aus Gott etwas zu machen, das ihn nicht mehr den souveränen Herrn über das ganze Leben sein läßt, wird im Namen des Glaubens selbst der Begriff der «Religion» (insofern diese unserer Welt eine «andere Welt» entgegensetzt) in Frage gestellt. Dietrich Bonhoeffer hat begonnen, von einem «Christentum ohne Religion» zu sprechen, und ein protestantischer Philosoph wie Paul Ricœur war imstande, die «Religion» als «Fehlform des Glaubens» zu definieren.

Mit dieser Bewegung nach Ablösung dessen, was im Glauben fundamental ist, von den kulturellen Formen, die von der Religion auf dieser oder jener Etappe ihrer geschichtlichen Entwicklung übernommen worden sind, hängen die Versuche zu einer «Entmythologisierung» des Glaubens zusammen, die Bultmann mit «Kerygma und Mythos» begonnen hat.

Sicherlich läßt sich nicht der Leitgedanke bestreiten, wonach der Glaube sich notwendigerweise in der Sprache und den Denkformen ausdrückt, die der Weltauffassung und Philosophie einer Epoche und einer Gesellschaft entsprechen. Höchstens konnten gewisse katholische Kritiker Bultmanns wie Pater Malevez oder Pater Caffarens mit Recht die Frage stellen: Ist der Mythos nicht zwangsläufig die Sprache des Glaubens? Wenn der Begriff eine bereits existierende Wirklichkeit ausdrückt und meistert, ist dann nicht der Mythos Ausdruck einer noch nicht existierenden Wirklichkeit, die Sprache der Verheißung und des Anrufs?

Doch wenn der Mensch diesen Anruf der Transzendenz nur in der Sprache des Mythos, der Kunst, der Poesie auszudrücken vermag, wie kann er dann dieser Interpellation, die Gott an ihn richtet, gewahr werden?

Die Initiative, lehrt Barth, kann nur von Gott kommen. Doch wie soll man sie wahrnehmen? Allzulange sah man die Intervention Gottes nur in den Lücken des natürlichen Kausalgewebes, im Wunder, oder dann in den Unzulänglichkeiten unseres rationalen Denkens oder in den Grenzen unseres Könnens und Wollens. Wann endlich, fragte Bonhoeffer, suchen wir Gott nicht an den Grenzen, in den Schwächen und Nöten des Menschen, sondern in der Mitte des Menschseins, an der vorwärtsschreitenden Front der Schöpfung des Menschen, in der Kraft und Fülle des Menschen, in seiner Größe und in seiner Freude?

Wenn der Mensch Gott nur in der Welt begegnet, wenn die Welt der einzige Schauplatz des Dialogs zwischen Gott und dem Menschen ist, wenn es stimmt, daß der biblische Gott sich nur in der Geschichte manifestiert, das heißt in Taten des Menschen, in Siegen oder Niederlagen, Exilen oder Revolutionen, wenn das Wort Gottes stets ein Akt ist und Gott durch die Ereignisse der sozialen Umgestaltung die Menschen anruft, kann man dann nicht sagen, daß Gott überall da ist, wo etwas Neues am Entstehen ist, überall da, wo der Form des Menschseins eine neue Größe zugetragen wird: in der wissenschaftlichen oder technischen Entdeckung, in der künstlerischen Schöpfung und der Poesie, in der Befreiung eines Volkes oder in einer Gesellschaftsrevolution, überall da, wo der Mensch dem Bilde Gottes ähnlicher wird: als Schöpfer auf allen Ebenen der Schöpfung, auf der der Wirtschaft und der Politik, auf der der wissenschaftlichen, künstlerischen oder geistlichen Errungenschaft?

Ist Gott nicht in allem, was nicht die mechanische Verlängerung der Vergangenheit, ihre Resultante und ihr Ergebnis ist, sondern sie zugleich überholt und erfüllt?

Die Bestrebungen, aus der Transzendenz all das zu eliminieren, was sie zu einem Überbleibsel primitiver abergläubischer Anschauungen machen kann, führen dazu, das Transzendenzerlebnis zu interiorisieren als «das Bemühen, mit Hilfe Gottes alle menschlichen Grenzen zu transzendieren», wie Carson Blake auf der Versammlung des Ökumenischen Rates in Heraklion sich ausdrückte.

Die Transzendenz wird dann zu einer Dimension jedes unserer schöpferischen Akte. Wie Bischof Robinson schreibt, erfaßt jedes Selbstbewußtsein das Göttliche, wenn es über die Tätigkeiten nachdenkt, wodurch es sich als solches konstituiert.

Kann ein Marxist, für den der Mensch nie die bloße Resultante oder das Produkt der Vergangenheit oder der gegenwärtigen Lage, sondern etwas anderes, Umfassenderes ist, das diese Vergangenheit und Lage addiert und überholt, diese Auffassung der Transzendenz – die dann eine fundamentale Dimension des Menschen und nicht Attribut Gottes ist – integrieren, indem er dieses Moment der Initiative, worin das Christentum unter dem Namen Transzendenz stets das Zutagefördern oder Hervortreten des Göttlichen im Tun des Menschen bezeichnet hat, dialektische Überholung nennt?

Die Verlängerung dieser Bahn

Ist somit die erste Aufgabe der Kirche nicht, die «Zeichen der Zeit» wahrzunehmen, das heißt die Zeichen der Gegenwart und des Wirkens Gottes in der Welt, und sich Gott da anzuschließen, wo er ist?

Vielleicht erwarten die Ungläubigen von der Kirche, daß sie sich auf eine neue «Entzifferung» der Welt verlegt und die Menschen und die politischen und gesellschaftlichen Regimes weniger nach ihrer Haltung zur Kirche beurteilt als nach ihrer Haltung zum Menschen.

Hat die Kirche zur Sendung, die Kirche zu verteidigen oder den Menschen zu verteidigen? Das ist keine abstrakte, rein theoretische Frage, sondern eine unmittelbar konkrete, praktische Frage.

Bis jetzt war es immer so, wie wenn die Kirche die Menschen, die Politik, die Regimes nach ihrer Haltung zur Kirche, nach dem Platz, den sie im Staat der Religion einräumen, beurteilte. Man übergeht die Verbrechen Francos gegen den Menschen mit Schweigen, wenn er nur die traditionellen Privilegien der Kirche respektiert oder sogar erweitert. Die Verteidigung der Kirche kommt zu oft vor der Verteidigung des Menschen, so daß die Kirche stets mit denen ist, die sie verteidigen, selbst wenn diese Verteidigung dazu dient, den Menschen zugrunde zu richten, und sie ist stets gegen die, die sie bekämpfen, selbst wenn dieser Kampf eine notwendige Voraussetzung zur Befreiung des Menschen ist. Alles geht so vor sich, wie wenn die Kirche sich selbst zum Ziel hätte und nicht ein Mittel wäre, die Hoffnung sichtbar zu machen.

Wenn ein Prälat von höchstem Rang den Genozid in Vietnam verherrlicht, erhebt sich im Vatikan keine offizielle Stimme, um ihn unzweideutig zu

verurteilen. Dies würde, sagt man, weder der Tradition noch der diplomatischen Regel entsprechen. Warum sollte die Kirche es nicht aufgeben, traditionell und diplomatisch zu sein, um prophetisch zu werden?

Warum sollte sie nicht zu denen, die aus einem kolonialistischen Krieg einen Kreuzzug machen möchten, das sagen, was der fromme Abraham Lincoln anmaßenden Priestern antwortete: «Sagen wir nie, Gott sei auf unserer Seite. Beten wir vielmehr darum, uns auf der Seite Gottes zu befinden.»

Es ist nicht ausgeschlossen, daß Gott auf der Seite jener steht, die ihn leugnen; daß diese es sind, die dazu beitragen, in der Welt die Revolution Gottes zu verwirklichen. Als Gott, wie uns im Buch Isaias (45) berichtet wird, sich an Kyros, den König der Perser wandte, um sein Werk zu vollenden, wählte er nicht einen von denen, die sich als Diener Jahwes ausgaben. Können wir nicht, abgesehen von dieser biblischen Parabel und ihren geschichtlichen Grenzen, sagen, Gott offenbare sich dem Menschen als diese Kraft zum Umbruch, die sich in einer Gesellschaftsrevolution oder in einem nationalen Befreiungskampf äußert? Ist Gott nicht überall da, wo eine Gruppe von Menschen kämpft, um aus jedem Menschen ein Zentrum von Initiative und Verantwortung, einen Schöpfer nach dem Bilde Gottes zu machen?

Es ist demnach nicht möglich, ihn in einem Portugal zu begrüßen, wo der faschistische Terror herrscht und das gegen Angola den letzten unverhohlenen Kolonialkrieg führt, selbst wenn man in diesem Regime Maria ehrt. Und vielleicht kann man ihn in Kuba antreffen, wo in drei Jahren nicht nur der Ausbeutung des Menschen, sondern auch der Prostitution und dem Analphabetentum ein Ende gemacht wurde, die in jahrhundertelanger, von der Religion gebilligter, kolonialer Knechtschaft in ganz Lateinamerika weitergedauert haben. Vielleicht kämpft man hier darum, aus jedem Menschen einen Menschen zu machen, und erfüllt so das Anliegen Gottes, selbst wenn man einige frankistische Priester des Landes verweist.

Warum sollte Gott stets auf der Seite der «bestehenden Ordnung» sein und nie auf der Seite des Wandels?

Warum sollte die Kirche nicht mehr für ihre prophetische Sendung zeugen, indem sie sich fähig zeigt, Mussolini oder Hitler die Stirne zu bieten, selbst wenn sie mit massiven Martyrien rechnen muß, statt ihre Blitzstrahlen für die zu reservieren, die die Zukunft lieben und für sie Risiken auf sich nehmen?

Diese konservative soziale Haltung erhielt stets eine gewaltige Rechtfertigung durch die traditionelle Interpretation der Sünde.

Auch hier hat die Umdeutung der Lehre der Bibel durch die griechischen Auffassungen eine große Rolle gespielt. Es macht ganz den Anschein, der christliche Sündenbegriff sei vom Hybrisbegriff der Griechen angesteckt worden (Hybris als übermäßiger Stolz). Dabei verliert man zwei wichtige Aspekte des hellenischen Humanismus aus dem Auge: in der griechischen Tragödie führt die Hybris den Wagemutigen, der dem Willen der Götter die Stirn bietet, ins Verderben, aber es ist ein Zeichen für die Größe des Helden, daß er diesen zum voraus verlorenen Kampf gegen das Schicksal aufnimmt; zudem ist in den Übergangszeiten von einer Periode der griechischen Kultur zu einer andern der rebellische Held Träger der Zukunftswerte, wie Prometheus oder Antigone. Auch hier liegt die Größe im Überschritt.

Nun aber nehmen in der traditionellen Sündenauffassung die Bilder des Protestes und der Revolte einen zentralen Platz ein, während die andere Seite, die tragische Größe der Rebellion nicht mehr gewürdigt wird.

Der Stolz wird meistens als Inbegriff der Sünde hingestellt: sündigen heißt, sich nicht an seinen Platz halten. Der biblische Mythos wird in diesem Sinn interpretiert. Die Sünde besteht in der Überschreitung einer Ordnung, die dem Menschen Interdikte und Grenzen auferlegt: die Wißbegierde wird zur sündhaften Konkupiszenz des Geistes; die sexuelle Entfaltung des Menschen wird zum Begehren des Fleisches; das belebende Streben, die Natur zu meistern und die Welt des Menschen zu beherrschen, wird zur Versuchung Luzifers.

Liegen nicht, wie das der amerikanische Theologe Harvey Cox vermutet hat, politische Gründe für diese jahrhundertelange Gleichsetzung von Sünde und Insubordination vor?

Als im vierten Jahrhundert mit Konstantin das Christentum zur herrschenden Ideologie wird und die kaiserliche Autorität und die Gesellschaftshierarchie, deren Krönung sie ist, sanktioniert; als während mehr als tausend Jahren diese verhängnisvolle Gleichsetzung der bestehenden Ordnung mit der von Gott gewollten Ordnung herrschte, war die Sünde nach einem Wort Teilhards de Chardin «eine Erklärung des Bösen in einer fixistischen Weltauffassung».

In einer solchen Sicht ist der Hauptfehler, das Böse, der Bruch dieser Ordnung. Im gleichen Sinn schließt die Frömmigkeit die Annahme dieser Ordnung in sich.

Von daher kann es nicht überraschen, daß in den Epochen der großen Gesellschaftserschütterungen, mit der Renaissance oder nach der Revolution die Rebellen die packendsten Helden sind, die Kopf und Herz der Menschen erregen: Luzifer bei Milton, Mephistopheles bei Goethe oder der seine Ketten brechende Prometheus bei Shelley.

Im neunzehnten Jahrhundert beginnt jeder Entwurf zu menschlicher Größe mit einer Kampfansage gegen das Christentum. Für Kierkegaard ist die einzige wirkliche Sünde «die verzweifelnde Weigerung, jemand zu sein». Marx lehrt, daß die Gesellschaftsordnung keine gegebene Wirklichkeit, sondern ein Werk sei, das der Mensch zu vollenden habe, woraus sich zwangsläufig die Folgerung ergab, daß die Religion Opium für das Volk sei. Nietzsche proklamierte, ein Gott, der dem Menschen nicht erlaube, Schöpfer zu sein, müsse getötet werden.

So tritt schon seit fünf Jahrhunderten, seit der Vorrenaissance und der Auflösung der Feudalwelt, eine immer größere Scheidung ein zwischen den Autonomiebestrebungen des Menschen und der traditionellen Lehre der Kirche.

Wie Burckhardt aufgezeigt hat, fühlte sich der mittelalterliche Mensch nur als Element eines Ganzen, als Teil einer Ordnung, als Glied einer Gemeinschaft. Die entscheidende Wende der neueren Geschichte ist der Zeitpunkt, wo das Individuum sich als eine autonome Wirklichkeit zu denken vermag, zwar nicht außerhalb seiner gesellschaftlichen Beziehungen, aber nicht in Reduzierung auf die Summe oder Resultante dieser Beziehungen. Hat die Kirche verstanden, diese Wende mitzuvollziehen?

Man kann sich fragen, ob der traditionelle Sündenbegriff nicht in einem gewissen Maß der metaphysische Ausdruck der Gesellschaftsordnung geblieben ist, die den Westen seit Konstantin bis zum fünfzehnten Jahrhundert beherrscht hat.

Und könnte man nicht das Anliegen, eine neue Begegnung zwischen der Kirche und der Welt herbeizuführen, als Einheitsprinzip der verschiedenen theologischen Bestrebungen fassen, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorangegangen und gefolgt sind?

Sind die Nichtgläubigen von diesem Gesichtspunkt aus nicht berechtigt, von der Kirche zu erwarten, daß sie den Sündenbegriff in dieser neuen Perspektive neu überdenkt, um von ihm eine Deutung vorzulegen, die dem Geist unserer Zeit entspricht?

Teilhard de Chardin hat in «Christologie et évolution» den Weg schon eröffnet. Auf dem von Bonhoeffer gebahnten Pfad betrachtet auf protestantischer Seite Harvey Cox die Sünde weniger als Tun dessen, was nicht getan werden darf, denn als Nichttun dessen, was getan werden soll. Wie er sagt, ist nach biblischem Denken die Sünde die Abdankung des Menschen, die Zurückweisung seiner Verantwortung. Der Kapitalfehler ist der Eichmanns, der in seinem Prozeß sich stets damit verteidigte: «Ich führte nur die Befehle des Führers aus.» Die Sünde besteht also darin, in einer abwegigen Gesellschaft eine von den Strukturen agierte Marionette zu sein, die Klischees, die von außen als Verhaltensmodelle zugewiesen werden, einfach anzunehmen, sich vom Ereignis mitreißen zu lassen. Mit einem Wort: Die Sünde besteht nicht darin, mehr sein zu wollen als ein Mensch; Sünde ist es, sich darein zu fügen, weniger zu sein als ein Mensch.

Man wende nicht ein, das theologische und moralische Hindernis für eine solche dynamische und konstruktive Neuinterpretation der Sünde liege darin, daß die Gewalt abzulehnen sei.

Denn auch diesbezüglich ist die Optik von der Geschichte dermaßen verbogen, daß man nicht mehr zu erkennen weiß, in welchem Zeitpunkt die Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung eine schlimmere Gewalttätigkeit darstellt als eine Revolution gegen diese Ordnung.

Dadurch, daß man nicht mit bewaffneter Hand gegen die Ordnung Hitlers aufstand, machte man sich zum Komplizen der schlimmsten Gewalttätigkeit: der von Auschwitz und Birkenau, von Lidice und Oradour.

Welcher physischen und geistigen Vernichtung des Menschen machte sich der zum Komplizen, der im Zarenreich, im «Gefängnis der Völker», im Lande der jahrhundertelangen Unterdrückung, des Analphabetismus und der Pogrome passives Verhalten und Gewaltlosigkeit predigte? Welcher physischen und geistigen Vernichtung des Menschen macht sich heute der schuldig, der in Lateinamerika passives Verhalten und Gewaltlosigkeit predigt, wo, wie in Kolonialindien, hunderttausend Hungernde der Anden oder Amazoniens auf den Straßen zusammenbrechen?

Wir haben nie die Wahl zwischen der Gewalt und der Gewaltlosigkeit, sondern immer nur die zwischen zwei Gewaltanwendungen, und niemand

kann uns der konkreten Verantwortung dafür entheben, daß wir in jedem Fall bestimmen, welche Gewaltsamkeit die Entfaltung des Menschen weniger schlimm beeinträchtigt. Noch einmal: Die momentane Gewaltsamkeit des revoltierenden Sklaven verurteilen heißt, sich zum Komplizen der stummen, dauernden Gewaltsamkeit dessen machen, der ihn in Ketten hält.

Es handelt sich nicht um eine Frage nach den Mitteln, sondern um ein Urteil über die «Ziele». Denn seit Konstantin hat die Kirche nicht die Gewissensobjektion präkonisiert. Wenn sie also es akzeptiert, daß ein Christ, und selbst ein Priester, Waffen trägt und an den Gewalttaten eines nationalen Krieges teilnimmt, im Namen welchen Prinzips könnte man es ihr da verwehren, an einem sozialen Kampf oder einer Revolution teilzunehmen, außer man verurteile nicht deren Mittel, sondern deren Ziele?

Die höchste Berufung und ihre Möglichkeit

Diese geschichtlichen Zusammenhänge und der sich daraus ergebende theologische Rückstand haben zu der gegenwärtigen Situation geführt, daß die Christen nicht in einer Revolution zu leben wissen.

Heißt das, daß ihnen eine Theologie der Revolution fehlt? Es steht mir nicht zu, darüber zu urteilen, obwohl Präzedenzfälle bestehen, beispielsweise bei Thomas Münzer, Johannes Hus oder bei den englischen «Gleichmachern».

Der gemeinsame Nenner dieser Pioniere der christlichen Revolution, eines revolutionären Christentums, ist vielleicht der, daß sie das Gebet ernst genommen haben, Gottes Wille möge geschehen «wie im Himmel also auch auf *Erden*».

Loisy sagte von den ersten christlichen Generationen: Sie harrten auf das Reich, und gekommen ist die Kirche. Im militanten Millenarismus Münzers zum Beispiel begnügen sich Christen nicht mehr allein damit, das Reich zu erhoffen, sondern sie kämpfen für seine Verwirklichung: «In seinem ureigenen Prinzip», sagte Münzer, «gibt uns der Glaube die Fähigkeit, Unmögliches zu vollbringen, von dem die zarten Seelen sich nicht vorstellen könnten, daß es kommen muß.» Und er stellte die beiden entscheidenden Thesen seiner Theologie der Revolution auf: zunächst diese Kraft des Glaubens zu einer eigentlichen Umgestaltung dieser Welt anwenden, um den Menschen voll zu verwirklichen, und sodann nie vergessen, diese Erneuerung des irdischen Lebens auf eine immer höhere Finalität zu beziehen. In dieser Perspektive ist der Glaube nicht mehr Opium, sondern Triebkraft zur Weiterführung der Erschaffung der Welt durch den Menschen und Öffnung der menschlichen Geschichte auf einen unbegrenzten Horizont hin.

Wenn es stimmt, daß Gott jeden Menschen zum Schöpfer erschaffen hat, ist es dann nicht die vordringliche Aufgabe eines Christen, in der Welt gegen alle Formen der Entwürdigung zu kämpfen, die den Menschen degradieren, indem sie das Subjekt zu einem Objekt machen? Dies hat in unserer Epoche den konkreten Sinn, daß wir dem Proletarierdasein ein Ende machen, das jeden Arbeiter nicht ein Ziel, sondern ein Mittel sein läßt, ein Mittel, um den Mehrwert zu produzieren; daß wir allen Formen des Kolonialismus oder Neokolonialismus ein Ende machen, die Millionen von Menschen daran hindern, zu der Würde zu gelangen, selbst die Gestalter ihres Schicksals zu sein; daß wir dem Rüstungswettlauf und dem latenten oder virtuellen Krieg ein Ende machen, die zur Folge haben, jedes Volk zu zwingen, der möglichen Zerstörung des Menschen die Reichtümer und Fähigkeiten zu opfern, die es erlauben würden, Millionen von Menschen die Möglichkeit zu geben, zu dem zu gelangen, was die menschliche Würde ausmacht: gebildet, verantwortlich und schöpferisch zu sein.

Der konkrete Kampf gegen diese Entwürdigungen des Menschen (das heißt gegen alles, was Millionen von Menschen daran hindert, Menschen, Schöpfer nach dem Bilde Gottes zu sein) kann und muß zum stärksten Band der Solidarität zwischen Christen und Marxisten werden.

Die Marxisten können kaum vergessen, was sie in dieser Hinsicht der christlichen Lehre verdanken.

Der griechische Humanismus hat einen wesentlichen Aspekt und Faktor der Freiheit entdeckt und erarbeitet: den der Notwendigkeit und der Kenntnis der Notwendigkeit. Die höchste Freiheit besteht darnach in der begriffenen Notwendigkeit. In der hellenischen Auffassung der Welt und des Menschen ist der Schöpfungsgedanke nicht vorhanden.

In der jüdisch-christlichen Auffassung hingegen steht die Schöpfung am Anfang, und die Freiheit des Menschen liegt nicht mehr im Bewußtsein der Notwendigkeit, sondern in der Teilnahme am Schöpfungsakt. Die Berichte des Neuen Testaments verkündigen diese «frohe Botschaft»: der Mensch kann in jedem Augenblick eine neue Zukunft beginnen, die Gesetze der Natur und der Gesellschaft meistern. Die Auferstehung Christi ist das Paradigma dieser neuen Freiheit: der Tod, die

Grenze schlechthin, wodurch unsere unerbittliche Begrenztheit bestimmt wird, selbst der Tod ist besiegt worden.

Dieses Erlebnis der Möglichkeit, sich aus dem Griff der «gegebenen» Welt zu reißen und eine neue Zukunft zu inaugurieren, ist das einer doppelten Transzendenz: die radikale Transzendenz Gottes in bezug auf den Menschen begründet die Transzendenz des Menschen inbezug auf die Natur, die Gesellschaft und seine eigene Geschichte.

Wenn der Mensch etwas anderes ist als das notwendige Produkt der Natur und der Gesellschaftsstrukturen, die Verlängerung und die Resultante seiner Vergangenheit, kann er nur dann ein Recht auf die Aufhebung der Notwendigkeit der Welt ausüben, wenn er am Akt der Weitererschaffung der Welt teilnimmt.

Es ist an den Marxisten, die Bedeutung dieses christlichen Beitrags nicht bloß zu ihrem kulturellen Erbe, sondern auch zu ihrem militanten Wesen anzuerkennen.

Das gibt ihnen jedoch das Recht, von der Kirche einen neuen Dynamismus zu erwarten.

Zum Unterschied vom ersten Adam, der die große Ursünde begangen hat, sich sein Verhalten von außen diktieren zu lassen, indem er auf das Geheiß der Schlange einging, hat der zweite Adam, Jesus, die entscheidende Prärogative des Menschen bekräftigt, die, wodurch er sich endgültig über das Reich der Natur erhoben hat. Liegt das Entscheidende seiner Botschaft nicht darin, aufgezeigt zu haben, daß die Kräfte, die in der Welt herrschen, den Menschen nicht zu determinieren vermögen, sondern daß der Mensch sich von seiner Abhängigkeit von allen schicksalshaften Gegebenheiten befreien kann? Weder die Wirtschaftskräfte noch die Klassenbeziehungen noch die Impulse des Instinkts und der Physiologie noch der psychologische und moralische Druck der Familie, der Klasse oder der Nation, keine strukturellen Erfordernisse der Natur oder der Gesellschaft können ihn gänzlich bestimmen, selbst wenn alle diese Gegebenheiten in einem sehr weiten Ausmaß seine Taten und Gedanken bedingen.

Besteht das Entscheidende der Botschaft Jesu nicht in der Kunde von dieser Transzendenz, dieser dialektischen Überholung, die den Menschen von der Tyrannei der unterpersönlichen oder überpersönlichen Mächte befreit?

Wann also wird die Kirche in ihrem täglichen Tun uns daran erinnern, daß Gott uns durch die «Geste» Christi das Empfinden für die Notwendigkeit gegeben hat, die Geschichte aus der Macht des Schicksals und den Menschen aus der Entwürdigung zu befreien?

In diesem letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts erwarten die Ungläubigen von der Kirche in erster Linie dies, daß sie der Botschaft Christi ihre Kraft wiedergibt, mit dem Gegebenen zu brechen.

Dies setzt zunächst voraus, daß der Ton weniger auf die persönliche Frömmigkeit und die geistliche Innerlichkeit und mehr auf die geschichtliche und gesellschaftliche Dimension der Liebe gelegt werde.

Das historische, traditionelle Christentum hat dem Ungläubigen oft das Gefühl gegeben, der Glaube schließe einen Rückzug aus der Welt, eine Einfaltung in sich selbst und in das Heiligtum in sich.

Stimmt es, daß es im Leben einen besondern Zeitpunkt oder einen besondern Ort oder eine besondere Tätigkeit – die sich Kult nennt – gibt, um die Antwort auf den Anruf Gottes zum Ausdruck zu bringen?

Bedeutet der Tod Christi, der für alle früheren Religionen ein Skandal ist, nicht im Gegenteil eine volle Solidarität mit der Welt und somit den Ausschluß der Möglichkeit, einen besonderen Bereich des Heiligen abzugrenzen, einen religiösen Sektor des Lebens in den Kataster einzutragen?

Wenn aber das Wort Gottes sich nicht in das Formular eines Katechismus oder selbst eines Credo einschließen läßt, wenn das Wort Gottes ein Akt ist im selben Sinn wie Jesus das Wort Gottes ist, aus welchen Handlungen des Menschen, aus welchen geschichtlichen, politischen oder gesellschaftlichen Ereignissen wird die Kirche dann das Tun Gottes herauslesen lernen?

Besteht diese entscheidende Entzifferung der «Zeichen der Zeit», von der Papst Johannes gesprochen hat, nicht darin, daß man schlicht, das heißt bloß mit den Kräften einer ganz menschlichen Intelligenz und ohne jede Prätention sucht, die Geschichte, ihr Herumtappen, ihre Irrtümer und ihre Fälle zu transzendieren und darnach zu forschen, welche Organisation der menschlichen Beziehungen vollere Gewähr dafür bietet, daß jeder Mensch die Möglichkeit hat, seine Fähigkeiten und Talente zu entfalten und so Schöpfer zu sein?

Liegt nicht hier der höchste Inhalt der menschlichen Hoffnung, nicht außerhalb des Lebens, nicht außerhalb der Geschichte, sondern in dieser geschichtlichen, fleischlichen Welt, woran sich der pathetischste Dialog zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen knüpft?

Ist es dann nicht Aufgabe der Kirche, auf der Seite all derer zu stehen – mögen sie nun gläubig oder ungläubig, Häretiker oder Atheisten sein – die diese Hoffnung am Horizont der Menschen sichtbar machen?

Die konkrete Verwirklichung dieser Aufgabe erheischt unendlich mehr als individuelle Wohltätigkeit oder kirchliche Liebeswerke: eine grundlegende Neuverteilung des Reichtums und der Macht.

Dies stellt von Grund auf das in Frage, was man gemeinhin «die Soziallehre der Kirche» nennt.

Man darf sich nicht damit begnügen, mit Jaurès zu sagen, die Kirche habe sich der Schwachen anzunehmen begonnen, als diese eine Kraft geworden seien. Die erste «Sozialenzyklika», «Rerum novarum», ist dreiundvierzig Jahre nach dem kommunistischen Manifest, siebenundzwanzig Jahre nach der Ersten Internationale und dem Syllabus erschienen und, mehr allgemein, nach dem Anathem, das seit einem Jahrhundert allen politischen oder sozialen Revolutionen entgegengeschleudert worden war.

Doch ist es müßig, uns hier über die Vergangenheit zu streiten. Viel fruchtbarer ist es, unser Antlitz der aufgehenden Sonne zuzuwenden und uns zu bemühen, mit aller Klarheit die nächste Etappe zu umreißen, die zurückzulegen ist, um den Graben zu verkleinern, der sich zwischen der Kirche und all denen, die die Zukunft lieben, aufgetan hat.

Das entscheidende Hindernis auf der sozialen Ebene ist das Faktum, daß die «Soziallehre der Kirche» in ihrer Stellungnahme zum Kapitalismus und zum Sozialismus sich auf ein tragisches Postulat stützt, auf das Postulat: «Da das Recht, Güter privatim zu besitzen, nicht durch ein menschliches Gesetz, sondern durch die Natur gegeben ist, kann es der Staat nicht aufheben» (Rundschreiben «Rerum novarum» Nr. 35). In «Quadragesimo anno» wird hinzugefügt: «Das Recht auf Privateigentum ist den Menschen von der Natur, d.h. vom Schöpfer selbst... verliehen» (Nr. 45). Das Privateigentum ist, wie Pius XII. wiederholt, «die Garantie der wesentlichen Freiheit der menschlichen Person».

Wo die Enzyklika «Mater et magistra» von «Quadragesimo anno» spricht, betont auch sie bezüglich des Privateigentums: «Die Natur gibt dem einzelnen ein Recht darauf, Produktionsmittel nicht ausgenommen; und der Staat darf dieses Recht unter keinen Umständen unterdrücken» (Nr. 19).

Der praktische Schluß aus einer solchen Haltung war bereits in der Enzyklika «Rerum novarum» mit aller Deutlichkeit gezogen worden: Die sozialistische Lehre des kollektiven Eigentums «widerstreitet den natürlichen Rechten eines jeden Menschen... Bei allen Versuchen, den niederen Klassen aufzuhelfen, ist also durchaus als Grundsatz festzuhalten, daß das Privateigentum unantastbar und heilig sei» (Nr. 12).

Von diesem Prinzip aus hat die Kirche unablässig den Sozialismus seinem Wesen nach verurteilt, während sie vom Kapitalismus nur die Mißbräuche verurteilt.

Es fragt sich, ob dieses «Prinzip» theologisch ist oder ob in ihm nur eine konstantinische politische Tradition weiterlebt, die es beständig darauf abgesehen hatte, zunächst der Sklaverei, dann der Leibeigenschaft eine theologische Begründung zu liefern, bevor sie dann das System des Privateigentums von kapitalistischem Typus und das mit ihm zusammenhängende Lohnsystem sanktionierte.

Es steht mir nicht zu, auf diese Frage eine theologische Antwort zu geben. Ich möchte bloß in Erinnerung rufen, auf rein geschichtlicher Ebene, daß das Privateigentum an den Produktionsmitteln den Kapitalismus zu den schlimmsten Formen der Bedrückung und Zugrunderichtung des Einzelmenschen geführt hat, im europäischen Proletariat wie in den Kolonien. Wenn auch das Privateigentum, vor allem das an den Produktionsgütern, dem Einzelmenschen mächtige Mittel zur Selbstentfaltung gibt, so liefert es alle die, welche nicht dieses Privateigentum an Produktionsmitteln besitzen, schutzlos dieser Expansion aus. Somit führt der Kapitalismus geradezu seinem Prinzip nach zur Zerstörung der Freiheit, die er beansprucht.

Eine elementare Logik, die seit anderthalb Jahrhunderten der Ausbreitung des Kapitalismus von der Geschichte auf blutigste Art bestätigt worden ist, zeigt uns: Wenn das Eigentum Garant der Freiheit ist, so kann die Freiheit jedes Menschen (und nicht nur einiger Privilegierter) nur dann gewahrt, die Freiheit der gewaltigen Mehrheit der Nichtbesitzenden nur dann nicht einer Handvoll Privilegierter, die mit dem Besitz der Produktionsmittel über eine absolute Herrschaft über die andern verfügen, geopfert werden, wenn die großen Produktionsmittel in Kollektiveigentum übergeführt werden, damit jedermann in der Wirtschaftsführung, in der Erzeugung und Verteilung der Güter, von denen die Entfaltung aller und eines jeden abhängt, über seinen Teil Initiative und Verantwortung verfügt.

Darum ist eine der nächsten Etappen, die zurück-

zulegen ist und der Erwartung der großen Bevölkerungsmassen (ob gläubig oder ungläubig) entspricht, die, daß die «Soziallehre der Kirche» im Licht einer langen geschichtlichen Erfahrung und im Geist unserer Zeit umgestellt wird, so daß nicht mehr der Sozialismus in seinem Prinzip und der Kapitalismus in seinen Auswüchsen, sondern der Kapitalismus in seinem Prinzip und der Sozialismus in seinen Abwegigkeiten verurteilt wird.

Zweifellos bedeutet die Enzyklika «Populorum progressio» einen Beginn dieser Evolution: die Formulierungen sind nuancierter.

Das Rundschreiben ordnet «alle Rechte, ganz gleich welche, auch das des Eigentums und des freien Handels» dem menschlichen Uranspruch unter, «jedem die Mittel für seine Existenz und seinen Fortschritt zu geben» (Nr. 22). Infolgedessen erklärt es: «Das Privateigentum ist also für niemand ein unumschränktes Recht» (Nr. 23).

Die praktischen Folgerungen werden jedoch nur zaghaft gezogen: man verurteilt «einen gewissen Kapitalismus» und nicht das Prinzip des Systems.

Zu voreilig haben einzelne in der Formel: «Das Gemeinwohl verlangt deshalb manchmal eine Enteignung» (Nr. 24) einen revolutionären Inhalt erblickt. Die Enteignung um des öffentlichen Nutzens willen hat nichts zu tun mit dem Sozialismus und wird von konservativsten Regimes praktiziert.

Die Revolution wird im Gegenteil verurteilt – «ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft» (Nr. 31).

Schlußendlich wird so nur «eine gewisse Form des Kapitalismus» (Nr. 26), «das Grundprinzip des Liberalismus als Norm für die Handelsbeziehungen in Frage gestellt» (Nr. 58), und keineswegs das Prinzip des Kapitalismus. Es scheint, daß ein gewisser Staatskapitalismus als annehmbar angesehen wird. Auf jeden Fall wird das Prinzip eines Kollektiveigentums an den Produktionsmitteln nicht vertreten und nicht einmal das Wort «Sozialismus» ausgesprochen. Die vorhergehenden «Sozial-» Enzykliken seit «Rerum novarum» werden nicht nur nicht abgelehnt, sondern im Gegenteil beruft man sich auf sie schon im Vorwort, wo behauptet wird, sie hätten «die sozialen Fragen ihrer Zeit im Licht des Evangeliums zu erhellen» gesucht (Nr. 2).

Doch die skizzierte Bewegung läßt sich nicht mehr rückgängig machen. Selbst wenn die offiziellen Texte die im Gang befindliche Metamorphose erst nur schwach andeuten, so macht sich das Drängen der Menschen immer stärker bemerkbar. Wenn man auch nicht vom Sozialismus spricht, so wird er zum wenigsten nicht verurteilt. Gegenüber der Vergangenheit bedeutet dies unleugbar einen Fortschritt.

So hat beispielsweise nach der Enzyklika über die Entwicklung, von ihrem Geist beseelt und in ihrer Linie denkend, eine Gruppe von Bischöfen der Dritten Welt, von Lateinamerika, Asien und Afrika unter dem hochgemuten Impuls des brasilianischen Erzbischofs Mgr. Helder Camara schon die Lehre für eine nahe Zukunft der Kirche umrissen.

Diese Bischöfe fühlen den Ingrimm der Völker, unter denen sie leben, und machen es sich zum Anliegen, ihre Kirche von der Solidarität mit dem kolonialistischen und kapitalistischen System zu lösen. Sie erinnern an die feierliche Mahnung, die der heilige Johannes in der Apokalypse an die Christen Roms gerichtet hat, das die Völker unterdrückte und Sklavenhandel trieb: «Ziehet aus von dort, mein Volk, daß ihr nicht teilhabt an ihren Sünden und von ihren Plagen nicht mitbekommt!» (Apk 18,4).

Sie betonen mit Nachdruck, daß die Kirche mit keinem Staats-, Wirtschafts- und Sozialsystem solidarisch sein darf: «Sobald ein System aufhört, für das allgemeine Wohl zu sorgen, und dem Interesse von einigen dient, muß sie nicht nur die Ungerechtigkeit anprangern, sondern sich vom schlimmen System lösen und bereit sein, mit einem andern System zusammenzuarbeiten, das den Bedürfnissen der Zeit besser entspricht und gerechter ist.»

Wenn man nicht freiwillig bereit ist, Privilegien aufzugeben, «wollen wir wenigstens die Hand Gottes zu erkennen suchen... in den Ereignissen, die uns zu diesem Opfer verpflichten».

Diese Bischöfe verurteilen die aus den revolutionären Ländern Ausgewanderten, die unter dem Vorwand der Religion «in Wirklichkeit nur fliehen, um ihre Reichtümer und Privilegien zu retten» und fügen hinzu: «Die Kirche hat seit einem Jahrhundert den Kapitalismus toleriert..., der der Moral der Propheten und des Evangeliums wenig konform ist. Aber sie kann sich nur freuen, wenn sie in der Menschheit ein anderes Sozialsystem heraufkommen sieht, das dieser Moral weniger fern steht.»

Sie reden vom «wahren Sozialismus» und erklären: «Statt ihn zurückzuweisen, wollen wir ihm in Freude zustimmen als einer Form des sozialen Lebens, die unserer Zeit besser angepaßt ist und dem Geist des Evangeliums mehr entspricht. Wir werden so vermeiden, daß einzelne Menschen Gott und die Religion mit den Bedrückern der Welt der Armen und der Arbeiter verwechseln, mit dem

Feudalismus, dem Kapitalismus und dem Imperialismus.»

Um jedes Mißverständnis auszuschließen, erinnert der von den Bischöfen verfaßte Text an die Erklärung, die Msgr. Franic, Bischof von Split, am Konzil abgegeben hat: «Heute werden sich die Arbeiter immer mehr bewußt, daß die Arbeit einen Teil der menschlichen Person ausmacht... Jeder Verkauf oder Ankauf der Arbeit ist eine Art Sklaverei... Die Evolution der menschlichen Gesellschaft vollzieht sich in diesem Sinn, selbst in dem System, dem man nachsagt, es spreche auf die menschliche Person nicht so stark an wie wir, das heißt im Marxismus.»

Vielleicht finden wir in dieser Verlautbarung von Bischöfen der Dritten Welt den kühnsten Ausdruck der Bestrebungen jener Christen, die der Auffassung sind, daß es in einer zerrissenen Welt Aufgabe ihrer Kirche ist, die Hoffnung sichtbar zu machen.

Drei Forderungen

Im Wirrwarr eines Denkens, das auf der Suche nach sich selber ist, um sich auf die Ebene des Ereignisses, das heißt der gigantischen Metamorphose des zwanzigsten Jahrhunderts zu erheben, haben wir diese paar Reflexionen vorgelegt über das, was die Nichtchristen zur Schaffung und Entwicklung von Normen für eine öffentliche Moral von der Kirche erwarten.

Es handelt sich im Grunde um drei präzise Forderungen:

1. Die Anerkennung der Autonomie der menschlichen Werte, der Erkenntnis und des Tuns;

2. Die Bejahung der prometheischen Ambition des Menschen, die Welt und den Menschen durch den Menschen weiterzuerschaffen;

3. Die klare Entscheidung, das Wort «Sozialismus» und die hinter ihm stehende Wirklichkeit wieder zu «entlasten», da der Sozialismus eine Vorbedingung für die unbegrenzte Entfaltung jedes einzelnen Menschen und aller Menschen ist.

Wir harren voller Bangen und Hoffnung darauf, daß diese Etappe zurückgelegt wird, hängt doch davon unsere Zukunft ab. Es wird von keinem Christen verlangt, weniger Christ zu sein, sondern es umfassender zu sein, das heißt, auf die Probleme unserer Zeit im Geiste unserer Zeit eine christliche Antwort beizubringen.

Denn wir haben die tiefe Gewißheit: Der Kommunismus wird erst dann voll und ganz glücken, wenn er das Beste des christlichen Beitrags zum Bild des Menschen integriert haben wird, doch diese Integration wird erst dann voll möglich sein, wenn die fundamentalen christlichen Werte nicht mehr durch eine konservative Haltung der Kirche dem Blick entzogen werden.

Übersetzt von Dr. August Berz

ROGER GARAUDY

Geboren am 17. Juli 1913 in Marseille, Atheist, Marxist, Agrégé in Philosophie und Doktor der Literatur, Professor an der Philosophischen Fakultät von Poitiers und Direktor des Centre d'Études marxistes in Paris. Er veröffentlichte: Qu'est-ce que la morale marxiste? (Paris 1963), Marxisme du XXème siècle (Paris 1966).

Christoph Wagner

Sozialkybernetik als permanente Aufgabe der Kirche

I

1. Die Erwartungen des Gottesvolkes als Aufgaben der Kirche

Die Öffnung der Kirche zur Welt, enthalten im Auftrag der Kirche, erzwungen durch die Entwicklungen der Neuzeit, ausdrücklich bejaht und als Programm verkündet durch das II. Vatikanum, hat zu einem gesteigerten, fast überbordenden Problembewußtsein der Christen geführt. Diesem Problembewußtsein steht jedoch noch keine entsprechende Problemlöserkapazität der Kirche gegenüber. Aus diesem Grunde schlägt nun das Bewußtsein von Problemen um in Kritik, nicht nur von außen, sondern auch von innen.

Problembewußtsein ohne Lösungsmöglichkeit führt zu Unruhe, zu Ungeduld mit dem Tempo kirchlicher Änderungen und psychologisch zur Frustration. So konnte die falsche Alternative «konservativ oder progressiv» entstehen, die durch eine faktische Auseinanderentwicklung bestätigt zu werden droht. Um diese zu vermeiden, ist es eine der dringendsten Aufgaben, ein neues Gleichgewicht zwischen Problemfülle und Lösungskapazität der Kirche herzustellen, damit die Erwartungen des Gottesvolkes erfüllt werden können. Um die Wege hierzu wird es uns im Folgenden gehen.

2. Steuerung als Methode der Problemlösung

Unbefangen hat die Kirche seit ihrer Gründung viele Methoden der Steuerung zur Lösung ihrer Probleme angewandt. In den beiden letzten Jahrhunderten der Industrialisierung jedoch, da die Notwendigkeit zur Steuerung allgemeiner, die Methoden vielfältiger und das Instrumentarium Gegenstand neuer Wissenschaften wurden, hat die Kirche die Möglichkeiten der Steuerung weitgehend aus ihrem Blick verloren.

Was ist Steuerung? Das läßt sich am besten an einem Beispiel (besser als in einer Definition) zeigen: Der Autofahrer setzt zunächst das *Ziel* seiner Reise fest, z. B. nach Rom zu fahren. Sodann wählt er sein Reise*programm*, legt Route und Etappen fest – beispielsweise den Brenner-Paß zu überqueren –, und dann erst setzt er sich ans Steuer. Durch allerlei Umweltveränderungen im Laufe der Reise – etwa Bauarbeiten auf der Autobahn – wird er in der Regel zu einer ständigen *Anpassungsleistung* des Programms gezwungen sein, d. h. er wird immer wieder im Hinblick auf das Ziel einzelne Teilstrecken ändern müssen.

Zur Umwelt gehören aber nicht nur 1. die Straße, sondern auch 2. das (vom Menschen produzierte) eigene Kraftfahrzeug – weswegen das anscheinend problemlose Geradeausfahren ebenfalls eine ständige Anpassungsleistung verlangt – und 3. die weit weniger als der eigene Wagen prognostizierbaren anderen Verkehrsteilnehmer. Daher wird in der Komplexität des dichten Verkehrs die Anpassungsleistung des defensiven Fahrens erforderlich; sie setzt eine Prognose des Verhaltens der menschlichen Umwelt voraus.

In unserem Beispiel übt der Autofahrer drei Funktionen zugleich aus (daher die physische Überforderung aller Autofahrer), die im klassischen Gleichnis der Kybernetik, nämlich der Schiffahrt, drei verschiedenen Berufen zugeordnet sind: Der Kapitän ist für das Erreichen des Zieles verantwortlich, der Lotse für die Anpassung des Programms an die jeweilige Umwelt und der Steuermann für die Übertragung des jeweiligen Programms auf den Steuermechanismus des Schiffes.[1]

An diesem Beispiel läßt sich gut zeigen, was sich in den letzten 160 Jahren der Industrialisierung ereignet hat. Nach der Delegation menschlicher Kraftausübung an Maschinen (Mechanisierung) und deren Neukoordinierung mit dem arbeitenden Menschen (Rationalisierung) werden zunehmend auch Steuerungsfunktionen (Automatisierung) und neuerdings sogar die Lotsenfunktion (Automation im strengen Sinne) an Apparate übertragen. Der Computer ersetzt den Lotsen, nur die Kapitänsfunktion der Zielsetzung ist undelegierbar. Durch diesen Prozeß zunehmender Steuerung werden immer mehr Menschen freigesetzt, sich neuen Möglichkeiten der Steuerung zu widmen.

So entstand eine neue Disziplin, die Kybernetik. Es ist nicht entscheidend, ob man Kybernetik als *Kunst* der Steigerung der Wirksamkeit, als übergeordnete *Wissenschaft* aller Verfahrenstechniken der Steuerung und Regelung oder aber als *Denkstil* der Problemlösung bezeichnen will. Dem hohen Abstraktionsgrad der Kybernetik würde folgender Definitionsversuch entsprechen: Die Transformation eines Ist-Zustandes (status quo) in Richtung auf ein vorgegebenes Ziel (Soll) gemäß einem abwandelbaren Programm, vermittels ständiger Rückkopplung (feed back) von Ist-Informationen zum Programmgeber.[2]

Wer immer die Wirksamkeit seines Handelns steigern, Fehlerquellen eliminieren und Risiken minimieren will, wer immer Ideen zu realisieren oder unbefriedigende Zustände zu transformieren hat, wird kybernetisch denken müssen, oder aber seine Aufgabe verfehlen.

3. Die Steuerungstechniken greifen in den sozialen Bereich über

Eine der bemerkenswertesten Erscheinungen der jüngsten Zeit ist die Anwendung kybernetischen Denkens auf die soziale Wirklichkeit im Hinblick auf deren Veränderung.

Am leichtesten läßt sich das am Übergreifen der Sprache der Ingenieure auf den Themenbereich sozialen Verhaltens demonstrieren: Werbung wird definiert als Nachfrageproduktion, Öffentlichkeitsarbeit (Public Relations) als Zustimmungsproduktion (engineering of consent), ein politischer Wahlfeldzug als Präsidentenproduktion (making of a president) – dies sind nur Beispiele für die Vielfalt der bereits praktizierten Verfahrenstechniken im menschlichen Bereich. Ihre Gesamtheit wird mit dem Begriff «Humantechniken» (human engineering) beschrieben.[3]

Entscheidend ist jedoch, daß es sich bei diesem Eindringen technologischen Denkens in den Sozialbereich weder um Usurpation noch um Luxus und nur in Ausnahmefällen um Fehlformen handelt, sondern um pragmatische Antworten auf prinzipielle Notwendigkeiten. Kritiker wie Advokaten der Industriegesellschaft scheinen gleicher-

maßen übersehen zu haben: Jede Entlastung des Menschen von Steuerungsaufgaben (durch deren Delegation an Apparate) schafft unweigerlich soziale Probleme, die ihrerseits so gravierend und dringend sind, daß sie nur durch Einschaltung von Verfahren der sozialen Steuerung bewältigt werden können.

Dafür einige Beispiele: Der Übergang zur Massenproduktion im Fließbandverfahren machte ein ganzes Bündel von Humantechniken notwendig, um eine neue Kooperation und Zufriedenheit der Arbeiterschaft gewissermaßen synthetisch herzustellen. Nach der ersten Bedarfssättigung wird gesteuerte Nachfrageproduktion durch Wirtschaftswerbung zwingend notwendig, um die geschaffenen Arbeitsplätze zu erhalten. Der Umzug in ein Großraumbüro oder die Einführung von Datenverarbeitungsanlagen erfordern jedesmal ein spezielles Schulungsprogramm, um die Betroffenen ihrer Individualität erneut zu versichern.

Das beste Beispiel bietet jedoch die Automation selbst: Die von ihr freigesetzten Arbeitskräfte müssen ohne Zeitverlust in neue, noch nicht automatisierte Bereiche übernommen werden (heute zumeist in den Dienstleistungssektor). Entsteht hier auch nur eine geringe zeitliche Verschiebung, sind mit Regelmäßigkeit soziale Unruhen zu erwarten.

Wenn dies richtig ist, dann kann es keine humane Alternative zur Übernahme von Steuerungstechniken in den menschlichen Bereich geben. Es kommt hinzu, daß die Fähigkeit zur Steuerung anthropologisch vermutlich als die spezifische Differenz des Menschen angesehen werden muß. Auf die Dauer kann die Würde des Menschen nicht von denen verteidigt werden, die seine eigentümlichste Fähigkeit einschränken oder deren Selbstanwendung auf den Menschen verhindern wollen.

Damit kehrt sich die Frage nach der Steuerung um: Nicht das Übergreifen der Steuerung auf den sozialen Bereich, sondern das Ungenügen der gegenwärtigen Problemlösungen durch Sozialsteuerung verdient angeprangert zu werden.

Die vielzitierte Meinung, das Bewußtsein hinke der Technologie hinterher, hat hier ihren wahren Kern: Auch Bewußtsein und Gesellschaft müssen gesteuert werden, damit die inhumane Unterlegenheit des Menschen unter die von ihm selbst geschaffene Umwelt der Apparate und Automaten aufhört und einer Arbeitsteilung zwischen Mensch und Maschine weicht, in der Menschen mehr sind als Fehlerquellen.

4. Struktur- und Prozeßorganisation als Methoden sozialer Steuerung

Soziale Systeme (worunter wir alle mehr als zufälligen Gruppierungen von Menschen verstehen wollen) haben zumindest zwei Arten von Organisation: dem Adernetz vergleichbar ihre Strukturorganisation, und dem Blutkreislauf vergleichbar ihre Prozeßorganisation. Beides gehört zusammen, um soziales Leben zu ermöglichen, um Austausch von Informationen und Leistungen zu gewährleisten. Sozialsysteme sind immer auch Kommunikationsprozesse.[4]

Dementsprechend kann soziale Steuerung an zwei Hebeln ansetzen: Durch die Gründung, Behauptung oder Auflösung von Institutionen kann die Strukturorganisation verändert werden, durch Senden, Empfangen und Rückmelden von Informationen die Prozeßorganisation. Kommunikationsprozesse sind jedoch von der Strukturorganisation abhängig; durch Institutionalisierung können also größere soziale Veränderungen erreicht werden als durch Information.

Wenn man zum Beispiel die Kirche als Sozialsystem betrachtet, wird die bloße Information (Verkündigung) der Strukturorganisation (Kirche) bedürfen, andererseits aber immer die Strukturorganisation überprüft werden müssen, ob und inwieweit sie die Realisierung des Informationszieles fördert oder hindert.

Für die Strukturänderung gibt es nur wenige Gelegenheiten, wie Revolutionen, Regierungswechsel, Verfassungswechsel, denn jedes Sozialsystem hat einen Kollektivegoismus mit dem Ziel der Selbstbewahrung. Die gesteuerte Information ist demgegenüber die Methode der Anpassung an kleinere Umweltveränderungen, bei denen eine psychische Einstellungsänderung der Betroffenen genügt und eine Systemänderung nicht notwendig ist. Eine solche Veränderung geschieht immer in zwei Stufen, zunächst durch die Gewinnung einer Multiplikatorengruppe aktiv meinungsbildender Personen (Beispiel des Apostelgremiums), und dann erst einer größeren Anhängerschaft. Meist bleiben zwei weitere Gruppen zurück: die der Unentschlossenen und der Uninformierten.[5]

Die beiden Methoden sozialer Steuerung beruhen auf der Annahme, daß die Zustimmung der betroffenen Menschen nicht umgangen werden darf. Selbstverständlich gibt es immer auch die Alternative der Gewalt: Revolution der Institutionen, Propaganda als einseitig monopolartige Information, prinzipiell ohne Angewiesensein auf Rück-

kopplung, obwohl moderne Diktaturen eigene Methoden entwickeln, Zustimmung zu erzeugen und zu kontrollieren. Und die Alternative der Zufallssteuerung.

II

1. Manipulation und Manipulationsfurcht als unbewältigtes Problem des Übergangs zur gesteuerten Gesellschaft

Kaum eine ethische Frage beansprucht so viel öffentliches Interesse in Ost und West wie die Manipulation des Menschen durch den Menschen, die gewaltlose Umgehung der ausdrücklichen, freiwilligen Zustimmung. Dem diffusen Gefühl des Unbehagens entspricht der diffuse Begriff der Manipulation. Gerade deswegen ist er so geeignet zur Aufladung mit negativen Assoziationen. Kern der Befürchtungen: die Reduzierung des manipulierten Menschen auf ein Mittel zum Zweck, anstatt der Bewahrung seiner Würde als Selbstzweck.

Zunächst einmal ist zuzugeben, daß der Verdacht auf Manipulation begründet ist, denn Fehlformen der sozialen Steuerung sind schlechthin nicht zu übersehen. Um diese Fehlformen rankt sich dann die öffentliche Diskussion. Unterschwellige Werbung, massive Beeinflussung von Hausfrauen an der Haustür, politische Zweckpropaganda verdienen tatsächlich kritisiert zu werden. Diese Kritik sorgt jedoch geradezu dafür, daß die eigentliche Notwendigkeit einer Bewußtseinsindustrie übersehen wird.[6]

Wie sich der Durchschnitt der Bevölkerung zu den Humantechniken und ihren Fehlformen verhält, soll nun an einigen übereinstimmenden Ergebnissen vieler Markt-, Meinungs- und Motivuntersuchungen gezeigt werden.

Dogma der eigenen Rationalität und Unbeeinflußbarkeit

Der durchschnittliche Zeitungsleser wird, nach seiner persönlichen Stellungnahme zur Politik befragt, Sinnzitate aus seiner Morgenzeitung vortragen. Zur Kritik an der Morgenzeitung aufgefordert, wird er andererseits in die Rolle des Kritikers schlüpfen und Argumente gegen diese Stellungnahme liefern. Beide Male wird er vorgeben, seine eigene Meinung zu dokumentieren.

Genauso die Hausfrau: sie wird jede Kaufentscheidung rational begründen, gerade auch dann, wenn sie nachweislich durch Werbung induziert wurde, und sich selbst für unbeeinflußbar erklären.

Folge: Die Werbung liefert nicht nur eine Umformulierung der Ware zur personifizierten Dienstleistung (von der Geschirrspülmaschine zur Hausangestellten), sondern darüber hinaus auch die rationale Begründung des Kaufaktes.[7]

Ausschließlichkeit individuellen Denkens

Marktteilnehmer, Aktionäre, Wähler, Kirchgänger – in welcher Rolle auch immer Menschen sich selbst erleben, sie erleben sich als Individuen und sträuben sich gegen jede Minderung dieses Selbstwert-Gefühls. Die Konditionierung des Individuums durch die Gruppe (vergleiche hierzu den Milieudruck, unter dem Kirchgänger stehen können) bleibt ihnen verborgen, weil ihnen diese Wahrnehmung unerwünscht ist.

Folge dieser Fehleinschätzung, wiederum am Beispiel der Werbung: Eine Aufklärung über den wahren kollektiven Charakter des Waren- und Dienste-Angebotes wäre zu teuer. Statt dessen wird die Individualität als psychologischer Zusatznutzen von Massenerzeugnissen mitverkauft.

Der Mythos der Möglichkeit reiner Information

Weit verbreitet gerade auch in der Geisteswelt ist die Ansicht, es könnte so etwas wie eine Nachricht ohne Kommentar, einen reinen Faktenbericht ohne Interpretationen und daher reine Informationen geben. Die grundsätzliche Interessenbildung aller sozialen Kommunikation ist nicht im Blick.

Dementsprechend werden die von interessierter Seite gegebenen Informationen angezweifelt, wenn sie nicht von anderer Seite bestätigt werden (kirchliche Nachrichten von der Kanzel, die nicht im Fernsehen wiederholt werden).

Völlig außer Betracht bleibt dabei die Wechselwirkung beispielsweise zwischen Redaktion und Leserschaft, die zu einer solchen Anpassung der Redaktion an die Leserschaft führen kann, daß dem Leser keine Information mehr zugemutet wird, die nicht seinen vordergründigen Informationsbedürfnissen entspricht. Gerade dann stellt sich der größte kaufmännische Erfolg ein.

Interessant ist ferner, daß die alten Berufe der Meinungssteuerung (Anwälte, Lehrer und auch Priester) und die alten Institutionen (Bildungswesen, Regierungsformen) seltener und später in die Schußlinie öffentlicher Kritik geraten als neue

Berufe und Techniken. Hier bei den vor-technischen Steuerungsverfahren zeigt sich besonders deutlich der entlastende Effekt der Gewöhnung.

Die wirklichen Ziele, Techniken und Möglichkeiten der Steuerung im sozialen Feld bleiben gerade deswegen unbekannt, weil Manipulationsfurcht ihre Erkenntnis verhindert. Durch sie verstärkt sich die faktische Beeinflußbarkeit und die wirkliche Manipulierfähigkeit unserer Mitmenschen.

Was not tut, ist daher eine Entmythologisierung und Entideologisierung der sogenannten Meinungstatsachen, um zunächst einmal aus diesem *circulus vitiosus* selbstverschuldeter Unmündigkeit herauszutreten.

Sodann wird man überrascht feststellen, wie weit die verschiedenen Humantechniken sich bereits zu einem übergreifenden System gesteuerter Meinungsbildung und Verhaltensänderung zusammengefügt haben. Wiederum möge die Werbung als Beispiel dienen: Zwar steht die Konkurrenzsituation am Ursprung der Werbung. Doch unbeschadet der Konkurrenz führt der hohe Gesamtaufwand der Wirtschaftswerbung (1966 BRD 12,3 Mrd. DM), weil ihm kein ebenbürtiger Aufwand zu andersgerichteter Meinungsbildung zur Seite steht, zu einer Stabilisierung der Konsumgesellschaft. Die konkurrierenden Werbemaßnahmen ergänzen sich zu einer gigantischen Gemeinschaftswerbung für das Konsumprinzip.

In diesem Augenblick aber wird die Wirtschaftswerbung annähernd zum geschlossenen System, in dem nicht nur Konsumentenwünsche, sondern alle Wünsche ein Befriedigungsangebot erhalten. Andererseits aber gelangen grundsätzliche Neuigkeiten nur noch schwer ins Bewußtsein. So erklärt sich die gelungene Usurpation transzendenter – also weit über den Konsumvorgang hinausweisender – Motive durch die Werbung (Beispiele: Lebensversicherungen versprechen ein Weiterleben nach dem Tode im Andenken der Familie; Waschmittelfabriken ein «gutes Gewissen» als Zusatznutzen zur Wäschepflege).

Immer liegt die «ökonomische» Versuchung nahe, sich eine teure Mentalitätsänderung zu sparen, statt dessen die gegebene Mentalität mit Pseudoinhalten zu versorgen und sich damit kurzfristig den Gegebenheiten anzupassen.[8] Richtiger wäre es, die Notwendigkeit der allgemeinen Steuerung zuzugeben. Dies hat bisher nur der Staatssozialismus getan. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß der Staat die einzig steuernde Instanz sein soll.

2. Sozialkybernetik als fehlende Wissenschaft von der gewaltlosen Steuerung sozialer Veränderungen

Ein Ernstnehmen der Manipulationsfurcht sowie der Fehlformen sozialer Steuerungen führt manche zu dem Fehlschluß, hier handele es sich um ethische Probleme, die unmittelbar gelöst werden könnten. Eine Ethik der Manipulationsfeindlichkeit jedoch wäre nichts weiter als eine bloße Reflexion des demoskopischen status quo; in ihr würde sich zwar das Beharrungsvermögen der Gesellschaft, nicht jedoch ihre Zukunftsorientierung ausdrücken. Die Probleme der sozialen Steuerung verlangen zunächst nach wissenschaftlicher und dann erst nach ethischer Bewältigung; zunächst müssen die Phänomene freigelegt werden, dann erst sollten sie zur Beurteilung freigegeben werden. Das heißt: Es fehlt eine Wissenschaft von der Steuerung sozialer Veränderungen, zusätzlich zu den vorhandenen Theorien und Techniken der sozialen Veränderung.

Die Hauptaufgabe einer solchen Sozialkybernetik wird es sein, nach Wegen zu suchen, die notwendigen Anpassungen des Bewußtseins und der Gesellschaftsformen an die Umwelt-Veränderungen auf unblutigem Wege zu erreichen. Sie hätte Steuerungsverfahren zwischen den Extremen der Gewalt und der Autonomie des Zufalls zu entwickeln.

In den USA sind bereits heute die vom Menschen handelnden Wissenschaften als Verhaltenswissenschaften (behavioral sciences) neu zusammengefaßt worden und haben dadurch ihre Nähe zum naturwissenschaftlichen Denken bekundet. Das sollte aber nicht verdecken, daß es für die Erforschung und Veränderung sozialer Systeme bestimmte Eigengesetzlichkeiten gibt. Einige Unterschiede mögen das beleuchten:

- Die Erhebung von Daten über Menschen durch Menschen ist wegen der Subjektivität auf beiden Seiten schwieriger (vgl. die Probleme der Meinungserforschung durch Demoskopen, wo der Interviewer als Fehlerquelle erscheint). Nicht einmal über sich selbst vermag der Befragte eine faktisch richtige Antwort zu geben, sondern grundsätzlich interpretiert er bereits die Erwartungen des Befragenden hinein in seine Antwort.[9]
- Über das Kollektiv «Menschheit» gibt es erst seit kurzer Zeit Daten in so geringer Zahl, daß sich schon aus diesem Grunde so hohe Wahrscheinlichkeiten wie in der Naturwissenschaft nicht ergeben. Die größere Unsicherheit liegt natürlich auch an der Spontaneität des Menschen, der sich wegen seiner prinzipiellen Offenheit zur Umwelt

viel leichter normabweichend verhalten kann als andere Lebewesen.

- Die Veröffentlichung von Daten oder Prognosen erzeugt unfehlbar Wechselwirkungen im sozialen Feld; beispielsweise werden Wahlprognosen nach ihrer Veröffentlichung den immer existierenden Prozentsatz von Unentschlossenen beeinflussen. Die Veröffentlichung eines Verkehrsplanes wird die Flugzeugbauer anregen oder entmutigen, Flugzeuge zu bauen, und dadurch die Gültigkeit der Prognose bestätigen oder abschwächen.
- Wegen der vergleichsweise geringen Determinierbarkeit menschlichen Verhaltens kommt der Kategorie der Kausalität im sozialen Bereich nur sehr selten jene Bedeutung zu, die sie im nichtmenschlichen Bereich (Beispiel: Reiz – Reflex-Reaktion) weitgehend hat. Demgegenüber gelangt die kybernetische Grundkategorie der Rückkopplung zu zentraler Bedeutung.[10]

Im sozialen Bereich steht tatsächlich alles miteinander in Wechselbeziehung (wie die Sympathielehre der Neuplatoniker als kosmisches Prinzip postulierte). Deshalb ist die Beziehung zwischen rückgekoppelten Sozialsystemen sehr viel schwieriger zu analysieren oder gar zu beeinflussen als zwischen starr programmierten Systemen, Maschinen oder niederen Lebewesen.

Eine künftige Sozialkybernetik wird sauber trennen müssen zwischen Ist-Zuständen und Soll-Vorgaben, zwischen Programmen und Zielen des jeweiligen Sozialsystems. Auf diese Weise mag zweierlei geschehen:

Eine Rehabilitierung der Utopie, denn jedes Sozialsystem braucht ein Ziel über das immanente Ziel seines Überlebens hinaus. Eine Zielvorstellung wird immer utopischen Charakter haben, solange ihre Realisierbarkeit nicht bewiesen ist. Eine realisierbare Utopie aber kann sofort zum Programm werden.[11]

Vermutlich wird sich auch das Positivismus-Problem neu stellen, wenn einmal analog zu den Verfahren der Technologie eine ständige Rückkopplung zwischen soziologischen Ist-Analysen und sozialen Programmen beginnt. Programme setzen nämlich Zielvorstellungen, und diese wiederum Bewertungen voraus. Nur wer bei der Analyse stehenbleibt, kann auf Bewertungen verzichten.

Die Sozialkybernetik wird wie Technologie und Ökonomie ständig die Zweck-Mittel-Relation so zu gestalten suchen, daß mit dem geringsten Aufwand der größte Ertrag oder bei gleichbleibendem Aufwand ein Mehrertrag erzielt wird. Nur insofern darf man überhaupt auf eine unblutige Revolution hoffen.

Hier könnte also eine unmittelbare Begegnung des technischen und ökonomischen mit dem sozialen Denken stattfinden. Erst dann, wenn diese Konfrontation erfolgt ist, werden die neuen Ansatzpunkte einer kybernetischen Sozialethik sichtbar werden. Einige Fragen lassen sich jetzt schon vorwegnehmen, beispielsweise die Frage, ob ein bestimmtes Sozialsystem stabilisierungswürdig ist oder durch neue Strukturen abgelöst werden muß. Vor allem aber: die Zielsetzung eines sozialen Systems wird immer eine ethische Frage bleiben, nie eine technische Frage werden. Dasselbe gilt von der Fixierung der Nebenbedingungen, die vom Steuerungsverfahren unberührt bleiben sollen.

Die bisherige Freiheitslehre läßt sich als Maximierung persönlichen Spielraums durch Minimierung der Steuerung begreifen. Wenn diese Annahme überholt ist, muß auch Freiheit neu überdacht werden. Dabei werden sich sicherlich einige marxistische Ansätze als diskussionswürdig erweisen.

III

1. Die Theologie ist immer noch nicht abstrakt genug, um soziale Veränderungen im Sinne der Kirche einzuleiten

Praktiker im Dienst der Kirchen sagen oft, die Theologie sei viel zu abstrakt, um ihnen helfen zu können. Gewiß: die Theologie hat sich durch Übernahme der dialektischen Methode und der empirischen Sozialforschung in die Lage versetzt, die Umweltdynamik und die daraus zwingend folgende kirchliche Dynamik besser als bisher zu beschreiben. Was noch völlig aussteht, ist die Vorbereitung kirchlicher Entscheidungen und Handlungen unter dem Gesichtspunkt der Steuerung mit Hilfe der Techniken der Prognose, Planung usf.[12]

So kommt es, daß die Theologie mehr oder minder zutreffende Ist-Analysen, mehr oder minder realisierbare Soll-Vorstellungen präsentiert, ohne jedoch zu klaren Alternativen für eine kirchliche Strategie zu gelangen.

Am deutlichsten wird dieses Fehlen einer Strategie, wenn man die widersprüchlichen Aussagen zum Leitmotiv des II. Vatikanums (Anpassung = Aggiornamento) betrachtet. Anpassung ist nicht nur ein Begriff gruppensoziologischer Analyse, sondern auf höherer Abstraktionsebene einer der

wichtigsten kybernetischen Begriffe überhaupt. Die Anpassung des Sozialsystems katholische Kirche an die Veränderungen ihres eigenen Systems und dessen Verhältnis zur Umwelt läßt sich gar nicht anders analysieren oder bewältigen als durch Aufnahme kybernetischer Prinzipien in das Instrumentarium der Kirche. Selbst der hier und dort schon eingebürgerte Gedanke der pastoralen Planung setzt diese Aufnahme voraus.

Die Alternative: passives Reagieren auf Umweltveränderungen wäre gleichbedeutend mit einem Abwarten weiteren Funktionsverlusts. Die Alternative der vorrangigen Bestandssicherung des gegenwärtigen Sozialsystems Kirche müßte als Passivität den Veränderungen des eigenen Systems gegenüber ebenfalls scheitern. Das Risiko der Anpassung wird sich nicht (durch Konservatismus) vermeiden, sondern nur (durch Steuerung) minimieren lassen. Diese Aufgabe der Minimierung des Risikos kommt auf die Theologie zu.

2. *Die Lotsenfunktion der Kirche in der Gesellschaft als mögliche Sollvorstellung der Ekklesiologie*

Erstens: Die Kirche wird, um ihre künftige Funktion erfüllen zu können, in ihrer Dynamik mit der Gesellschaft synchronisiert sein und in ständigem Austausch von Informationen und Leistungen mit ihr stehen müssen. Nur auf diese Weise wird sie die spezifische Effizienz des Salzes und des Sauerteigs erreichen können.

Zweitens: Sie wird ihre strukturelle Organisation funktionalisieren müssen. Dazu mag es auch notwendig werden, die Ausschließlichkeit des hierarchischen Steuerungsprinzips zu korrigieren.

Drittens: Die Kirche wird ihre Dienstfunktion kaum ausfüllen können, ohne sie zu organisieren und zu ökonomisieren – ohne sie also zur Dienst*leistungs*funktion umzuformen. Die doppelte Knappheit, unter der die Kirche steht, veranlaßt sie dazu: die Kürze der Frist, die für bestimmte soziale Veränderungen noch verbleibt, und die Knappheit an mitwirkenden, apostolischen Kräften.

Viertens: Der Dienst, den die Gesellschaft am dringendsten braucht, ist die Vorgabe von Zielen jenseits der Kollektivegoismen sozialer Teilsysteme. Der Kirche sind zwar grundsätzlich Ziele aus der Offenbarung vorgegeben, dennoch genügt die Befragung der Tradition nicht, um Ziele für die Gesellschaft von morgen zu entwickeln. Dies kann nur geschehen durch die ständige Rückkopplung weltlicher Information zum traditionellen Programm der Kirche.

Fünftens: Immer wird es Aufgabe der Kirche sein, die Nebenbedingungen der Sozialsteuerung festzulegen als Nebenbedingungen der Humanität.

Da unsere menschliche Gesellschaft dynamisch ist, kann niemand endgültig wissen, was human ist; ein statischer Begriff der Humanität kann uns nicht helfen. Immer wieder muß der Begriff der Humanität neu gesucht werden.

Nur dann jedoch wird die Kirche die weltlichen Verfahrenstechniken sozialer Steuerung jeweils humanisieren können, wenn sie selbst die Möglichkeiten dieser Steuerung wahrnimmt, d. h. wenn es ihr gelingt, Steuerung als ihren eigenen Dienstleistungsauftrag zu erkennen. Rechnet doch schon der Apostel Paulus die «kybernesis» unter die Gaben des Geistes, die sich in der Gemeinde entfalten sollen (1 Kor 12, 28).

Mir hat noch keine systematische Behandlung des Themas Sozialkybernetik vorgelegen, die über eine Diskussion des Verhältnisses Mensch-Maschine wesentlich hinausgegangen wäre. Die meisten Anregungen verdanke ich daher Menschen, nicht Büchern: Peter Brückner, Hannover; Paulus Engelhardt, Walberberg; Hans Georg Gadamer, Heidelberg; Wilhelm Korff, Bonn; Klaus Lefringhausen, Velbert; Klaus Meyer zu Uptrup, Ebingen; H. K. Schuff, Dortmund; Rudolf Warnke, Beuel bei Bonn.

[1] Das Bild des Steuermanns gehört zu den Lieblingsmetaphern Platons. Welcher seiner Dialoge Norbert Wiener angeregt hat, diese Metapher zum Begriff der Wissenschaft von der Steuerung und Regelung zu machen, ist mir nicht bekannt. Vgl. Norbert Wiener, Cybernetics (New York 1948).

[2] Den hohen Abstraktionsgrad und die breite Universalität der Kybernetik geben am besten wieder die Sammelbände Nr. VI und VII der Enzyklopädie des Atomzeitalters (Genf 1959).

[3] Zum Problem der Humantechniken ist ein erster Sammelband Heidelberger Gelehrter in Vorbereitung. Praktische Methoden der Gruppenarbeit nach «sokratischem Prinzip» entwickelten R. und H. Hauser, The Fraternal Society (London 1962).

[4] Über den Zusammenhang von Organisation und Kommunikation informiert der Literaturbericht «Kommunikation im Industriebetrieb» von Joachim Hermann und Wolfgang Zapf (Frankfurt 1965).

[5] Einen Überblick über das nachrichtentechnische Modell gibt Karl Steinbuch, Die informierte Gesellschaft (Stuttgart 1966). Wie weit dieses als Grundmodell soziologischer Kommunikationsforschung tragfähig ist, zeigt systematisch Gerhard Maletzke, Psychologie der Massenkommunikation (Hamburg 1963). Zur Wirkung sozialer Kommunikation vgl. Wilbur Schramm (Hrsg.), Grundfragen der Kommunikationsforschung, deutsche Ausgabe (München 1964).

[6] Die Schriften von Vance Packard, The Hidden Persuaders, u. a. stellen insgesamt eine polemische Kritik der manipulierten Gesellschaft dar. In reflektierter Form beschäftigt sich Hans Magnus Enzensberger mit dem Thema «Bewußtseinsindustrie» in: Einzelheiten I (Frankfurt 1962). Einen historischen Beitrag liefert Christoff Neumeister, Grundsätze der forensischen Rhetorik (München 1964).

[7] Konsumwerbung und Markenartikeltechnik beschreiben Willi Bongard, Fetische des Konsums (Hamburg 1964); Peter Brückner, Die informierende Funktion der Wirtschaftswerbung (Berlin 1967); Reinhold Bergler, Psychologie des Marken- und Firmenbildes (Göttingen 1963); Wilhelm Dreier, Funktion und Ethos der Konsumwerbung (Münster 1965).

[8] Vgl. hierzu die Analyse der Welt von Pseudorealitäten bei Daniel J. Boorstin, Das Image, deutsche Ausgabe (Hamburg 1964).

[9] Vgl. E. Noelle-Neumann, Umfragen in der Massengesellschaft (Hamburg 1963) 32ff.

[10] Zum Begriff der Rückkoppelung vgl. Stafford Beer, Cybernetics and Management (London 1959) Kapitel 4.

[11] Georg Picht, Prognose, Utopie, Planung (Stuttgart 1967).

[12] Erste Ansätze einer kirchlichen Kybernetik bei Klaus Meyer zu Uptrup, Die Bedeutung des Alten Testaments für eine Transformation der Kirche heute = Theologische Existenz heute 135 (München 1966); Jürgen Seetzen, Entwicklung zu einer allgemeinen Systemtechnik: Pastoraltheologie, 56. Jahrg., Heft 4.

Weitere Literatur:

Klemens Brockmöller, Industriekultur und Religion (Frankfurt 1964); Peter Brückner, Freiheit, Gleichheit, Sicherheit – Von den Widersprüchen des Wohlstands (Frankfurt 1966); Jean Fourastié, Die große Hoffnung des 20. Jahrhunderts, dt. (Köln [3]1954); ders., Die große Metamorphose des 20. Jahrhunderts, dt. (Düsseldorf 1964); Arnold Gehlen, Anthropologische Forschung = rde 138 (Hamburg [3]1964); ders., Die Seele im technischen Zeitalter = rde 53 (Hamburg [4]1961); Vance Packard, Die wehrlose Gesellschaft, dt. (Düsseldorf 1964); Lübbe, Karus, Angerer, Lohff, Moltmann, Modelle der Gesellschaft von morgen (Göttingen 1966); Paulus Engelhardt, Der Mensch und seine Zukunft: Festschrift für Max Müller (Freiburg 1966); Hans-Georg Gadamer, Notes on Planning for the Future: Daedalus (Spring 1966).

CHRISTOPH WAGNER

Geboren am 8. September 1919 in Berlin, Katholik. Er studierte an der Freien Universität Berlin, an den Colleges von Oberlin und Colorado (USA), an den Universitäten Heidelberg und Würzburg, ist Doktor in Philosophie und seit 1964 Betriebsberater. Er veröffentlichte: Arbeitsteilung und Kirche: Pastoralblatt 12 (Köln 1967).

Aldo Ferrer

Der Welthandel und die internationale Entwicklungshilfe

Reflexionen über die Enzyklika «Populorum progressio»[1]

1. Der technische Fortschritt und die Interdependenz der Nationen im Handel

Der Handel ist, historisch gesehen, das Hauptelement der gegenseitigen Abhängigkeit der Nationen. Seit dem Ende des zweiten Weltkrieges ist der internationale Handel und infolgedessen die Interdependenz zwischen den Nationen rasch gewachsen. Trotzdem sind die unterentwickelten Länder zum großen Teil von diesem Wachstum ausgeschlossen geblieben, und ihr Anteil am Welthandel hat merklich abgenommen. Während 1950 der Wert der Exporte der wirtschaftlich unterentwickelten Länder 32% des gesamten Welthandels betrug, war 1962 der Anteil auf 21% gesunken. Im gleichen Zeitabschnitt stiegen die Exporte der wirtschaftlich entwickelten Handelsländer von 60% auf 66% und die der Länder mit Planwirtschaft von 8% auf 13%.[2]

Die Hauptursache dieses tiefen Absinkens des relativen Anteils der Exporte der unterentwickelten Länder ist darauf zurückzuführen, daß diese Ausfuhren zu 90% in Nahrungsmitteln und Rohstoffen bestehen, und auf das langsame Anwachsen dieser Güter. In der Tat bestanden 1961 die Exporte der unterentwickelten Länder zu 90% in Primärerzeugnissen, deren Zunahme zwischen 1955 und 1961 jährlich nur 2,2% betrug. Die Gesamtexporte von Fertigprodukten hingegen, von denen die unterentwickelten Länder bloß 4% liefern, nahm auf der Welt jährlich um 8,7% zu. Man nimmt an, daß die Tendenzen der Periode 1955–1961 in weitem Maße die Bewegung des Welthandels widerspiegeln.[3]

Die Gründe, warum die Ausfuhren von Primärerzeugnissen, die aus den unterentwickelten Ländern kommen, nur langsam zunehmen, sind in der modernen Literatur über die Wirtschaftsentwicklung ausführlich analysiert worden. Die Ursachen schließen Faktoren in sich wie die geringe Zunahme der Nachfrage nach Lebensmitteln, die Ersetzung von Rohstoffen wie Wolle, Baumwolle, Kautschuk und Leder durch synthetische Produkte, die Verminderung des Anteils der für Fertigwaren benötigten Rohstoffe infolge der durch den technischen Fortschritt erzielten vermehrten Produktivität und die Ersetzung einzelner Produkte durch andere (wie die zunehmende Verwendung des Aluminiums anstelle anderer Metalle), die die Exporte gewisser Erzeugnisse aus den unterentwickelten Ländern beeinträchtigt haben.

Alle diese Faktoren sind durch den technischen Fortschritt bedingt und durch die Veränderungen in der Zusammensetzung der Nachfrage, der entsprechend die Einfuhr wächst. Sie sind aber noch verstärkt worden durch die protektionistische Politik, die die Industriestaaten befolgen, um ihre eigene Erzeugung von Nahrungsmitteln und Rohstoffen zu schützen und zu fördern. Dies hat die Nachfrage nach Importen von Primärerzeugnissen aus den unterentwickelten Ländern absinken lassen.

Andererseits wurden in der Produktivität der Urerzeugung (z. B. in der Landwirtschaft) der entwickelten Länder rasche Fortschritte erzielt, wodurch sie nicht nur einen größeren Teil ihrer Nachfrage selber zu bestreiten, sondern zudem ihre Exporte zu steigern vermochten. Auf diese Weise kommt es zur paradoxen Tatsache, daß die Expansionsrate der Exporte von Primärerzeugnissen aus den industrialisierten Ländern der Handelswirtschaft zwischen 1955 und 1961 mehr als doppelt so hoch ist (5,2%) als die Rate, die den Exporten dieser Produkte aus den unterentwickelten Ländern entspricht (2,2%). Schließt man aus deren Ausfuhren das Erdöl aus, so ist die Differenz noch größer (5,2% gegen 0,8%).[4]

Auch im Manufakturwarenhandel übersteigt die Expansionsrate der Einfuhren aus den industrialisierten Ländern die aus den unterentwickelten Ländern. Dies ist darauf zurückzuführen, daß bei den Ausfuhren der unterentwickelten Länder feine Fertigfabrikate, hauptsächlich Textilien, den Großteil ausmachen, während bei den Exporten der Industrieländer die Erzeugnisse der Maschinenindustrie und der chemischen Industrie dominieren, bei denen die höchsten Wachstumsraten zu verzeichnen sind.

Die angedeuteten Tendenzen weisen mit aller Klarheit darauf hin, daß der Welthandel sich rasch in den Ländern mit entwickelter Handelswirtschaft und Planwirtschaft konzentriert. 1961 lieferten diese 96% des Weltexports an Manufakturwaren und 64% des Weltexports an Primärerzeugnissen. Die Anteile haben seit 1955 zugenommen, und wenn es sich bei der Vergleichsperiode auch um einen nur kurzen Zeitabschnitt handelt, so ist man doch der Ansicht, daß die dabei beobachteten Tendenzen in weitem Maß den Gang des Welthandels widerspiegeln.

Es folgt daraus, daß die Komplementarität zwischen den nationalen Ökonomien mehr zwischen den auf die Primärproduktion ausgerichteten Ländern einerseits und den Industrieländern anderseits besteht. Dies war der Typus der internationalen Arbeitsteilung, die in der Weltwirtschaft seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts bis zur großen Wirtschaftskrise von 1930 bestanden hatte. Unter den heutigen Umständen hingegen «ist der Grad der ‹Komplementarität› größer zwischen den Ländern, die sehr differenzierte industrielle Strukturen haben. Die äußerste Differenzierung der Produkte und Arbeitsprozesse schafft bestimmte Handelsmöglichkeiten für die Erzeugnisse, die statistisch zum gleichen Typus gerechnet werden; diese Klasse von ‹Komplementarität› wurde als ‹intraindustrielle Spezialisierung› definiert. In den sehr differenzierten Industriestrukturen erfolgen beständig Veränderungen und Neuerungen, die den Kreis des Handels erweitern».[5]

Diese Tendenzen des Welthandels beeinträchtigen erheblich die Entwicklungsaussichten der unterentwickelten Länder und ihre Möglichkeit, an den Früchten des heutigen technischen Fortschritts zu partizipieren. Unter den bis 1930 herrschenden Umständen gestattete der Welthandel den in der Primärproduktion spezialisierten Ländern einen gewissen Anteil an den Früchten des technischen Fortschritts, der sich damals noch zum großen Teil auf die Erzeugung von Nahrungsmitteln und Rohstoffen und auf komplementäre Tätigkeiten konzentrierte. Es kam sodann zur Welthandelskrise der dreißiger Jahre und zu der vom zweiten Weltkrieg hervorgerufenen Isolierung. Als nach 1945 der Welthandel wiederum seine historische Rolle als Übermittler des technischen Fortschritts und Förderer der Interdependenz zwischen den Nationen zu spielen begann, blieben die unterentwickelten Nationen am Rande des Prozesses, und der Welthandel wurde zu einer Betätigung, die in steigendem Maß den wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern vorbehalten blieb.

Wenn es stimmt, daß das Hauptproblem dieses letzten Drittels des zwanzigsten Jahrhunderts die Überwindung der unerträglichen Lage ist, mit der sich zwei Drittel der Menschheit herumschlagen, so wird die Analyse des Handels der wirtschaftlich zurückgebliebenen Länder im umfassenderen Kontext der internationalen Zusammenarbeit vorzunehmen sein, damit die Unterentwicklung überwunden wird und die ganze Menschheit ohne Ausnahme in vollerem Maß an den Früchten des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts partizipieren kann, der in den fortgeschrittenen Ländern zu hohen Stufen des Wohlstands und der schöpferischen Fähigkeit in allen Bereichen des persönlichen Lebens und der sozialen Tätigkeit geführt hat.

Vor kurzem hat die Enzyklika «Populorum progressio» unter anderen Aspekten die Bedeutung der internationalen Zusammenarbeit zur Überwindung der Unterentwicklung analysiert. Sie bietet meiner Ansicht nach einen ausgezeichneten Bezugsrahmen, um die Probleme des Außenhandels der Entwicklungsländer im weiteren Zusammenhang der Beziehungen zwischen den entwickelten und den unterentwickelten Ländern zu behandeln. Ich nehme mir deshalb vor, die mit der internationalen

Zusammenarbeit für die Entwicklung zusammenhängenden Aspekte des Rundschreibens zu untersuchen und dabei auch die Probleme des Außenhandels der unterentwickelten Länder mitzubehandeln.

2. Die Enzyklika und das Problem der Unterentwicklung[6]

An erster Stelle ist von der Bedeutung zu sprechen, die die Enzyklika der Hebung der wirtschaftlichen und sozialen Lage der unterentwickelten Welt beimißt. Sie sagt hierüber: «Heute ist – darüber müssen sich alle klar sein – die soziale Frage weltweit geworden» (3). Und sie fügt hinzu: «Entwicklung ist der neue Name für Friede», denn «die zu großen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Unterschiede unter den Völkern rufen Spannungen und Zwietracht hervor und bringen den Frieden in Gefahr» (76). «Jeder sei davon überzeugt: Es geht um das Leben der armen Völker, es geht um den inneren Frieden in den Entwicklungsländern, es geht um den Frieden der Welt» (55).

Die Botschaft Pauls VI. reflektiert die unerträgliche Lage, mit der sich zwei Drittel des Menschengeschlechtes herumzuschlagen haben, und die ernsten Gefahren, die diese Situation für den Weltfrieden heraufbeschwört. Verschiedene Beobachter der internationalen Szene haben ebenfalls die Gefährdung des Friedens innerhalb der Staaten und die der zwischenstaatlichen Ordnung mit den Spannungen in Zusammenhang gebracht, die sich aus der Unterentwicklung ergeben. Die Dringlichkeit der Papstbotschaft erhält ihr volles Gewicht, wenn man in Rechnung stellt, daß die im Streite liegenden Nationen zum erstenmal in der Geschichte ihre Konflikte nicht dadurch lösen können, daß sie zum letzten Mittel der bewaffneten Auseinandersetzung greifen. Die Zerstörungsgewalt der Atomwaffen stellt nicht nur sogar das Überleben des Menschengeschlechtes in Frage, sondern verhütet auch, daß die Großmächte zum Krieg Zuflucht nehmen, um die Konflikte zwischen ihnen zu lösen. Gleichzeitig aber – und ebenfalls zum erstenmal in der Geschichte – ist es möglich, den Hunger, die Unwissenheit und die andern Geißeln, die die Lage der Menschheit beeinträchtigen, endgültig und in relativ kurzer Frist zum Verschwinden zu bringen. Die Produktionskapazität, die mit dem von der heutigen Wissenschaft und Technik erreichten Niveau und mit den auf Weltebene zur Verfügung stehenden Mitteln gegeben ist, würde es erlauben, eine gewaltige Anstrengung zu wirtschaftlichem Aufschwung in die Wege zu leiten, die die Erzeugung von Nahrungsmitteln und Industriegütern sowie die Leistung der Gesundheits- und Erziehungsinstitutionen rasch erhöhen würde. Wir werden weiter unten diese Möglichkeiten abzuschätzen suchen.

Die Enzyklika schlägt ein Bündel von Maßnahmen vor, die die unterentwickelten Länder und die ganze internationale Gemeinschaft sich gleichzeitig zu eigen machen sollten. «Die Völker selbst tragen an erster Stelle die Verantwortung für ihren eigenen Fortschritt. Aber sie werden das Ziel nicht in der Isolierung erreichen. Regionale Übereinkünfte unter den schwachen Völkern zu gegenseitiger Unterstützung, umfassendere Hilfeleistungsabmachungen, umfassendere Verträge zwischen den Partnern für gemeinsame Programme sind die Stufen auf dem Weg zur Entwicklung, der zum Frieden führt» (77).

Für den Fachmann für Fragen, die mit der internationalen Zusammenarbeit für die Entwicklung zusammenhängen, sind die Vorschläge des Rundschreibens von einzigartiger Bedeutung. Sie erreichen einen hohen Grad praktischer Anwendbarkeit und geben die von der modernen Theorie der Wirtschaftsentwicklung gewonnenen Erkenntnisse und die seit dem Ende des letzten Weltkrieges auf diesem Gebiet gesammelten Erfahrungen wieder. Die Vorschläge enthalten zwei Hauptaspekte: einerseits ein Programm zu konkreten Maßnahmen, anderseits die Grundsätze, die bei der Durchführung dieser Maßnahmen einzuhalten sind.

3. Das Programm zu internationaler Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe

Beginnen wir mit den konkreten Maßnahmen. Sie erstrecken sich auf folgende Punkte: die Bildung eines großen «Weltfonds» für die Finanzierung der Entwicklung; die Bedingungen für die Darlehen zur Entwicklung; die wirtschaftliche Integration zwischen verschiedenen Ländern des gleichen Gebietes und die Maßnahmen, die sich auf den internationalen Handel beziehen. Wir befassen uns kurz mit jedem dieser Vorschläge.

a. Bildung eines großen Weltfonds. Die Enzyklika schlägt vor, ein solcher Fonds solle «durch einen Teil der für militärische Zwecke ausgegebenen Gelder aufgebracht werden». Und sie fügt hinzu: «Was für den unmittelbaren Kampf gegen das Elend gilt, das gilt auch für die Entwicklungshilfe. Nur eine weltweite Zusammenarbeit, für die ein ge-

meinsamer Fonds Mittel und Symbol wäre, würde es ermöglichen, unfruchtbare Rivalitäten zu überwinden und ein fruchtbares und friedliches Gespräch unter den Völkern in Gang zu bringen» (51).

Es ist keine Übertreibung, wenn man behauptet, daß dieser Vorschlag den Pfeiler bildet, auf den sich das in der Enzyklika vorgelegte Programm internationaler Zusammenarbeit stützt. Suchen wir die Frage zu ermessen. Einem Bericht der Vereinten Nationen war zu entnehmen, daß sich die Rüstungs- und Verteidigungsausgaben auf der gesamten Welt 1961 auf 120 Milliarden Dollars beliefen. Diese Summe entspricht dem Wert der Exporte, die auf Weltebene im gleichen Jahr gemacht wurden, und auch der Hälfte der Kapitalanhäufung in der gesamten Weltwirtschaft. Trotzdem die im zitierten Bericht angestellten Berechnungen sich nicht verwirklicht haben, so ist bei der Zuspitzung der internationalen Spannungen doch anzunehmen, daß die Verteidigungsausgaben zugenommen und ihre relative Bedeutung in der Verwendung des Weltkapitals im wesentlichen beibehalten haben.

Im Gegensatz zu der Summe, die auf der Welt und zwar fast ausschließlich in den industrialisierten Ländern und vor allem in den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion für Rüstung und Verteidigung ausgegeben wurde, betrug der Nettozufluß an offiziellen Geldmitteln aus den industrialisierten Ländern (die Länder Osteuropas inbegriffen) in die Entwicklungsländer und multilateralen Kreditinstitutionen 1961 ungefähr 6000 Millionen Dollars[7], d.h. etwas mehr als 5% der Rüstungsausgaben der Welt. Während diese letzteren sich steigerten, hielt sich der öffentliche internationale Aufwand für die Entwicklung auf der gleichen Zahlenhöhe.

Um die relative Bedeutung der Ausgaben für die Verteidigung und derer für die Entwicklung zu ermessen, kann man die für diese Zwecke bestimmten Summen mit dem Bruttonationaleinkommen der industrialisierten Länder vergleichen, unter Ausschluß der osteuropäischen Staaten, für die keine Angaben vorliegen. Aus diesen Vergleichen ergibt sich, daß die Rüstungs- und Verteidigungsausgaben in den Vereinigten Staaten, Westeuropa, Kanada und Japan ungefähr 8% des Bruttonationaleinkommens dieser Länder betragen. Die offiziellen Geldmittel hingegen, die sie für die Zusammenarbeit zur Entwicklung der weniger fortgeschrittenen Länder aufwenden, betragen weniger als 1% des Bruttonationalproduktes.[8] Vom Standpunkt der Entwicklungsländer aus beträgt die Unterstützung, die sie von außen erhalten, ungefähr 3 Dollars im Jahr pro Einwohner und weniger als 2% ihres Bruttonationaleinkommens. Das ist ein zweifellos sehr geringer Beitrag, der ihre Wachstumsrate nicht erheblich zu beschleunigen vermag.

Es rechtfertigt sich somit die Bemerkung, die in einem neueren Bericht der Weltbank gemacht wird: «Die Maßnahmen zur Förderung des wirtschaftlichen Wachstums der weniger entwickelten Länder nehmen unter den öffentlich genannten Zielen sozusagen aller Industrieländer einen wichtigen Platz ein... Trotzdem besteht in vielen Fällen ein beträchtlicher Unterschied zwischen der proklamierten Politik und der praktischen Verwirklichung.»[9]

Es ist interessant, zu berechnen, was eintreten würde, wenn man den Vorschlag Pauls VI. in bezug auf die Errichtung eines großen Weltfonds, der durch Einsparungen an der Rüstung gespiesen würde, in die Tat umsetzte. Falls die internationale Gemeinschaft für die Mitarbeit am Fortschritt der unterentwickelten Welt während eines Jahrzehnts jährlich 120 Milliarden Dollars aufbringen würde, also einen Betrag, der dem entspräche, der 1961 für Verteidigung und Rüstung ausgegeben wurde, so würden ganz bemerkenswerte Ergebnisse erzielt. Auf Grund gewisser grundlegender Wirtschaftsberichte[10] ergibt sich, daß die Bevölkerung der unterentwickelten Welt von heute 2400 Millionen Menschen bis 1977 auf 3070 Millionen anwachsen wird und daß mit einer internationalen Hilfe im genannten Betrag das mittlere Lebensniveau dieser Bevölkerung von 150 Dollars im Jahre 1967 auf 450 Dollars im Jahre 1977 ansteigen würde. Dies wäre eine mittlere Vermehrung des Einkommens pro Kopf der Bevölkerung von mehr als 10% jährlich. Auf dieser Basis wären, eine vernünftige gleichmäßige Verteilung des Einkommens vorausgesetzt, der Hunger und die andern Hauptübel, die die Unterentwicklung begleiten, in schönem Maße aus der Welt geschafft. Wenn die internationale Hilfe in gleichem Maße weiterdauern würde, so könnte man sich bis zum Ende des Jahrhunderts in allen Ländern des Planeten einer allgemeinen Prosperität erfreuen. Die heutige unterentwickelte Welt würde dann in die Lage versetzt sein, selbständig zu wachsen, und die Finanzen, die die entwickelten Länder während des ganzen letzten Drittels des zwanzigsten Jahrhunderts zu diesem Unternehmen beigesteuert hätten, würden ungefähr 3% des Bruttoproduktes darstellen,

das während der gesamten Periode erzielt wurde, sofern man in Rechnung stellt, daß beim zu erwartenden Wachstum ihrer Wirtschaften der Betrag der Hilfe auf der gleichen Höhe gehalten würde.

Es handelt sich zweifellos um ausschließlich theoretische Berechnungen. Ob sie in die Praxis umgesetzt werden können, hängt von der internationalen politischen Lage ab, die offensichtlich einer vernünftigen und realistischen Behandlung der heutigen Probleme immer ferner steht. Trotzdem können sie dazu dienen, uns ermessen zu lassen, welche Bedeutung dem Vorschlag Pauls VI. bezüglich der Errichtung eines großen Weltfonds aus den durch Abrüstung eingesparten Mitteln zukommt. Auch beleuchten sie die effektive Möglichkeit, die Unterentwicklung, die die große Mehrheit des Menschengeschlechtes bedrängt, rasch zu überwinden. Solange man nicht den Weg der Abrüstung einschlägt, wird die internationale Zusammenarbeit für die Entwicklung selbstverständlich auf ihrem bescheidenen heutigen Stande dahinsiechen, da es nicht möglich erscheint, gleichzeitig eine gewaltige Anstrengung für die Entwicklung und für die Kriegsrüstung auf sich zu nehmen. Als Beispiel genügt der heutige Stand der Zahlungsbilanz der Vereinigten Staaten, die zu einem schönen Teil von ihren Militärausgaben im Ausland beeinträchtigt wird, und die Tatsache, daß dieser Faktor dazu zwingt, die Mittel zugunsten der Zusammenarbeit zur Entwicklung der weniger fortgeschrittenen Länder einzuschränken. Es handelt sich auf politischer Ebene um einen dieser typischen «Teufelskreise», die die Wirtschaftswissenschaftler auf der Ebene der wirtschaftlichen Entwicklung zu konstatieren pflegen: Die Rüstungs- und Verteidigungsausgaben sterilisieren eine bedeutende Menge von Finanzen und reduzieren die Entwicklungshilfe aufs äußerste, und weil dadurch eine massive Anstrengung zum Wirtschaftswachstum auf Weltebene verhindert wird, bleibt die Unterentwicklung bestehen, aus der sich die gebieterischen politisch-militärischen Spannungen ergeben, die das Rüstungswettrennen hervorrufen.

Die Fortschritte, die seit dem Ende des letzten Weltkriegs in der praktischen Anwendung der internationalen Entwicklungshilfe erreicht wurden, und die Schaffung geeigneter Mechanismen zur internationalen Zusammenarbeit wie die Weltbank, die amerikanische Bank für Entwicklung (BID), das interamerikanische Komitee für die Allianz für den Fortschritt (CIAP), das Hilfskomitee für die Entwicklung (DAC), die Organisation für die wirtschaftliche Zusammenarbeit und die Entwicklung (OECD), die verschiedenen Büros der Vereinten Nationen und anderer Organisationen berechtigen zur Hoffnung, daß geeignete Kanäle geschaffen werden, um ein vielfaches Volumen internationaler Hilfeleistungen für die Entwicklung wirtschaftlich zurückgebliebener Länder zu vermitteln. Das Problem ist jedoch heute nicht das der Instrumente, sondern das des Umfangs internationaler Entwicklungshilfe, dessen jetzige Grenzen soeben aufgezeigt wurden.

b. Bedingungen der Entwicklungsdarlehen. Wie die Enzyklika erklärt, ist es notwendig, « Beiträge festzusetzen, nicht nur nach der Großzügigkeit und dem Vermögen der einen, sondern auch nach den wirklichen Bedürfnissen und Verwendungsmöglichkeiten der anderen. Die Entwicklungsländer liefen dann nicht mehr Gefahr, von Schulden erdrückt zu werden, deren Abzahlung weitgehend ihren Gewinn verschlingt. Zinsen und Laufzeit der Anleihen könnten so geregelt werden, daß sie für beide Seiten erträglich sind: man könnte einen Ausgleich schaffen zwischen verlorenen Krediten, den zinslosen und niedrig verzinsten Darlehen und der Laufzeit der Amortisation» (54).

Der Vorschlag wird durch die Sachlage völlig gerechtfertigt. Das Total der äußeren Schuld von 97 Entwicklungsländern belief sich 1955 auf 10000 Millionen Dollars und 1965 auf 36400 Millionen. Die äußere Verschuldung ist somit in diesem Jahrzehnt jährlich um 14% gestiegen. Infolgedessen waren die Entwicklungsländer verpflichtet, einen immer größeren Teil ihrer Einkünfte aus Exporten zur Zahlung der aus ihrer äußeren Schuld sich ergebenden Verpflichtungen aufzuwenden. Der Anteil belief sich 1965 auf 9%. Dieser Durchschnitt tarnt die Situation zahlreicher Entwicklungsländer, die infolge des exzessiven Anwachsens ihrer äußeren Verschuldung ihren Zahlungsverpflichtungen nicht mehr nachkamen und in ernstliche innere wirtschaftliche Spannungen hineingerieten.[11]

Die Situation Lateinamerikas ist ebenso schlimm oder noch schlimmer als die der Gesamtheit der unterentwickelten Welt. Die äußere Schuld unserer Länder belief sich 1955 auf 4300 Millionen Dollars und 1965 auf 11600 Millionen. Während 1955 Lateinamerika 5% seiner Exporteinnahmen zur Zahlung der aus seiner äußeren Schuld erwachsenen Verpflichtungen aufwandte, war 1965 das Verhältnis auf 15% angestiegen.

Die Hauptursache dieser Sachlage ist die Struktur des Außenhandels der Entwicklungsländer oder der von den großen Industriezentren entfernten

Länder. Es ist so, wie die Enzyklika sagt: «Die hochindustrialisierten Nationen exportieren vor allem Fertigprodukte, während die unterentwickelten Wirtschaften nur Agrarprodukte und Rohstoffe verkaufen können» (57). Bekanntlich wachsen die Weltexporte von Lebensmitteln und Rohstoffen viel langsamer als die Weltexporte von Fertigfabrikaten. Zwischen 1930 und 1960 wuchsen die ersteren (unter Ausschluß des Erdöls) um 15% und die letzteren um 105%. Diese Tendenzen gehen auf verschiedene Ursachen zurück. Die erste und wichtigste ist die, daß die Zusammensetzung der Nachfrage sich in dem Maße ändert, als die Lebensniveaus der Bevölkerung und die Wirtschaftskraft der Nationen steigen. Zum Beispiel verbraucht man relativ weniger Getreide und verlangt man um so mehr nach Autos, chemischen Produkten, mechanischen Apparaten und Ausrüstungen. Infolgedessen wachsen die Produktion und der Handel von Industrieprodukten auf der Welt viel rascher als Erzeugung und Handel von Nahrungsmitteln und Rohstoffen. Der technische Fortschritt hat auch dazu beigetragen, den Verbrauch an Primärerzeugnissen relativ zu vermindern und diese durch synthetische Produkte zu ersetzen sowie eine größere Produktivität in der Versorgung mit Rohstoffen zu ermöglichen. Alle diese Tendenzen, die dem Entwicklungsprozeß selbst innewohnen, wurden verstärkt durch die protektionistische Politik, die die Industrieländer betreiben, um ihre eigene Produktion von Getreide, Fleisch und andern Nahrungsmitteln und Rohstoffen zu fördern. In den Vereinigten Staaten zum Beispiel wuchsen die Importe der wichtigsten Primärerzeugnisse (Kaffee, nicht eisenhaltige Mineralien, Textilfasern usw.) zwischen 1930 und dem Ende der fünfziger Jahre um 17%, während der eigene Verbrauch derselben Güter um 35% zunahm. Die Eigenproduktion vermag somit die Nachfrage in immer größerem Maß zu decken.[12]

So begreift man, daß die peripheren Länder, die auf die Primärproduktion spezialisiert sind, einen langsameren Wachstumsrhythmus ihrer Exporte zu verzeichnen haben. Anderseits wachsen ihre Importe rasch, da sich diese aus Industriegütern zusammensetzen, die sie für ihre Entwicklung und zur Aufrechterhaltung ihres Lebensniveaus unbedingt benötigen. Die Folge dieser gegenläufigen Tendenzen zwischen ihren Exporten und Importen ist die wachsende äußere Verschuldung, in die man gerät, wenn die eigenen Vorräte an Devisen nicht zur Deckung der hauptsächlichen Importe ausreichen. Die äußere Verschuldung belastet die Handelsbilanz der Entwicklungsländer in immer stärkerem Maße, weil die internationalen Anleihen teurer und kurzfristiger geworden sind. Dazu spielte der Umstand mit, daß der Anteil der zu nicht kommerziellen Bedingungen erhaltenen Geldmittel zurückgeht und die kurz- und mittelfristigen Darlehen, die gebraucht werden, um die Exporte von Fertigfabrikaten aus den Industrieländern zu fördern, immer mehr ins Gewicht fallen. In bezug auf diesen letzten Punkt verdient bemerkt zu werden, daß in Lateinamerika für 47% der gesamten äußeren Schuld der Verfallstermin weniger als fünf Jahre beträgt.

Man wird auf diese Fragen stoßen, wenn wir weiter unten auf die Vorschläge der Enzyklika in bezug auf die Handelspolitik eingehen.

c. Wirtschaftliche Integration. Das Rundschreiben spricht die Hoffnung aus, «daß die Entwicklungsländer ihre Nachbarschaft dazu nutzen werden, um nun auf einer breiteren Basis gemeinsame Entwicklungszonen zu schaffen mit gemeinsam erarbeiteten Programmen, koordinierten Investitionen, mit verteilter Produktion und organisiertem Austausch» (64). Dieser Vorschlag trifft sich mit den Schlußfolgerungen, zu denen die moderne Analyse der Entwicklungsprobleme gelangt, wonach die Bildung gemeinsamer Märkte von Entwicklungsländern einen positiven Beitrag leistet zu einem rationelleren Einsatz der verfügbaren Mittel und zur Beschleunigung der Entwicklungsrate. Die Koordinierung ihres Vorgehens in bezug auf die übrige Welt stärkt gleichzeitig ihre Verhandlungsposition. Die wirtschaftliche Integration erhält ein einzigartiges Gewicht als Instrument zur Förderung der industriellen Entwicklung insbesondere jener Basisindustrien, die nur auf breiter Grundlage wirkungsvoll tätig sein können.

Lateinamerika ist dasjenige Entwicklungsgebiet, in dem die wirtschaftliche Integration, auch wenn sie noch bescheiden bleibt, zu größerer Bedeutung gelangt ist. Es ist interessant zu beobachten, daß die Vorschläge der Enzyklika sich nicht nur auf die kommerziellen Aspekte der Integration («organisierter Austausch») beschränken, sondern auch andere wichtige Aspekte berücksichtigen, wie z. B. die Koordinierung von Umstellungen. Alle diese Punkte werden in Lateinamerika intensiv erörtert, insbesondere im Zusammenhang zwischen den nationalen Bestrebungen jedes einzelnen Landes und der Gesamtentwicklung der Region.[13] Die Klärung dieser Punkte ist von entscheidender Wichtigkeit zur Erhellung des Weges, der innerhalb der gesamten lateinamerikanischen Wirtschaft zur Stär-

kung der nationalen Entwicklung jedes Landes führt. Die Vorschläge des Rundschreibens tragen sodann dazu bei, diese Aufgabe der Klärung zu aktivieren und dazu anzuspornen, Maßnahmen zu ergreifen, die die Entwicklung und die Integration fördern.

d. Handelspolitik. Wie die Enzyklika schreibt, sind «im Austausch zwischen entwickelten und unterentwickelten Wirtschaften die Bedingungen zu verschieden und die tatsächlichen Freiheiten zu ungleich». Um diesen Übelstand zu beheben, schlägt sie vor, internationale Abkommen von genügend weitem Umfang abzuschließen: diese «könnten allgemeine Normen zur Regulierung gewisser Preise festsetzen, gewisse Produktionen sichern und gewisse sich im Aufbau befindliche Industrien stützen» (61).

Auf diesem Gebiet regt die Enzyklika an, Abkommen in bezug auf Grundprodukte zu treffen oder zu erweitern und die Handelspolitik der Industrieländer in bezug auf die Einfuhr von Nahrungsmitteln und Rohstoffen zu liberalisieren und den Exporten von Manufakturwaren aus den Entwicklungsländern Präferenzen einzuräumen.

«Die armen Völker bleiben immer arm, die reichen werden immer reicher.» Wie die Enzyklika sagt, ist dies dem Umstand zuzuschreiben, daß «die hochindustrialisierten Nationen vor allem Fertigprodukte exportieren, während die unterentwickelten Wirtschaften nur Agrarprodukte und Rohstoffe verkaufen können» (57). Wir müssen uns fragen, ob der Nachteil dieser besonderen Lage der wenig entwickelten Wirtschaften innerhalb der internationalen Arbeitsteilung einfach auf die restriktive Handelspolitik der Industrieländer oder auf tiefere Ursachen zurückgeht. Selbstverständlich erschwert diese Politik das Problem, jedoch die Grundursache dafür, daß die einen Völker «immer reicher werden», während die anderen «immer arm bleiben» liegt darin, daß die unterentwickelten Völker auf die Produktion von Nahrungsmitteln und Rohstoffen festgelegt sind. Es wurde im Vorhergehenden darauf hingewiesen, daß die technischen Fortschritte und die Wandlungen in der Zusammensetzung der Nachfrage zur Folge haben, daß die Produktion von Nahrungsmitteln und Rohstoffen viel weniger rasch wächst als die Industrieproduktion. Wer sich auf Primärerzeugnisse spezialisiert und die Sekundärproduktion vernachlässigt, wird zwangsläufig arm bleiben, während die Länder, in denen die Industrie die dynamische Rolle spielt, die ihr in der gesamten modernen Wirtschaft zukommt, immer schneller zu Wachstum und Wohlstand gelangen. Die möglichen Ausnahmen von diesem Prinzip stellen seine Gültigkeit für die Gesamtheit der Entwicklungsländer nicht in Frage. Es würde auch nicht genügen, eine gewisse industrielle Entwicklung in den kleineren Zweigen handwerklicher Produktion zu erreichen. Der Impuls der modernen industriellen Entwicklung beruht im Grunde auf der sogenannten Schwerindustrie (mechanische Industrie, Großchemie, Papier und Zellulose usw.). Nach Schätzungen der Vereinten Nationen wuchs zwischen 1948 und 1961 die Weltproduktion der Schwerindustrie um 225% und die der Leichtindustrie (Lebensmittel und Getränke, Textilien, Schuhwaren usw.) um 168%.[14] Die Zusammensetzung des Welthandels an Manufakturwaren zeigt ähnliche Tendenzen. Nach Informationen, die eine längere Periode umfassen (1899 bis 1959), stellten die Exporte der Hauptzweige der Schwerindustrie (Metall-, Maschinenindustrie, chemische Industrie) 1899 39% des gesamten Welthandels an Fertigfabrikaten dar; 1929 waren es 50% und 1959 71%.[15]

Sodann ist zu bemerken, daß die Inkorporierung der Schwerindustrie die unerläßliche Voraussetzung dafür ist, daß man hohe Wachstumsraten erzielt und an den dynamischeren Sparten des Welthandels partizipieren kann. Und da der technische und wissenschaftliche Fortschritt stark mit der industriellen Basis eines Landes und mit der Bedeutung zusammenhängt, die die Industrien von größerer Kapitalkraft und Technisierung in ihr spielen, ist es verständlich, daß es von der Expansion der Schwerindustrie abhängt, ob man die Fortschritte des modernen Wissens herbeizuführen und zu assimilieren vermag.

Es ist kaum daran zu zweifeln, daß eine liberalere Politik der Industrieländer in bezug auf ihre Nahrungsmittel- und Rohstoffimporte aus den Entwicklungsländern bedeutend dazu beitragen würde, deren wirtschaftliches Wachstum zu erleichtern. In der Praxis wird es sich zwar als schwierig erweisen, Fortschritte in dieser Richtung zu erzielen. Wie das Ergebnis der jüngst in Genf abgehaltenen Verhandlungen der «Kennedy-Runde» innerhalb des GATT zeigt, liegen von 44000 Millionen Dollars, um die die Weltexporte begünstigt werden, nur 1000 Millionen im Interesse der peripheren Länder. Wie aufgezeigt worden ist, spielt sich der Welthandel immer mehr unter den reichen Ländern, das heißt in den hochindustrialisierten Ländern ab.

Auch wenn die von seiten der Industrieländer vorgeschlagene Liberalisierung zur Wirklichkeit

würde, so änderten sich auf jeden Fall die tiefen Tendenzen der modernen Wirtschaftsentwicklung, die auf eine relative Abnahme der Primärproduktion hinausläuft, nicht. Infolgedessen hängt die Überwindung des stets größeren Abstands zwischen den armen und den reichen Ländern im Grunde davon ab, ob die Produktionsstruktur der armen Länder verändert wird und ob die industrielle Tätigkeit und vor allem die Basisindustrien rasch ausgeweitet werden. Wohlverstanden: es geht nicht darum, die entscheidende Bedeutung zu verkennen, die der Ausweitung der Nahrungsmittel- und Rohstoffproduktion für die Entwicklungsländer zukommt, sondern darum, das innere Angebot dieser Länder wie ihre Exporte zu steigern. Im Gegenteil, es ließe sich kein kräftiger industrieller und allgemeiner wirtschaftlicher Aufschwung in den peripheren Ländern denken ohne eine substantielle Verbesserung des Ernährungsniveaus und der Versorgung mit agrarischen und mineralischen Rohstoffen. Dies erheischt zwangsläufig eine rasche Steigerung der Primärproduktion und der industriellen Produktion zugleich. Es geht darum, die geschichtlich erwiesene Tatsache anzuerkennen, daß die Überwindung des wirtschaftlichen Rückstands, in dem sich zwei Drittel der Menschheit befinden, sich mit der traditionellen internationalen Arbeitsteilung zwischen Industrieländern und Ländern mit Primärproduktion nicht vereinbaren läßt. Nur vermittels einer raschen Änderung der Produktionsstruktur und der wirtschaftlichen Expansion der peripheren Länder lassen sich der Welthandel und die Weltfinanzen umstrukturieren, so daß diese Länder als gleichberechtigte Partner an einer Welt partizipieren können, die durch den schwindelerregenden Fortschritt der Wissenschaft und Technik immer interdependenter wird.

Die Vorschläge der Enzyklika in bezug auf den Handel sind meiner Ansicht nach im weiteren Zusammenhang ihres ganzen Programms zur Behebung der Unterentwicklung zu interpretieren. Und dieses Programm stützt sich auf das grundlegend Wichtige: auf die Anstrengungen, die jedes Land zu unternehmen hat, um seine Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen von Grund auf zu ändern und zu modernisieren, und auf die Mitarbeit der entwickelten Länder an dieser Aufgabe, indem sie ihre finanzielle und technische Beihilfe intensivieren. Wie wir sahen, bilden die «Errichtung eines großen Weltfonds, der durch einen Teil der für militärische Zwecke ausgegebenen Gelder aufgebracht werden sollte» (51), und die Angleichung der Darlehen und Beiträge an die Lage der «armen» Länder die Hauptpfeiler des Programms zu internationaler Entwicklungshilfe.

4. Die Grundsätze des Programms zu internationaler Zusammenarbeit

Gemäß der Enzyklika konzentrieren sich die Grundsätze, von denen die internationale Zusammenarbeit zur Entwicklungshilfe beseelt sein muß, in zwei Hauptpunkten: die Notwendigkeit der eigenen Anstrengung und die Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes der Völker.

a. Die eigene Anstrengung. Hierüber sagt die Enzyklika: «Garantien für eine geplante und wirksame Verwendung könnten gegenüber den Geldgebern übernommen werden, damit das Kapital in Übereinstimmung mit den beschlossenen Plänen und mit einem vernünftigen Maß an Wirksamkeit angelegt wird. Denn es kann sich nicht darum handeln, Bequemlichkeit und Ausbeutung zu unterstützen» (54). Und an einer andern Stelle führt sie das Wort des hl. Paulus an: «Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen» (18). Das Rundschreiben verkennt zwar nicht, daß die Entwürdigung des Menschen durch die Unterentwicklung einen solchen Tiefpunkt erreicht haben kann, daß die von dieser Situation betroffenen Menschen keine Möglichkeit haben, sich selbst daraus zu befreien. Es gibt Gegenden, «in denen die tägliche Existenzsorge das gesamte Dasein der Familien in Beschlag nimmt, so daß es unmöglich ist, eine Aufgabe zur Vorbereitung einer besseren Zukunft in Angriff zu nehmen. Aber gerade diesen Männern und Frauen muß man helfen; sie muß man überzeugen, daß sie selbst ihr Vorankommen in die Hand nehmen und schrittweise die Mittel dazu erwerben müssen» (55).

Die Enzyklika stellt sodann die deutliche Forderung auf, daß es der eigenen Anstrengung zur Entwicklung bedarf, wobei sie jedoch nicht die allzu einfache Erklärung übernimmt, wonach der Rückstand auf die eigene Trägheit zurückgeht. Auf der anderen Seite ist es klar und an Stellen der Enzyklika, die in diesem Aufsatz nicht eigens behandelt werden, angetönt, daß die Mahnung, sich selbst anzustrengen, hauptsächlich an jene Gruppen gerichtet ist, die durch ihren politischen Einfluß und ihre Verflochtenheit mit den in die Unterentwicklung eingewurzelten Strukturen und Interessen jedes Bemühen um einen durchgreifenden Wandel lähmen. In diesen Fällen lassen sich auch die von außen erhältlichen Hilfsmittel nicht wirksam einsetzen, so daß das Programm internationaler Zu-

sammenarbeit zur Entwicklung um seine Durchschlagskraft gebracht wird.

b. Anerkennung der Selbstbestimmung. Die Enzyklika sagt: «Die Empfänger könnten verlangen, daß man sich nicht in ihre Politik einmischt und ihre Sozialstruktur nicht in Unordnung bringt. Sie sind souverän, und es ist ihre Sache, die eigenen Angelegenheiten selbst zu regeln, ihre Politik selbst zu bestimmen, sich frei einer Gemeinschaft ihrer Wahl anzuschließen. Es geht also darum, eine freie Zusammenarbeit zustande zu bringen, eine wirksame Partnerschaft auf der Basis einer Gleichberechtigung, um eine menschlichere Welt zu bauen» (54). Und weiter unten fügt sie hinzu: «Wir müssen erreichen, daß eine immer wirksamer werdende weltweite Solidarität es allen Völkern erlaubt, ihr Geschick selbst in die Hand zu nehmen» (65). Und sie wünscht, daß der Tag komme, «an dem die internationalen Beziehungen von gegenseitiger Achtung und Freundschaft geprägt sind, von gegenseitiger Zusammenarbeit, vom gemeinsamen Aufstieg, für den sich jeder verantwortlich fühlt» (65).

Den angeführten Stellen ist zu entnehmen, daß nach Ansicht der Enzyklika die äußere Hilfe keinem Land die Freiheit nehmen darf, seine Gesellschaftsform zu wählen[16] sowie seine Entwicklungsstrategie zu planen und sie ohne äußere Einmischung in die Tat umzusetzen. Beide Aspekte des Selbstbestimmungsprinzips sind von großer Wichtigkeit für die innere Stabilität jedes Landes und für den Frieden auf internationaler Ebene. Wenn die industrialisierten Länder, die die Hilfe gewähren, sich anmaßen würden, Bedingungen hinsichtlich der institutionellen und politischen Organisation der mit der Hilfe bedachten Länder zu stellen, käme es in diesen zu ernsthaften Spannungen und Widerständen und zu einer Reaktion anderer Großmächte, die andere ideologische und politische Grundsätze vertreten. Unter solchen Umständen würde die internationale Zusammenarbeit nicht nur die innere Stabilität der Entwicklungsländer und den Frieden nicht stärken, sondern neue Ursachen von Unstabilität und Konflikten jeder Art schaffen. Das gleiche würde geschehen, wenn die die Hilfe gewährenden Länder und Organismen sich anmaßten, über die Prioritäten zu entscheiden, denen gemäß die gewährten Hilfen zu verwenden wären. Im Gegenteil müssen solche Prioritäten sich aus den nationalen Aspirationen jedes Landes ergeben, sowohl was den Typus der gewünschten Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur als auch was die Stellung betrifft, die es in der internationalen Ordnung erstrebt. Die Ergebnisse werden an den Tag bringen, ob der gewählte Weg die volle Entwicklung des betreffenden Landes am wirksamsten ermöglicht oder nicht. Damit bestreite ich selbstverständlich nicht das Prinzip der eigenen Anstrengung, auf das im vorhergehenden Abschnitt hingewiesen wurde, und das der wirksamen Verwendung der erhaltenen Mittel bei jedem Projekt oder Programm, das mit Hilfe von außen finanziert und entwickelt wurde.

Um die Gefahr zu vermeiden, daß die von einem Land einem andern Staat bilateral gewährte Hilfe die Selbstbestimmung des Landes, dem die Unterstützung zukommt, antastet, schlägt die Enzyklika vor, die internationale Entwicklungshilfe multilateral zu gestalten. «Eingebettet in Programme weltweiter Zusammenarbeit, wären sie (die Hilfsverträge) über jeden Verdacht erhaben. Das Mißtrauen der Empfänger würde dadurch abgebaut. Sie bräuchten sich weniger vor manchen Äußerungen eines sogenannten Neokolonialismus zu fürchten, der unter dem Schein finanzieller und technischer Hilfe politischen Druck und wirtschaftliches Übergewicht ausübt, um eine Vormachtstellung zu verteidigen oder zu erobern» (52). Es bleibt nur hinzuzufügen, daß die Länder, denen die Hilfe zukommt, an der Administration dieses «Programms weltweiter Zusammenarbeit» mit gleichem Recht beteiligt sein sollten wie die Länder, die diese Hilfe gewähren. Dies ist selbstverständlich eine wichtige Voraussetzung dafür, daß das von der Enzyklika angestrebte Ziel auch erreicht wird.

[1] Die am Ende der Zitate aus der Enzyklika in Klammer angeführten Ziffern entsprechen der Numerierung der einzelnen Abschnitte des Rundschreibens, das nach der in der Herder-Korrespondenz 21 (1967) 218–230 veröffentlichten Fassung zitiert wird. Die Anmerkungen werden mit hochgestellten Ziffern bezeichnet.

[2] UNCTAD: Análisis de las tendencias del comercio mundial (New York 1964).

[3] ebd. [4] ebd.

[5] UNCTAD: Estudio sobre el comercio internacional y el desarrollo (New York 1966).

[6] Vereinte Nationen: Consecuencias económicas y sociales del desarme (New York 1962).

[7] Weltbank: Jahresbericht 1965–1966 (Washington D.C. 1966).

[8] 1961 0,65 %, 1966 0,5 %. Quelle ebd.

[9] ebd. 26.

[10] Es wird vorausgesetzt, daß bei den Ländern, die die Hilfe empfangen, das Verhältnis Kapital – Produkt 2 : 1 beträgt und eine beständige Nettokapitalisation von 8,3 % des Bruttonationalprodukts vorliegt. Das Bevölkerungswachstum beträgt jährlich 2,5 %.

[11] Weltbank aaO.

[12] Vereinte Nationen: Informe Económico Mundial (New York 1959).

[13] Zu einigen Aspekten dieser Frage kann man meinen Aufsatz vergleichen: Integración latinoamericana y desarrollo nacional: Comercio exterior, Banco Nacional de Comercio Exterior (Mexico), marzo de 1967.

[14] Vereinte Nationen: The growth of world industry 1948 bis 1961 (New York 1965).

[15] Alfred Maizels, Industrial growth and world trade (London 1963. Cambridge University Press).

[16] Anm. des Übers.: Die spanische Fassung (wie der Verfasser des Aufsatzes sie zitiert) und der deutsche Wortlaut der Enzyklika (wie die Herder-Korrespondenz ihn enthält) enthalten an dieser Stelle eine bedeutsame Sinnverschiedenheit. Spanische Fassung: «orientarse libremente hacia la forma de sociedad que han escogido» = «sich frei der Gesellschaftsform zuzuwenden, die sie gewählt haben»; deutscher Wortlaut hingegen: «sich frei einer Gemeinschaft ihrer Wahl anzuschließen».

Übersetzt von Dr. August Berz

ALDO FERRER

Geboren am 15. April 1927 in Buenos Aires. Er studierte an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der nationalen Universität von Buenos Aires und doktorierte in Wirtschaftswissenschaften, ist Professor für argentinische Wirtschaftspolitik an der nationalen Universität von La Plata, seit 1961 Assessor der interamerikanischen Bank für Entwicklung. Er war 1956 Mitglied der argentinischen Delegation im Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen. Er veröffentlichte eine Untersuchung über die Entwicklung und die gegenwärtigen Probleme der argentinischen Wirtschaft.

Philipp Herder-Dorneich

Wie kann die Kirche sozial-ethische Entscheidungshilfen geben?[1]

Zur Aufgabenstellung

Daß die Kirche in der Gestaltung des Wirtschafts- und Sozialprozesses eine wichtige Aufgabe hat, ist allgemeine Auffassung. Sie *soll* sozial-ethische Entscheidungshilfen geben. Nicht nur ihre Angehörigen, auch viele Außenstehende erwarten das von ihr. Diese Frage soll also im Folgenden nicht mehr diskutiert werden.

Ebenso gehe ich davon aus, daß die Kirche grundsätzlich sozial-ethische Entscheidungshilfen geben *kann*. Auch das scheint mir nicht mehr notwendig erörtert zu werden. Wohl aber scheint mir die Frage nach dem «*Wie*» bisher noch ungelöst und auch noch kaum gestellt worden zu sein. Diese Frage ist eher praktischer Natur und erscheint deswegen manchem vielleicht weniger wichtig. Andererseits aber könnte gerade die Vernachlässigung solcher praktischer Fragen Entscheidungshilfen von seiten der Kirche daran hindern, für die Gestaltung der Gesellschaft effizient zu werden.

I. ENTSCHEIDUNG ALS AUFGABE

Wer aktiv an der Gestaltung unseres sozialen Lebens teilnimmt, sei es als Unternehmer, als Verbandsfunktionär, als Politiker oder auch als Sozialwissenschaftler, sieht sich immer wieder vor Entscheidungen gestellt. Entscheidungen zu treffen, ist die eigentliche Aufgabe der wirtschaftlich und gesellschaftlich Führenden; Entscheidungen treffen zu können, macht ihr Prestige aus; Entscheidungen treffen zu müssen, sie nicht an Subalterne oder an Vorgesetzte abschieben zu können, bedeutet freilich auch eine Last, eine Belastung, die das Bedürfnis nach *Entscheidungshilfen* schafft. Entscheidungshilfen helfen, die richtige Entscheidung zu finden. Sie mindern das Risiko. Sie nehmen die Entscheidung nicht ab, sondern sie erleichtern sie. Das sollten wir gleich zu Anfang ganz klar sehen: Der Entscheidungshelfer, der Entscheidungshilfen gibt, kann den Wirtschaftsführer und Politiker, der Entscheidungen trifft, nicht ersetzen. Das ist eine Erfahrung, die sich immer wieder aus dem Gespräch mit Unternehmensberatern ergibt, die ja neuerdings geradezu eine ganze Dienstleistungsindustrie und eine eigene Wissenschaft gebildet haben. Die Unternehmensberater berichten, daß viele Wirtschaftsführer und Politiker, die sie engagieren, glauben, sie könnten der Mühsal, dem Risiko und der Verantwortung der Entscheidung entgehen. Der Entscheidung entgehen kann aber nur derjenige, der seine Entscheidungsbefugnis aufgibt.

Bei der Frage, wie sie unser Thema formuliert, ist man versucht, sich auf reine sozial-ethische Entscheidungen zurückzuziehen. Man wird sie indes kaum aus der Gesamtmasse der Entscheidungen scharf herausgliedern können. Insoweit es Wirtschaft und Politik immer mit Menschen zu tun haben, sind alle ihre Entscheidungen irgendwie auch sozial-ethische Entscheidungen. Wir heben hier also z. B. nicht einzelne Entscheidungen aus dem Tageslauf etwa eines Unternehmers heraus, son-

dern wir betonen einen besonderen Aspekt des Sich-Entscheidens. Ich will versuchen, dies durch Beispiele zu verdeutlichen.

Entscheidungssituationen

Wir sprechen von Wettbewerb und seiner anonymen Hand, die unerbittlich die Spreu vom Weizen sondert. Der Wettbewerb ist ein wirtschaftliches Phänomen. Freilich wie *hart* der Wettbewerb ist, ob er als fairer Leistungswettbewerb oder als Vernichtungskampf ausgetragen wird, liegt vielfach in der Entscheidung einzelner Unternehmer. Unversehens erhält der zunächst rein wirtschaftlich aussehende Sachverhalt einen sozial-ethischen Aspekt, wenn es um die Frage geht, welche Mittel im Wettbewerb noch eingesetzt werden sollen. Wir stoßen hier auf das Phänomen der *Grenzmoral*, die für die Gesamtmoral der Wirtschaftenden entscheidend wird.

Ein anderes Beispiel: Ein Unternehmen sieht sich heute gezwungen, Mitarbeiter zu entlassen. Das mag zunächst ein rein wirtschaftliches Erfordernis sein. Aus dem geschrumpften Absatz läßt sich die noch tragbare Produktion errechnen, daraus ergibt sich der notwendige Personalbedarf. Also ein Rechenbeispiel, nichts weiter? – Der sozial-ethische Aspekt wird sofort sichtbar, wenn wir die Entscheidung konkret ins Auge fassen. Nicht alles steht nämlich in dieser Rechnung fest. Sollen unter Umständen Männer oder Frauen entlassen werden? Inländer oder Fremdarbeiter? Sollen die Entlassungen gleichzeitig ausgesprochen werden, um damit eine sogenannte «Massenentlassung» sich zusammenballen zu lassen, die den Entlassenen Unterstützungsgelder aus öffentlichen Mitteln zukommen läßt, oder sollen die Entlassungen in kleinen Schüben vorgenommen werden, so daß sie unter der Kategorie der Massenentlassungen bleiben, was dem Unternehmer das Verfahren erleichtert, die Entlassenen jedoch ohne öffentliche Hilfe läßt?

Woran haben wir uns in solchen und ähnlichen Fällen zu halten? Wo finden wir Entscheidungshilfen, die uns die Entscheidungen zumindest erleichtern, selbst wenn sie sie uns nicht abnehmen können?

Die Antwort auf diese Fragen schien bisher leicht bei der Hand. Man sagte uns, die Entscheidungshilfen würden durch die Prinzipien der katholischen Soziallehre gegeben. Hier sei im einzelnen vorgebildet, was zu tun ist.

2. ENTSCHEIDUNGSHILFEN DURCH KATHOLISCHE SOZIALLEHRE

Erste Entwicklungsphase: die klassische Periode

1945, als man nach dem zweiten Weltkrieg in Deutschland an den Aufbau einer freiheitlichen Gesellschaft ging, schwebte uns die katholische Soziallehre vor, als sei sie ein Katalog von *vorgegebenen festen Normen*. Sie stand da wie ein ehernes Gerüst, an dem sich jedes einzelne Tagesproblem aufhängen ließ. Verankert war es im Wesen der Dinge, das seit eh und je feststand.

Wenn man heute auf jene klassische Periode der katholischen Soziallehre nach dem Kriege zurückblickt, fällt die Fülle ihrer bis ins einzelne gehenden naturrechtlichen Aussagen auf. Als Naturrecht erschienen hier nicht nur letzte Prinzipien, sondern auch alle Ableitungen, die man aus diesen Prinzipien angestellt hat. Was ist von alledem noch übrig? Zu den historischen Akten gelegt ist die Fülle der Ableitungen und ihrer Spitzfindigkeiten. Bestehen bleibt das Naturrecht im *Sinnentwurf* seines eigenen Lebens, Verpflichtungen für den andern zu übernehmen. Der Mensch ist ja von Natur aus nicht einfachhin vorprogrammiert oder fixiert, sondern der Mensch ist in eine wirkliche Geschichte gestellt, in der er in steter geistiger Auseinandersetzung konkrete Daseinsentwürfe suchen muß. Denn die menschliche Natur ist nicht die Realität eines fertigen, «abgeschlossenen» Seienden, sondern eines Sein-Könnens. Sie ist Aufgegebenheit, nicht reine Vorgegebenheit; der Mensch selbst ist sich unentrinnbar zugelastet. Dadurch, daß der Mensch sich im Sollensanspruch als ein Sich-selbst-Aufgegebener erfährt, wird die totale Verwiesenheit der Kreatur zu ihrem Kreator, dem Menschen, zum Gesetz. Dieser erfahrene Sollensanspruch – der nicht bewiesen, sondern nur im Sinne eines Phänomens aufgewiesen werden kann – hat *drei* Strukturmerkmale: das Selbstsein, das Mitsein und – wenn man das Angesprochensein nicht auf die Ebene des Nur-Menschlichen beschränken will – auch das Kreatursein, d.h. das Angesprochensein von Gott bis in die tiefste personale Existenz. Kraft dieses Sollensanspruches ist es dem Menschen immer wieder aufgegeben, sich selbst und die Welt entsprechend dem geschichtlich wandelnden Verhältnis zu interpretieren.

Aus ihrem Glaubensverständnis heraus hat nun die Kirche im ständigen Blick auf das Zeugnis der Schrift das Liebesgebot in den verschiedenen Stu-

fen kultureller Entwicklung hin auszulegen und zu konkretisieren. Hier ist der Ort, in dem die Kirche zu konkreten innerweltlichen Entwürfen mitzureden hat. Es liegt aber nicht in ihrem Auftrag, eine bestimmte innerweltliche Sozial- und Wirtschaftsordnung als gültig auszugeben. Die Aufgabe der Kirche beschränkt sich auf die Prüfung aller innerweltlichen Entwürfe in der Konfrontierung mit den gesicherten Daten einer theologischen Anthropologie. So liegt die Eigenart ihrer sittlichen Botschaft darin, daß sie immer und überall jene Verfügung ernst nimmt, die von Gott über den Menschen in Jesus Christus geschehen ist.

Diese unabdingbare Aufgabe der Kirche steht hier nicht in Frage. Unser Augenmerk gilt vielmehr der praktischen Frage, wie sozial-ethische Entscheidungshilfen für die sachbedingten Erfordernisse einer konkreten Wirtschaftsordnung erstellt und gewonnen werden können.

Zweite Entwicklungsphase: Die Konzilsperiode

Jene klassische Periode der katholischen Soziallehre fand ihr jähes Ende mit dem Tode Pius' XII. Der brain-trust, auf den sich Pius XII. gestützt hatte und in dem deutsche Jesuiten eine wichtige Rolle spielten, wurde beiseite geschoben. Neue Soziallehrer traten an seine Stelle und arbeiteten die Sozialenzyklika des neuen Papstes «*Mater et magistra*» aus.

Die katholische Soziallehre als eine bisher in sich geschlossene Lehre begann sich damit aufzusplittern zu einzelnen Aussagen gegenüber einer konkreten Situation. Noch war die Redeweise der neuen Enzyklika in allgemeinem Ton gehalten. Es wurde jedoch deutlich, daß nicht mehr alle Gläubigen angesprochen waren, sondern vielmehr einzelne Gruppen, insbesondere zum Beispiel die oberitalienische Landwirtschaft.

Der Übergang von den allgemeinen Aussagen zu den speziellen Ratschlägen und Anweisungen war nur folgerichtig. Die Welt ist ja so vielfältig und so vielschichtig geworden, daß es kaum mehr ein Problem gibt, das sich in allen Ländern in der gleichen Weise stellt. Das Eingehen auf die jeweilige konkrete Situation erfordert freilich eine große Fachkenntnis. Der Sozial*philosoph* braucht den Sozial*wissenschaftler* und den Sozial*praktiker*, um zu brauchbaren Ergebnissen zu kommen.

Das Konzil folgte dieser Notwendigkeit und berief bald neben den theologischen Fachberatern auch Laienvertreter. Unter diesen sind Herr Vanistendael (Generalsekretär des internationalen christlichen Gewerkschaftsbundes) und Herr de Rosen (Präsident der internationalen christlichen Unternehmervereinigung) tätig gewesen.

Der Sachverstand beginnt die Spekulation zu überrunden

Wenn wir heute auf jene Konzilsperiode zurückblicken, so zeigt sich deutlich das Neue, das sie gegenüber der klassischen Periode, die ihr vorangegangen war, gebracht hat. Es ist die Hinwendung zu den Sachen. Die naturrechtliche Spekulation begann gegenüber der Empirie zurückzutreten.

Versuchen wir einmal, ob es möglich ist, diese Entwicklung rigoros zu Ende zu denken: Bedeutet «Naturrecht» nicht vielleicht einfach «Sachgerechtigkeit»? Der Gesellschaftspolitiker, der die Gesellschaftsordnung konzipiert, hätte demnach nicht anders zu verfahren als der Architekt, der fachgerecht bauen muß. So wie der Architekt mit neuen Werkstoffen neue Baustile entwickelt, so hat der Gesellschaftspolitiker mit neuen sozialen Verhältnissen neue Gesellschaftsordnungen zu schaffen. Er muß nur tief genug in die Sachzusammenhänge eindringen, hinreichende Sachkenntnis haben, um sachgerecht verfahren zu können. Nur die *mangelnde* Sachkenntnis glaubt, sich entscheiden zu müssen. Die *größere* Sachkenntnis stellt fest, daß sich die Folgerichtigkeit aus den Sachen selbst ergibt.

Dem Gedanken der Sachgerechtigkeit steht sicher noch eine große Entwicklung bevor. Wir sind in den Sozialwissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften noch weit zurück und haben hier noch vieles aufzuholen. Man wird also immer wieder entdecken, daß nur der *Un*informierte glaubt, sich entscheiden zu müssen, der *Wohl*informierte dagegen einfach der Sachlogik folgt. Dennoch wird diese Entwicklung zur größeren Sachgerechtigkeit hin ein Ende finden, ohne alle Entscheidungssituationen gelöst zu haben. Ich will dafür zwei Gründe nennen:

1. müssen wir im sozialen Bereich immer in die Zukunft handeln – und die Zukunft ist ungewiß. Wir müssen in sehr vielen Fällen handeln, ohne uns volle Sachkenntnis beschaffen zu können, weil diese viel zu teuer wäre. Zwar ist es vielleicht grundsätzlich möglich, eine Markterkundung über die Reaktion auf eine neue Ware hin zu unternehmen. Praktisch aber ist dies so kostspielig und so zeitaufwendig, daß nur wenige Markenartikel sich darauf stützen können. Für die Mehrzahl unternehmerischer Entscheidungen ist man also auf das

System «Versuch und Irrtum» angewiesen. Wir müssen durch praktische Markterfahrungen feststellen, was geht und was nicht geht.

2. sind die sozialen Gegenstände nicht nur ungewiß, sondern vielfach auch letztlich unbestimmt. Die Menschen und die Gruppen sind geschichtliche Wesen, die sich im Zeitablauf verändern, ohne daß dies grundsätzlich einer menschenmöglichen Berechnung zugänglich wäre.

Beziehen wir diese beiden sehr erheblichen Beschränkungen unseres möglichen sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Sachwissens ein, so ergibt sich, daß uns die Sachkenntnis in vielen Fällen zwar sagen kann, was sachlich *nicht* möglich ist, nur in wenigen Fällen aber *eindeutig* feststellt, was unumgänglich notwendig ist. Mit anderen Worten, der Sachverstand, auch der künftig sehr viel größere Sachverstand, kommt relativ leicht zu negativen Aussagen über das, was nicht angeht, er kommt auch mit einiger Schwierigkeit zur Beschreibung äquivalenter Möglichkeiten, die jeweils gleich angängig sind, aber nur in seltenen, technischen Fällen zu eindeutigen Entscheidungen. Er grenzt damit also das Entscheidungsfeld ein, er nimmt die Entscheidung aber nur selten ab.

Dritte Entwicklungsphase: die nachkonziliare Periode

Ich wende mich nun den Problemen der nachkonziliaren Periode zu, in der wir uns jetzt befinden. Welche Probleme sind hier in den Vordergrund getreten und welche Konsequenzen ergeben sich aus ihnen? Am deutlichsten lassen sich diese Fragen an der Enzyklika «*Populorum Progressio*» studieren. Diese neue Enzyklika ist wieder eine *Sozial*enzyklika, die allerdings nicht auf eine nationale, sondern auf eine weltweite Sozialpolitik abzielt. Es geht ihr um den Fortschritt der Entwicklungsländer. Auffällig an ihr ist die Hinwendung zur Weltlichkeit der Welt und zum Eingehen auf die gängigen Sprechweisen und Denkmodelle. Wir finden statt des alten Kurialstils kurze einprägsame Sätze, und wie ein Fanal ist durch die einleitenden und titelgebenden Worte das Fortschrittsdenken ins Blickfeld gerückt.

Ein Charakteristikum scheint mir zu sein, daß *Populorum Progressio* in der Urfassung französisch abgefaßt worden ist und daß sie fast ausschließlich auf französische Theorien und Denkweisen Bezug nimmt. Wie ist das zu erklären?

Die Entwicklung ist folgerichtig: Mit der Abwendung von der theoretischen Spekulation und der Zuwendung zu den Sachen im Verlaufe des Konzils ist ein Bedarf nach Fachleuten entstanden, die über die Sachen Bescheid wissen. Diejenigen Fachleute, die den besten Zugang zum kurialen Apparat haben, bringen ihre Theorien ein und setzen ihre Vorstellungen bis in die Abfassung einer Enzyklika durch. Solche Theorien und Vorstellungen sind sachlich sicher begründet, aber – wie wir oben gesehen haben – nicht ausschließlich sachlich bedingt. In ihnen stecken persönliche Entscheidungen und Meinungen.

Die Lobby der Ideologen

Wenn wir nach den Wurzeln der katholischen Soziallehre heute fragen, sind wir darauf verwiesen zu analysieren, wie heute Meinungen zustande kommen.

Meinungen werden *gemacht*. Sie entstehen im Kampf der Ideologen untereinander und gegeneinander. Sie werden auf dem Markt der Ideologien gehandelt und in der Lobby der Mächtigen durchgesetzt. Der Prozeß der Meinungsbildung, der Meinungsproduktion und des Meinungsmanagements, der früher verdeckt und versteckt war, beginnt durchsichtig und erfaßbar zu werden. Das ist gut so. Denn dieser Prozeß ist notwendig und unumgänglich. Ihn zu verteufeln, ginge an den Erfordernissen der Gegenwart vollkommen vorbei. In der sich wandelnden Welt brauchen wir ständig neue Erfahrungen, neue Ideen, neue Meinungen. Und diese kommen uns nicht von ungefähr zu, sondern werden erarbeitet. Sie werden durch eine Vielzahl von Fachleuten, Praktikern und Theoretikern erstellt, und je größer die Zahl derjenigen ist, die an diesem Prozeß mitwirken, um so größer ist die Chance, daß ausreichende Ergebnisse erzielt werden.

Nach welchen Regeln aber läuft dieser Prozeß ab?

Im Falle der katholischen Soziallehre wissen wir es nicht. Wir wissen nichts über die Autoren der Enzyklika. Wir wissen nichts über die Berater. Wir wissen nicht, auf welchem Wege Gutachten Andersdenkender eingeholt sind. Wir wissen nicht, wer die Autoren, Berater und Gutachter ausgewählt hat und wie sie beauftragt worden sind.

Hier liegt sicherlich das entscheidende Problem der neuen, der gegenwärtigen Phase der Entwicklung der katholischen Soziallehre. Wenn verstärkt Fachleute zu ihrer Weiterentwicklung notwendig werden, wer wählt dann diese Fachleute aus? Wer entscheidet, wer gehört wird?

3. ENTSCHEIDUNGSHILFEN IM DIALOG

Pluralismus setzt Wettbewerbsordnung voraus

Fragen wir die Sozialwissenschaften, welche Erfahrungen uns zu diesem Problem vorliegen, so antworten uns vor allem die Wirtschaftswissenschaften. Sie haben die Bedeutung *sozialer Spielregeln* hervorgehoben und betont, daß der Pluralismus der Meinungen, der Wertungen und der Werte abhängig sein muß vom Nachweis funktionierender Spielregeln. Eine Person oder eine Gruppe kann nur dann einen Führungsanspruch anmelden und einen Entscheidungsspielraum beanspruchen, wenn sie den Nachweis erbringt, daß sie die beanspruchte Führung im Rahmen eines geordneten Wettbewerbs austrägt.

Der Meinungswettbewerb und seine Ordnung im katholischen Raum

Betrachten wir nun den kirchlichen Raum. Wie ist die kirchliche Ordnung beschaffen, die einen Führungsanspruch in nicht-theologischen Fragen und z. B. in Fragen der Soziallehre legitimiert?

Wir haben gesehen, wie in jener klassischen Periode einige wenige Theologen mit institutionalisierter Autorität katholische Soziallehre vermittels von Enzykliken entwickelten. Wir haben sodann gesehen, wie das Konzil mit seinen Fachberatern Konstitutionen zu sozial-ethischen Fragen veröffentlichte. Das war ein großer Fortschritt in der Verbreiterung der Basis der Meinungsbildung, obwohl man hervorgehoben hat, daß eine Weiterentwicklung der Lehre dadurch eigentlich nicht eingetreten sei. Wenn wir aber gegenwärtig erleben, wie einzelne Persönlichkeiten Denkschriften verfassen, die dann vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken herausgegeben und alsbald als kirchlich legitimiert lanciert werden und wenn wir feststellen, wie eine Gruppe von Theologen die sozialen Theorien der letzten Enzyklika bestimmt, so ist dies bestimmt ein Rückschritt im Pluralismus der Meinungsbildung und in der Legitimation solcher nicht theologischer, sondern gesellschaftspolitischer Verlautbarungen.

Wie aber kommen wir hier wieder vorwärts? Eines ist sicher. Nachdem das Naturrecht in Detailfragen keine Allgemeinverbindlichkeit mehr bieten kann, brauchen wir eine *neue Legitimation* der Soziallehre. Der Großteil der Aussagen ist von verbindlichen Lehrsätzen zu persönlichen Meinungen herabgesunken. Solche persönliche Meinungen haben an sich kein irgendwie verbindliches Gewicht. Sie erhalten dies Gewicht erst, wenn man weiß, welche Gruppen dahinter stehen. Entscheidend ist die Breite ihrer Basis in der Meinungsbildung.

Die Soziallehre ist unwiderruflich in den Pluralismus der Meinungen hinausgetreten. Sie steht damit im Dialog, d. h. im Meinungsstreit. *Der Dialog muß geordnet sein*, der Meinungsstreit muß in einer Ordnung, die funktioniert, ausgetragen werden. Erst eine gesellschaftspolitische Aussage, die aus dem Wettbewerb der Meinungen hervorgegangen ist, legitimiert sich zum Führungsanspruch. Gesellschaftspolitische Meinungen, die im autoritativen Gewande auftreten, haben ihre Autorität heute bereits schon verspielt.

Katholische Soziallehre als gesellschaftspolitischer Dialog

Wie also kann die Kirche sozial-ethische Entscheidungshilfen geben? Es scheint dies grundsätzlich auf zwei Weisen möglich:

1. kann die Kirche Lehrsätze und Anweisungen ausarbeiten, in denen sie feststellt, was in welchen Situationen zu tun sei. Sie kann *positive Normen* verkünden. Die Chancen freilich, mit diesen Normen der jeweiligen Situation gerecht zu werden, sind in unserer pluralistischen und sich ständig wandelnden Gesellschaft außerordentlich gering geworden.

2. kann die Kirche ein *Forum* zur Verfügung stellen, auf dem die vielen Meinungen im Dialog miteinander in Auseinandersetzung treten können. Die Hilfe zur Entscheidung liegt hier nicht in der Anweisung, was zu tun ist, sondern in der Möglichkeit, über die Entscheidungssituation mit seinen Partnern zu diskutieren und im Dialog die Entscheidung herauszuarbeiten. Der Dialog in der Kirche ist durch das Konzil in Gang gekommen. Er hat allerdings noch nicht seine institutionalisierte Ordnung gefunden. Die Chancen für die Bildung solcher Institutionen zur dialogischen Entscheidungsfindung sind indes gegenwärtig gut.

Mir scheint, nachdem wir bisher sehr intensiv den ersten Weg gegangen sind, sollten wir jetzt verstärkt den zweiten Weg beschreiten. Ziel der katholischen Soziallehre sollte sein, die Ordnung der katholischen Gesellschaft, also die Ordnung des Dialogs zwischen Hierarchie und Laien zu bedenken.

Einige Prinzipien zu einer Ordnung des Dialogs

Eine Ordnung des gesellschaftspolitischen Dialogs in der Kirche kann nicht auf dem Reißbrett ent-

worfen werden. Sie muß von den geschichtlichen Ansatzpunkten und Möglichkeiten ausgehen. Immerhin aber sollte man alle Erfahrungen, die bisher in den *Sozialwissenschaften* zur Wettbewerbsordnung gemacht worden sind, zu Rate ziehen. Insbesondere die Wirtschaftswissenschaften und die politischen Wissenschaften haben hier Wichtiges beigetragen. Es erscheint mir falsch, dieses neu vor uns auftretende Problem der Dialogordnung in erster Linie von Theologen behandelt wissen zu wollen. Es ist auch nicht ausreichend, Theologen in einer sozialwissenschaftlichen Spezialausbildung eigens auszubilden. *Es kommt nicht nur darauf an, wissenschaftliche Lehrsätze anzuwenden, sondern die Erfahrung der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitiker auszuschöpfen.*

Wenn wir von den historischen Ansatzpunkten ausgehen, sollten wir nicht gebannt auf die *politischen Kräfte* der Auseinandersetzung blicken. Die katholische Soziallehre als Lehre von der Ordnung des Dialogs sollte geschichtliche Kräfte aufspüren, die über die Landes- und Staatsgrenzen hinweg wirksam sind. Die Gefahr ist zu groß, daß die politischen Kräfte eine solche Vertretung als «katholisches Parlament» betrachten und sich darin etablieren. Es ist nichts erreicht, wenn die großen Parteien und die großen Interessenverbände (Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften) jeweils «ihre» Vertreter in solche Laienvertretungen hineinkatapultieren würden und damit ihre speziellen sozialen Konflikte nun «auf katholisch» austragen.

Die Regionen der katholischen Dialogordnung sollten also nicht mit den politischen Regionen zusammenfallen

So sehr man alle geschichtlichen Kräfte mobilisieren sollte, so wenig sollte man doch rückwärts gewandt sein. Der Dialog in der Kirche ist etwas säkular Neues. Er sollte auf den frischen Strömungen in die Zukunft getragen werden. Es erscheint mir deshalb wichtig, an den neu sich bildenden Institutionen anzuschließen und nicht zu sehr auf die alten ehrwürdigen Institutionen zu blicken. Altehrwürdig sind die Diözesen. Ihre regionalen Grenzen sind oft jahrhundertealt. Ihr Alter ist jedoch kein Indiz für ihre Dialogträchtigkeit.

Durch das Konzil neu belebt und in ihrer Aktivität neu bestärkt worden sind die *Bischofskonferenzen*. Hier sammeln sich neue Aufgaben, neue Kräfte; es bilden sich neue Institutionen, die von den bisherigen autoritativen Formen noch nicht so stark geprägt sind. Es fällt leichter, diesen neuen Institutionen dialogische Formen zu geben, als die alten umzuprägen.

Aus diesen Überlegungen scheint es mir am erfolgversprechendsten, *bei der Bischofskonferenz einen Laienrat einzurichten und nicht auf Diözesan- oder Pfarrebene zu beginnen.*

Es kommt darauf an, für die neuen Laienräte und Laienvertretungen möglichst *qualifizierte Leute* zu gewinnen. Will man gute Kräfte gewinnen, muß man ihnen wichtige Aufgaben stellen. Die guten Kräfte wandern nämlich dorthin, wo es die wichtigsten Aufgaben zu lösen gilt. Hier tritt man unvermeidlich in Konkurrenz mit den profanen Berufsaufgaben. Die *Betätigungsmöglichkeiten in den katholischen Gremien dürfen nicht wesentlich schlechter sein als in den profanen Gremien.*

Das gilt auch finanziell; denn die Kräfte, die für die Laienvertretungen gewonnen werden sollen, müssen Zeit und Mühe aufwenden, und das muß sich auch finanziell auszahlen. Die im sozialen Leben Tätigen müssen von ihrer Tätigkeit genauso leben, wie ein freiberuflich Tätiger von der seinen. Wir müssen uns davon freimachen zu glauben, mit ehrenamtlichen Kräften, die unentgeltlich tätig werden, seien die Aufgaben der Zukunft zu meistern. Die Mitwirkung in den katholischen Laienvertretungen muß einen Beruf tragen können. Das aber ist nur auf hoher Ebene möglich. Auf Diözesanebene steckt einfach zu wenig finanzielles Volumen darin. Wahrscheinlich werden erst auf der Ebene der Bischofskonferenz Aufgaben gefunden, die so weitreichend sind und in solcher Häufigkeit pro Jahr anfallen, daß soziale Kräfte, Institutionen und Bewegungen es auf sich nehmen, qualifizierte Kräfte in die katholischen Gremien zu entsenden.

Wenn die Verbände und Organisationen es auf sich nehmen, wegen der Wichtigkeit und Tragweite der behandelten Fragen ihre Vertreter in die katholischen Beratungsgremien zu entsenden, löst sich das Problem ihrer Honorierung und ihrer Auswahl von selbst. Denn die Verbände werden nach Maßgabe der Bedeutung der Fragen, um die es geht, auch qualifizierte Vertreter entsenden und sie werden für ihre Kosten und ihre Honorierung aufkommen.

Unvermeidlich wird damit das Problem der Überfremdung durch die Verbände und durch die Verbandsinteressen auf die Vertretungsorgane und auf die Beratungsgremien zukommen. Das ist nach allen bisherigen Erfahrungen mit solchen Gre-

mien jedoch unvermeidlich. Sie funktionieren erst dadurch, daß die Verbände sich in ihrem Vorhof ansiedeln. Sie werden gleichzeitig durch sie davon bedroht, zu entarten.

Die Überlegung zeigt, daß eine Laienvertretung in ihrem Funktionieren unter anderem auch von dem Budget abhängig ist, über das sie zu befinden hat, und von den Verdienstmöglichkeiten, die es erlauben, den Beruf eines erfahrenen Fachmannes zu tragen.

Wenn wir von qualifizierten Kräften sprechen, müssen wir uns unabhängig machen von den alten gesellschaftlichen Vorstellungen, daß möglichst die Honoratioren des Landes, die ehrbaren, bekannten Namen versammelt werden müssen. In einer katholischen Laienvertretung brauchen wir nicht berühmte Schriftsteller, Chirurgen oder Theologen, sondern Fachleute, die diesen speziellen Beruf verstehen. Und dieser spezielle Beruf ist hier: «Standpunkte» vertreten.

Das ist vielleicht hart formuliert, aber auch hier müssen wir alte, inzwischen romantisch gewordene Vorstellungen verlassen. Wir dürfen den *Konflikt im Dialog* nicht scheuen. Wenn wir die Laienvertretungen z. B. auf die lateinische Sprache und auf geheime Beratungen verpflichten würden, würden wir keinen fruchtbaren Dialog in Gang bringen. Und wenn wir es nicht riskieren, daß auch einseitige Standpunkte bezogen werden, werden wir es nicht dahin bringen, daß überhaupt Standpunkte vertreten werden.

Es wird darauf ankommen, im Dialog Konflikte auszutragen, Konflikten dialogische Formen zu geben, sie nicht zu vermeiden oder zu perhorreszieren.

Die Laienvertreter werden in irgendeiner Weise ihre Legitimation durch *Wahlen* erhalten müssen. Hier gilt es, die Erfahrungen der Politologie auszuwerten, die hinsichtlich der Funktionsfähigkeit von Wahlprozessen gemacht worden sind. Wichtig scheint mir vor allem diese Erfahrung zu sein: Eine einzige Wahl macht noch keine Vertretung. Erst ein Geflecht von Wahlen, die sich gegenseitig ergänzen und die über einen Zeitraum von mindestens einer Generation anhalten, ist einigermaßen funktionsfähig. Vertretergremien müssen langsam, aber konsequent aufgebaut werden. *Das Konzil, das nur vorübergehend zusammentrat, um dann wieder auseinanderzugehen, gibt nicht das rechte Vorbild ab.*

Wie kann also die Kirche sozial-ethische Entscheidungshilfen geben? Ich habe einige praktische Forderungen dafür genannt. Wir stehen vor dringenden Aufgaben. Wir können sie nur durch handelndes Eingreifen lösen. Hier aber sollten wir nicht dilettantisch vorgehen, sondern alle bisher gemachten Erfahrungen verwenden, seien diese nun von Theologen oder von welchen Fachleuten sonst immer gemacht worden.

[1] Die Redaktion beabsichtigte, den Leser zur gleichen Frage die Meinung eines Unternehmers und eines Vertreters der Arbeitnehmerschaft aus dem westeuropäischen Wirtschaftsraum zu vermitteln. Leider konnte der von Herrn A. Vanistendael (Heverlee-Leuven) erbetene Artikel wegen Überbelastung des Autors nicht rechtzeitig fertiggestellt werden.

PHILIPP HERDER-DORNEICH

Geboren am 17. Juli 1928 in Freiburg i. Br., Katholik, diplomierter Wirtschaftswissenschafter, Doktor der politischen Wissenschaften (1957), Lehrbeauftragter an der Universität Köln, Gastprofessor an der Universität Innsbruck, Direktor des Forschungsinstituts für Einkommenspolitik und Soziale Sicherung in Köln, veröffentlichte: Zur Theorie der sozialen Steuerung (Köln 1965), Sozialökonomische Theorie der gesetzlichen Krankenversicherung (Köln 1966).

Janko Musulin

Rassen- und Minderheitenfragen: Welt- und Gewissensprobleme

Der Zypernkonflikt, der zu Ende des Jahres 1967 die Welt wegen der ihm innewohnenden Kriegsgefahr beunruhigte, hat nicht nur die Unerbittlichkeit eines alten Minderheitenkonfliktes aufgezeigt, sondern auch ihre Verflechtung in die große Politik: Die Beziehung Athens und Ankaras, die Interessen Amerikas und Englands sowie des atlantischen Bündnisses, all das hat hier hereingespielt. Trotzdem hält man im allgemeinen Rassen- und Minderheitenfragen für isolierte Phänomene; man übersieht dabei nicht nur, daß sie ein entscheidender Faktor der Weltpolitik geworden sind, sondern ebenso, daß sie untereinander in dauernder Wechselwirkung stehen. Dies wird zwar in einzelnen Augenblicken deutlich – als etwa die Besatzung des amerikanischen Flugzeugträgers «Roosevelt» den Empfang in einem südafrikanischen Hafen ausschlug, weil er rassengetrennt abgewickelt worden wäre, sah man die Verbindung des amerikanischen mit dem südafrikanischen Rassenproblem – aber der Dauereingriff, die Permanenz der Wechselwirkung wird kaum zur Kenntnis genommen.

Folgen der Tabuisierung

Dies ist nicht von ungefähr: Der Untergang oder die Dezimierung von Minderheiten in dem von den Truppen des Dritten Reiches besetzten Europa führte zu einer Tabuisierung des Themas, so zwar, daß die Vergangenheit, nicht aber die Zukunft, diskutiert werden konnte. Es war etwas Einmaliges und Schreckliches geschehen, man mußte es aufnehmen, erfassen und begreifen; für die Zukunft genügte der Abscheu vor den Verbrechen und ein eindeutig guter Wille. Nicht alle Folgen waren nachteilig. Der rassistische Unruhestifter, über dessen Wesensart Adornos Untersuchung über «The Autoritarian Personality» (New York 1950) gewisse Aufschlüsse gegeben hat, beugt sich unter das gesellschaftliche Tabu, der aggressive Ansatz bildet sich zurück. Die Tabuisierung war dabei nicht allein, wie man zunächst vermuten könnte, im kontinentalen Europa festzustellen, sie spielte sich gleicherweise in England ein, wo der Vorhang des Schweigens erst 1958 aufgerissen wurde. Vorher sprach man wenig über das Problem der in einem sehr kurzen Zeitraum eingewanderten, über die Million angewachsenen Gruppe Farbiger. Aber noch 1965 ließen sich Reste des Tabus erkennen. So schrieb ein amerikanischer Besucher in der Zeitschrift «Race» über seine Gespräche mit Gewerkschaftlern im Gebiet von Großlondon: «Während meiner Unterhaltungen stellte ich fest, daß man es im allgemeinen ablehnt, über das Farbigenproblem als solches zu sprechen.» So begreiflich die Entstehung der Tabuisierung, so nützlich auch einige ihrer Folgen, so kann doch nicht übersehen werden, daß sie einer bestimmten Bequemlichkeit des Herzens, einem Gleichmut dem gegenüber, was einen nicht oder noch nicht unmittelbar betrifft, Vorschub geleistet hat. In einer außerordentlich kommunikationsintensiven Welt, in der Ereignisse in den verschiedensten Teilen der Welt blitzschnell aufeinander einwirken können, kann der Begriff des «Nächsten», den man «lieben soll, wie sich selbst», nicht mehr so interpretiert werden wie zu Beginn des industriellen Zeitalters oder der Agrargesellschaften, aus dem diese Epoche entstanden ist. Der Imperativ muß nun erweitert verstanden werden, er umschließt neue Pflichten und Aufgaben, nicht zuletzt Pflichten der Information und Aufgaben des Durchdenkens neuer Lebenssituationen, die es bisher nicht gegeben hat. Bereits erste Sondierungen zeigen aber, daß die meisten Christen, so sie sich einer Konfrontation mit dem Problemkreis nicht entziehen können, schon in Vokabular und Terminologie eine Unsicherheit verraten, daß sie auf Argumente zurückfallen, die der heutigen Situation keinesfalls mehr entsprechen, oft auch eine eigentümlich defensive Haltung einnehmen.

Der Ausgangspunkt

Dieses Phänomen hängt sicherlich damit zusammen, daß die Entwicklung der *neuen* Rassen- und Minderheitenprobleme aus den bereits erwähnten Gründen zunächst verdeckt blieb; als man sich damit befaßte, als die Fragen ins öffentliche Bewußtsein drangen, hatten sie bereits große Proportionen angenommen. Die plötzliche Konfrontation hatte etwas Erschreckendes an sich, das zu Verdrängungswünschen führte. Es konnte doch nicht schon wieder so weit sein? Was war denn versäumt worden? Nützten alle Vorsätze nichts, war es ganz ein-

fach etwas Schicksalhaftes, das immer wieder auf einen zukam?

Es gehört zu den bitteren Ironien der Weltgeschichte, daß der Nationalsozialismus in eine beinahe abgeschlossene, weitgehend entschärfte Minderheitensituation – die von sich aus nicht mehr aufgebrochen wäre, wie etwa die indische Minderheitensituation bei der Teilung aufgebrochen ist – blutig eingegriffen hat, daß aber als Folge dieser Bewegung, als Folge von Krieg, Umschichtung und Unruhe überall echte Rassen- und Minderheitenprobleme entstanden sind oder entstehen, die ihrerseits die alten Probleme aufvitalisieren und evolutionäre Lösungen erschweren.

Im westeuropäischen Großraum und dem von ihm beeinflußten Gebiet ist als Ursache vor allem die große Beweglichkeit von Kapital und Arbeit zu nennen, die Binnenwanderungen ausgelöst und Minderheitenprobleme hervorgerufen hat. Die Gastarbeiter in Deutschland, über eine Million Menschen, sind eines der besterforschten Beispiele dieser Art; natürlich war der Schauplatz der großen Minderheitentragödie in den Jahren 1939–45 von besonderem Interesse. In die Bevölkerungsbewegungen Rußlands und der Ostblockstaaten haben wir wenig Einblick. Es gab eine Zeit, da immer wieder vom Auftauchen chinesischer Kulis, Arbeiter oder Siedler in vormals deutschen Gebieten zu hören war. In der Art, wie solche Nachrichten damals aufgegriffen wurden, mag der Wunsch maßgeblich gewesen sein, damit aufzuzeigen, daß die Gegner das Land, das sie sich territorial angeeignet hatten, nur mit Mühe besiedeln konnten. Richtig an der Vorstellung aber war die starke Bewegung von Völkern, Völkerschaften und Minderheitengruppen innerhalb des kommunistischen Bereiches. Sie läßt sich auf verschiedene Ursachen zurückführen: Strafmaßnahmen, industrielle Großvorhaben, Neulandgewinnung, strategische Disposition, Veränderung der Infrastruktur. Bei einer zunehmenden Liberalisierung werden auch die bisher niedergewuchteten Fragen, wie es sich schon in Jugoslawien beobachten läßt, und zu ihnen gehören vor allem die des Zusammenlebens verschiedener Nationalitäten, von neuem ihre Eigengesetzlichkeit zeigen.

Was aber die übrige, also außer-europäische Welt anbelangt, so muß vor allem auf zwei Erscheinungen hingewiesen werden: auf die Entkolonialisierung und die mit ihr verbundene Entstehung zahlreicher neuer Staaten sowie die Entwicklungshilfe.

Die Entkolonialisierung hat zwar keine neuen Minderheitenprobleme geschaffen, aber sie hat bereits bestehende mit unerhörter Virulenz erfüllt; überall in Afrika gibt es heute Flüchtlinge, die alle Minderheiten angehören und beredtes Zeugnis von einer Situation ablegen, in der die alten Antagonismen nicht mehr durch die Kolonialherrschaften zurückgedrängt werden. So wenig anziehend das bei genauer Beobachtung auch sein mag, hat es doch seine Einwirkung auf andere Gebiete.

Es wirkt verschärfend auf das Tempo der amerikanischen Auseinandersetzung, erhöht die Ungeduld der amerikanischen Neger, wie der Ausspruch Martin Luther Kings sehr deutlich macht: «Mehr als dreihundertvierzig Jahre haben wir auf unsere von Gott gewährten und von der Verfassung verbürgten Rechte gewartet. Mit der Geschwindigkeit eines Düsenflugzeuges erringen Nationen in Afrika und Asien ihre Unabhängigkeit, wir aber kriechen noch immer im Tempo einer Postkutsche auf das Recht zu, an einer Imbißstätte eine Tasse Tee zu erhalten!» Und es wirkt retardierend auf die südafrikanische und wohl auch auf die rhodesische Situation, weil es die Furcht der Weißen vor der Entwicklung verstärkt und sie ihr Heil in einem Abbruch aller evolutionären Wege und Methoden erblicken läßt.

Die Entwicklungshilfe

Im Gegensatz zu der Entkolonialisierung, durch die nur alte Minderheitenkonflikte eine ganz andere Bedeutung erhalten, schafft die Assistenz der großen Industrienationen in den unterentwickelten Gebieten wahrscheinlich eine neue Form von Minderheitenproblem. Die Entwicklungshilfe muß ja in den meisten Fällen eine frühbäuerliche Gesellschaft aufbrechen: aus der alten, egalitären Teilhabergesellschaft, aus der «poverty sharing community» soll eine arbeitsteilige, einkommensdifferenzierte Prämiengesellschaft hoher Dynamik abgeleitet werden. Ein Prozeß, der sich in Europa in vielen Jahrhunderten und über viele Revolutionen erfüllte, wird hier, gleichsam in einer Retorte, nachgebildet. Dazu muß zunächst eine einheimische Mittlerschicht geschaffen werden, die dazu aus einer uralten gesellschaftlichen Struktur herausgebrochen wird. Diese neue Schicht wird mit einem völlig anderen Lebensstandard, mit völlig anderen Wertskalen vertraut gemacht, gerät dadurch in einen Konflikt zu der in den alten Formen verharrenden Gemeinschaft, die aber nun ihrerseits auf andere Weise Veränderungen anstrebt. Schon im Mau-Mau-Aufstand waren die hauptsächlichen Opfer die mit moderneren Methoden vertrauten

Kikuyus, dasselbe Bild ergab sich bei den Wirren im Kongo, das freilich durch die Wiederbelebung alter Stammesfeindschaften kompliziert wurde. Im Grunde liegt das Phänomen aber auch dem Vietnam-Krieg zugrunde: Wird ein Dorf vom Vietkong überfallen, so gehören die Opfer wieder vor allem der Mittlerschicht an; nur daß die Eindringlinge nicht einfach die ursprüngliche Gesellschaft vertreten, sondern eine mit anderen Methoden auf die neue Zeit eingewiesene Kampfelite.

Die Betroffenen wissen jedenfalls seit langem, wie fragwürdig ihre Situation werden kann; es gehört zum Dilemma vieler Entwicklungshilfe gebender Länder, daß die an den Universitäten des Spenderlandes studierenden Farbigen nicht mehr heimkehren wollen. Übt man da einen Zwang aus, so gerät man in den Verdacht, diskriminieren zu wollen; akzeptiert man das Faktum, so nimmt man hin, daß die für diese Stipendiaten aufgewandten Mittel nicht ihren eigentlichen Zwecken dienen.

Die Akzeleration der Geschichte

Die ersten Erkenntnisse könnte man also folgendermaßen zusammenfassen: Die neu entstandenen oder frisch verschärften Konflikte lassen sich auf ganz bestimmte, erkennbare Ursachen zurückverfolgen, diese umschließen natürlich Residuen der alten Antagonismen, mit diesen identisch sind sie jedoch keinesfalls. Des weiteren: die einzelnen Ursachen sind autochthon, voneinander unabhängig; nicht voneinander unabhängig sind aber die Phänomene selbst, sie stehen in dauernder Wechselwirkung. Es ergibt sich nun die Frage, ob nicht bei ganz verschiedenen Ursachen doch ein gemeinsamer Faktor vorhanden ist, der die immer gefährlicher werdende Virulenz erklärt! Auch muß man sich über die Unterschiede der Erscheinungen selbst klar werden. Versucht man die erste Frage zu beantworten, so stößt man bald auf die mit der Intensivierung der Konflikte parallel verlaufende, immer raschere Veränderung der technischen und produktionsmäßigen Gegebenheiten. Der Verdacht ist naheliegend, daß die Anpassungsfähigkeit des Menschen überfordert wird; nachzuweisen wäre natürlich ob, und wenn ja auf welche Weise, diese Überforderung, dieser dauernde Zwang zu Improvisation, die Existenz in ständiger Auflösung und Umformung, die Konflikte tragisch steigert.

Festzustehen scheint dabei, daß immer dann, wenn die Akzeleration der essentiellen Vorgänge von der seelischen Konstitution nicht mehr richtig verarbeitet werden kann, Angst entsteht: unbetreute, ungebundene Angst, die vor allem dort, wo die Veränderungen verstandesgemäß positiv gewertet werden – Verbesserung des Lebensstandards! – schwer bewußt gemacht werden kann. Wahrscheinlich ist es wirklich der hohe Angstgehalt der modernen Gesellschaften, der sie katastrophenanfällig macht: Umsatz von Angst in Aggression, kombiniert mit der stereotypen Stoßrichtung. Also: gegen das Fremde, Andere, Unbekannte... gegen Menschen anderer Sprache, anderer Hautfarbe, anderer Wertskalen.

Die Geschichte des Rassismus

Will man die zweite Frage, welche Erscheinungen neu aufgetreten sind und für unseren Zeitabschnitt typisch erscheinen, beantworten, so kommt man zunächst nicht umhin, zwischen Rassen- und Minderheitenproblemen genau zu unterscheiden, hat sich hier doch das Vorurteil bereits in der Terminologie eingenistet. Natürlich sind alle Rassenprobleme *auch* Minderheitenprobleme, aber es gibt viele Minderheitenprobleme, die nichts mit Rasse zu tun haben. So sind die sogenannten «rassisch Verfolgten» der verschiedenen «Wiedergutmachungsgesetze» in Wirklichkeit Angehörige einer verfolgten Minderheit – auf die Juden trifft dies sicher zu, selbst die Nürnberger Gesetze stützen sich nicht auf rassische Merkmale, entscheidend war die konfessionelle Vorgeschichte, und die Wissenschaftler sind sich heute einig, daß das Wort im statisch-genetischen Sinn – im Dritten Reich sprach man da von «reinerbigen Anlagen» – auf die Juden nicht angewandt werden kann. Auch ist die Rassenfrage keinesfalls das uralte Thema, als die man sie gern hinstellt. Der britische Staatsmann und Historiker Lord Brice hat mit Recht darauf hingewiesen, daß es vor der Französischen Revolution kaum in einem Land ein bewußtes Rassenempfinden gegeben hat; man sah sich nicht in «ethnologischen Begriffen». Die Grundlage zu dieser Auffassung wurde erst im 19. Jahrhundert gelegt. Damals kam es zu der verhängnisvollen Vermischung ethnologischer und linguistischer Gedankengänge, schrieb Gobineau sein vierbändiges Werk über die Ungleichheit der menschlichen Rassen, machte sich der Einfluß Houston Stewart Chamberlains bemerkbar, wurde in Amerika der Ku-Klux-Klan begründet. Der historischen Gerechtigkeit halber muß hinzugefügt werden, daß sich die geistigen Väter des Rassismus von dem tiefen, schrecklichen Absturz, den ihre Lehren und Ansichten mitverursachen sollten, keine Vorstellung gemacht haben.

Ist die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts durch diesen Prozeß der Verflachung, Vulgarisierung und Brutalisierung gekennzeichnet, so steht die zweite Hälfte des Säkulums im Zeichen einer neuen Reziprozität: Dem primären Rassismus tritt nun ein sekundärer entgegen, dem Mythos von oben der von unten, «White Supremacy» wird von «Black Power» konfrontiert, anstelle der in Europa hochgekommenen Vorstellung einer arischen Herrenrasse entwickelt sich nun in Amerika die Vorstellung vom schwarzen Mann als dem Träger der eigentlichen Kultur, der Herrenattitude des weißen Raj begegnet in Asien die farbige Arroganz, und eines Tages mag das Sekundärphänomen, also der Rassismus von unten, das bedeutendere Übel sein.

Einstellung zu Rassen- und Minderheitenfragen

Ohne ein Verständnis, ohne ein Eingehen auf die neue Problematik der Rassen- und Minderheitenfragen ist eine richtige Reaktion aus christlicher Sicht heraus nur mehr schwer darzustellen. Die Extremsituation ist einfach und überschaubar: Wenn das Haus des Nachbarn, der zu einer bestimmten Minderheitengruppe gehört, in Brand gesteckt und ihm selbst das Leben genommen werden soll, so wird es kaum Zweifel geben und das, was man tut, wird weniger von theoretischen Überlegungen als von den physischen Möglichkeiten, der Bereitschaft zum Heroismus oder der Rücksicht auf andere Personen, etwa der eigenen Familie, bestimmt werden. Aber jeder solche Extremfall ist nur das Endglied einer riesigen Kette von Handlungen und Unterlassungen, und je weiter man diese Kette von dem furchtbaren Ereignis zurückverfolgen würde – ein Vorgang, der natürlich nicht linear gedacht werden kann –, desto ambivalenter würden einem die Alternativen erscheinen, desto fraglicher die Entscheidungen, desto häufiger stieße man auf Situationen, in denen man scheinbar so oder so reagieren könnte, während man in Wirklichkeit bereits für die Regression Partei ergriffen hat.

Tatsächlich sind die Fälle relativ häufig, in denen man, mit der Problematik von Minderheiten und Rassenfragen vertraut, feststellen muß, daß christlich eingestellte Menschen bedenkliche Ansichten vertreten, zumindest aber eine gewisse Unsicherheit an den Tag legen, so daß man befürchten muß, sie würden sich auf die Dauer nicht allen Gefährdungen gegenüber immun erweisen. Die Ursachen haben sehr verschiedenen Tiefgang; es ist gar nicht so leicht, sie freizulegen. Zunächst stößt man dabei auf Überreste der alten Tabuisierung, die mit der Abneigung gegen das «Unerfreuliche» in Literatur, Publizistik usw. verbunden ist. Klingt das Wort «Minderheitenfrage» vielleicht zu harmlos, so daß die Interessenschwelle relativ hoch ist, so verbinden sich mit dem Begriff «Rassenfrage», «Rassenkonflikt» die Erinnerung an die Lektion des Grausigen und Furchtbaren, die man hinter sich gebracht hat, besonders etwas ältere Menschen weisen darauf hin, daß sie «mit all dem» nichts zu tun hatten, sich aber auch nicht damit befassen möchten. Werden dann Fragen dieser Art doch in die Diskussion einbezogen, zeigen Tabuisierung und Bequemlichkeit des Herzens eine neue Facette; man verläßt sich auf die sogenannten Sachverständigen oder ganz einfach auf die, die «dort waren» oder «dort leben», ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß man dabei, wie etwa im Falle Südafrikas, immer auf Vertreter einer bestimmten Schicht trifft, die notabene das Problem gar nicht in seiner Gesamtheit zu erfassen versuchen, sondern aus einer bestimmten Interessenlage heraus argumentieren. Lokale Einsichten und Beobachtungen erweisen sich ja gerade bei solchen Fragen stets als ergänzungsbedürftig. Wer in den Südstaaten der USA gereist ist oder mit Südstaatlern gesprochen hat, kennt beispielsweise den Typus des aufgeklärten, eher liberalen als rassistisch eingestellten Bürgers, der recht eindrücklich darauf hinweist, daß es «in seiner Stadt» oder «seinem Gebiet» durchaus harmonisch zugegangen ist und man Spannungen zwischen Weiß und Schwarz nicht gekannt habe, bis es eben zu den Demonstrationen gekommen sei, bis diese jungen «Unruhestifter» (freedom figthers usw.) aufgetaucht seien usw. Die Korrektheit dieser Beobachtung muß in den meisten Fällen gar nicht bezweifelt werden, nur weist das Ergebnis der Meinungsbefragungen auch in den Südstaaten eindeutig darauf hin, daß die als anfechtbar empfundene Aktivität doch eine Veränderung der allgemeinen Ansicht, einen Schub zur Normalisierung des Verhältnisses hin bewirkt.

Es gehört zu der Eigentümlichkeit dieser Erscheinungen, daß lokale Erfahrungen anders akzentuiert sind als regionale, der Prozeß der Normalisierung läuft oft genug über eine Provokation des Radikalismus, der sich in einem letzten Aufflackern verbraucht und diskreditiert. Haben wir es hier noch mit allgemeinen «Abwehrmechanismen» zu tun, die bei dem Agnostiker ebenso anzutreffen sein mögen, wie bei dem Gläubigen, so ist der Zweifel an der eigenen, christlichen Vergangenheit sicher ein spezifisches Phänomen. Friedrich Heers umfangreiches Werk «Gottes Erste Liebe» (München

1967) hat ja das Thema nicht neu aufgegriffen, es war schon vorher im Gespräch; Argumente dieses Gedankenkreises sind immer wieder aufgetaucht, ihre Zusammenfassung und Systematisierung scheint die Atmosphäre eher bereinigt als vergiftet zu haben. Geht man indes nicht von der Kirchengeschichte, sondern von den Minderheitenproblemen aus, so ergibt sich natürlich eine andere Grundsituation, schon allein deshalb, weil einem dann ein sehr reiches Vergleichungsmaterial aus dem Verbreitungsgebiet anderer Religionen zur Verfügung steht. Es regt schon zur Nachdenklichkeit an, daß eine der großen Minderheitentragödien unserer Zeit – sie ereignete sich nach der Teilung Indiens zwischen Hindus und Moslems – zwei Religionsgemeinschaften involvierte, die in ihrer ganzen Konzeption wenig Anlaß für solche Katastrophen des Fanatismus zu geben scheinen. Den Hinduismus kann man als einen toleranten, religiös getönten Schwebezustand verstehen. Joseph Mason hat von ihm festgestellt: «Er lehnt es geradezu ab, sich zu definieren; wohl gibt es in allgemeiner hinduistischer Sicht ein letztes Etwas, eine Realität – diesen gemeinsamen Wahrheitsbesitz aber in ein ‹Dies› und ‹Das› zerlegen zu wollen, widerspricht dem innersten Wesen des Hinduismus, für ihn bleibt der Mensch wesenhaft und stets in Bewegung, entsprechend dem Gesetz des ‹Karma›, das endlos ist.»

Aber auch die mohammedanische Religion hat sich in dem dem katastrophalen Ereignis vorausgehenden Zeitraum durchaus in der Richtung jener Toleranz bewegt, die in der Zweiten Sure des Korans formuliert wurde: «In der Religion soll es keinen Zwang geben, aus sich selbst unterscheidet sich die Wahrheit vom Irrtum.» Es fällt nicht schwer, die Lehre aus der kommunalen Tragödie auf dem indischen Subkontinent zu ziehen, weist ja das übrige Beweismaterial in derselben Richtung: Der Konflikt ist tief unter dem Religiösen angesiedelt, er nimmt von der jeweils herrschenden Konfession gewisse Äußerlichkeiten, bestimmte Zeichen, Gesten, Formulierungen und Legenden an, aber die Verbindung zwischen dem rohen Primäraffekt und seiner religiösen Verfremdung bleibt stets als Aufpfropfung erkenntlich, eine wirkliche Verschmelzung kann nicht stattfinden.

Von diesen Überlegungen über den Zusammenhang zwischen «Religion» und «Minderheitenfragen» – die aufgezeigte Überlagerung relativiert natürlich die Verantwortung nicht – ist es nur mehr ein Schritt zur Erörterung der grundlegenden Ursachen. Ist es das Religiöse nicht, ist es auch die Rasse nicht – und diese Auffassung könnten ja nur die Rassisten vertreten – was ist es dann? Diese Frage ist natürlich nicht nur von theoretischem Interesse, auch die richtige Einstellung jedes Einzelnen hängt mit einer Deutung der primären Ursachen zusammen. Hier aber haben wir es mit einer Reihe ganz banaler, nicht weiter dämonischer Eigenschaften zu tun, die uns isoliert allen eigen sind, von denen wir uns auch so ohne weiteres nicht befreien können: das Unbehagen am Ungewohnten (Spiegelbild der Freude am Gewohnten, die den Begriff «Heim», «Heimat» usw. erwähnen), die Verstimmung über Laute, die einem keinen Sinn ergeben, der Verdacht anderer Wertbegriffe, die Furcht vor einer wirtschaftlichen Konkurrenz (Spiegelbild wieder der Sorge um das eigene Auskommen, Sorge um die Familie usw.). Hier mischt sich Rationales mit Irrationalem auf eine Weise, die nur eine genauere Kenntnis der Vorgeschichte deuten könnte: Schematisch dargestellt, muß es ja so gewesen sein, daß der Zusammenschluß zu einer größeren Gruppe wahrscheinlich den Ausschluß von Individuen anderer Gruppen bedingt, schließen sich dann weitere Gruppen zusammen, wird der Abstoßungsmechanismus rückgebildet, aber es ist nicht so, daß seine Funktionen ausnahmslos erlöschen. In allen Rassen- und Minderheitenkonflikten werden also Mechanismen eines früheren Entwicklungszustandes fühlbar, die sich mit völlig rationalen Beobachtungen verbinden, wie daß der Neuankömmling im Erwerbsleben eine besondere Tüchtigkeit an den Tag legt, die dem Alteingesessenen unbehaglich oder gefährlich ist. Es ist wichtig, auf diese recht typische Verbindung hinzuweisen, weil man gegenwärtig unter Umständen dazu neigt, jede Beobachtung, die mit einem negativen Vorzeichen versehen ist, dem Vorurteil zuzuschreiben.

So wurde in einer Untersuchung über die Gastarbeiter in Deutschland die Frage gestellt, ob die Neuankömmlinge nicht «furchtbar laut» seien; man gewann den Eindruck, daß eine Bejahung der Frage die Einweisung ins Grenzgebiet des Vorurteils nach sich ziehen würde. Aber mit dem Vorurteil scheint hier nur das Umgangswort «furchtbar» verbunden zu sein – vielleicht sind nämlich Gastarbeiter wirklich lauter, fröhlicher, unbeschwerter als die Meinungsbefrager und Meinungsbefragten.

Die Perfektion der Toleranz

Ist man sich der Vorgeschichte bewußt, hält man sich vor Augen, daß die Eigenschaften, die sich gegen Minderheiten mobilisieren lassen, sehr ver-

breitete, banale und keinesfalls besonders dämonische Eigenschaften sind, die sich, in den verschiedensten Kombinationen und Intensitätsgraden, bei fast allen Menschen entdecken lassen, begreift man des weiteren, daß nur der ungeheure kollektive Multiplikator die verbilligte Aggression in den ausgefahrenen Bahnen alter Scheußlichkeiten entfesselt, so wird man eine weitere Fehlerquelle entdecken und vermeiden: Sind Gleichgültigkeit, das Bestreben sich abzuwenden, die Verantwortung anderen zu überlassen, sich ohne eigenes Bemühen fragwürdigen Experten oder politischen Weggefährten anzuvertrauen das eine Übel, so gibt es auf dem anderen Ende der Skala den übersteigerten Purismus, eine Abart geistigen Hochmutes, eine Unduldsamkeit im Dienste der Duldsamkeit, die mit der «Demut» nicht mehr zu vereinen ist. Wahrscheinlich muß man sich selbst, ehe man urteilen, verstehen und wirken kann, als potentiellen Aggressor begreifen, als latenten Störer des kommunalen Friedens, ohne diese innere «Selbstbezichtigung» läßt sich keine Position beziehen, die wirklich gesichert ist und sich mitten im Leben bewährt; hier findet das «wie dich selbst» eine neue Dimension. Tatsächlich haftet der realitätsfernen Toleranzideologie oft genug etwas Fiktives an, das schwer zu verbergen ist und selbst bei Angriffen aus der Primitivsphäre, wo mit wenigen immer wiederkehrenden Schablonen gearbeitet wird, das Konstruierte preisgibt. Auf die berühmte Frage: «Würde es Sie freuen, wenn Ihre eigene Tochter einen Neger zum Manne nähme» ist beispielsweise das blanke «Ja» des Purismus nicht sehr überzeugend. Man macht dem Vorurteil keinerlei Konzessionen, wenn man seine Existenz zur Kenntnis nimmt, wenn man die Welt zur Kenntnis nimmt, in der es sich ausgebreitet hat und in der die Mißgunst einer Gemeinschaft, auf die man schließlich angewiesen ist, die Glückschancen einer Verbindung dieser Art von vornherein reduziert, freilich nicht auf den Nullpunkt reduziert, aber immerhin reduziert, so daß die vorgegebene Freude nur bedeuten könnte, daß man mit einer gewissen Genugtuung das Individualschicksal, und noch dazu ein nahestehendes, in eine bestimmte Ideologie hineinstellt, weil es einem da paßt, was im Grunde nicht eben human ist. Bemühte man sich, der bösartigen Frage einen etwas vernünftigeren Inhalt zu geben, so müßte man nach Widerstand oder Unterstützung fragen, nach dem Ausmaß an Identifikation zu der man, so die Wahl einmal getroffen, fähig wäre, dem Ausmaß an Liebe und Verständnis schließlich, das man sich zutrauen würde.

Noch schlimmer wird es freilich, wenn nicht allein das Vorurteil übersehen wird, sondern man bereits konkrete Umstände, die nach einiger Zeit das Vorurteil kräftig aufladen müssen, nicht zur Kenntnis nehmen will. Die Art, wie sich in Großbritannien das Farbigenproblem entwickelte, ist ein gutes Beispiel für diese Verhaltensweise und das, was sie verursacht. Solange London über ein gewaltiges, farbiges Imperium gebot, konnte der durchschnittliche Brite seine Tage beschließen, ohne je einen Mann mit dunkler Hautfarbe gesehen zu haben. Als sich aber das Imperium in ein «Commonwealth» verwandelte, von dem bald zu erkennen war, daß es eine Übergangslösung darstellt und der Auflösung zustrebe, änderte sich das. Der «British Nationality Act» des Jahres 1948 stellte die Bewohner des Commonwealth den Engländern gleich; es gab nicht einmal eine Methode, zu erfassen, wie viele Menschen nun einströmten. 1951 war die farbige Kolonie auf 70000 angewachsen, ab 1955 wurde gezählt, ab 1962 Kontrollen eingeführt. 1965 bestand bereits die Bevölkerung zu 1,5% aus Farbigen, vor Ende des Jahrhunderts wird das Problem die Proportion des amerikanischen angenommen haben. Aber die ganze erste Phase hat man sich wenig damit beschäftigt festzustellen, was die Einwanderung für Probleme mit sich brachte, was in den Schulen, Wohnvierteln und Arbeitsplätzen sich tatsächlich abspielte. Selbst die Führer der Gewerkschaften, die gewußt haben müssen, was sich drunten im Fußvolk ereignete, hüllten sich in Gemeinplätze des Purismus. Nun aber verläßt eine Generation farbiger Engländer die Schule, und der Parlamentarische Staatssekretär im Innenministerium, in dessen besondere Verantwortung die Eingliederung der Einwanderer fällt, mußte lapidar feststellen: «Wenn es uns nicht gelingt, die Infrastruktur zu schaffen und unsere Probleme zu lösen, müssen wir der Gefahr eines weißen Rassenhasses und einer schwarzen Militanz ins Auge sehen.» Das ist also die Konsequenz jahrelangen Schweigens, während dessen jeder, der Bedenken vorbrachte, Quoten einführen wollte und die Bewegung unter Kontrolle zu bringen versuchte, a priori als Rassist verdächtigt werden konnte. Die Labour Party, die seinerzeit den «Commonwealth Immigrants Act» als diskriminierend gebrandmarkt hatte, wendet ihn heute selbstverständlich selbst an, weil sie inzwischen eingesehen hat, welche Konsequenzen für den inneren Frieden ein weiterer Zuzug von Farbigen bei gleichzeitigem Ansteigen der Arbeitslosenziffern haben müßte. Betrachtet man die Nähe und Verbunden-

heit zwischen England und Europa, hält man sich vor Augen, daß Indien und Pakistan ihren Konflikt nicht in Oxford oder Brighton, sondern in Taschkent geregelt haben, so muß man sich ganz natürlicherweise fragen, ob sich nicht der gebildete Einwanderer aus Schweden, der Schweiz, Spanien oder Österreich als «diskriminiert» betrachten muß, wenn er jahrelang auf seine Naturalisation warten muß, während ein Analphabet aus dem Punjab, ein Fischer aus Ceylon oder ein Bauer aus Madras auch heute noch wenige Monate nach seiner Ankunft in England das aktive und passive Wahlrecht ausüben und sich als gleichberechtigter Bürger zwar nicht fühlen, aber ausgeben kann!

Ist man zur Ansicht gekommen, daß sich die christliche Einstellung zu Rassen- und Minderheitenfragen auf eine differenzierte, realistische und den jeweiligen Gegebenheiten angepaßte Weise aus dem Gebot der Nächstenliebe ableitet und daß es hiebei nicht im Sinne dieses Gebotes sein kann, dogmatischen Maximalforderungen nachzuleben, während ein wirklicher Friede nur auf evolutionäre Weise sichergestellt werden kann, so ergibt sich nun eine weitere Frage: Können wir uns mit der Verhütung von Katastrophen zufriedengeben, genügt es zur Milderung erbarmungsloser Zustände, wie sie sich in vielen Lebensgebieten in Südafrika eingespielt haben, beizutragen, reicht es aus, die Spannungen zu studieren, die sich nun jeden Sommer mit erschreckender Regelmäßigkeit in den Vereinigten Staaten einstellen, die sozialen Übel zu beseitigen, aus denen sie erwachsen, und bürgerkriegsähnliche Zustände hintanzuhalten? Ist all das, so wichtig es natürlich ist, nicht zur gleichen Zeit wieder zu wenig? Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß die Vorstellung eines Gastvolkes über die Position einer Minderheit im gesellschaftlichen Gefüge meist von vornherein festzustehen scheint und wenig variabel ist; Beschwerden werden zur Kenntnis genommen, auf hartnäckiges Drängen unter Umständen sogar Verbesserungen eingeführt, ohne daß sich das grundsätzliche Konzept verändert oder ein schöpferisches Neu-bedenken der Relation anhebt. Wer in der Heiligen Schrift einigermaßen bewandert ist, in der so viel von Minderheiten und dem, was sie zu erdulden haben, die Rede ist, wo zwischen dem «Auszug der Juden» und der Erzählung vom «Barmherzigen Samariter» individuelles und kollektives Minderheitenschicksal dargestellt und Verhaltensweisen exemplifiziert werden, der weiß, daß dieses Phänomen uralt ist. Aber die Tatsache, daß die Erscheinung sehr alt ist und sich bereits in der vorbiblischen Geschichte Beispiele entdecken lassen, kann weder Anlaß zur Entmutigung sein noch von Versuchen dispensieren, in unseren Tagen einen neuen Anfang zu machen und andere Wege zu gehen als die bisher eingeschlagenen. Überblickt man die bisherigen Lösungsversuche sowie die bisher entwickelten Methoden mitmenschlicher Beziehungen, so fällt sofort auf, daß man im allgemeinen nur zwischen Ghetto und vollständiger Assimilation wählen konnte; war man also gegen Ghetto und Apartheid, mußte man logischerweise für die vollständige Preisgabe des Ererbten und Überkommenen sein; Minderheiten waren, so gesehen, nur Übergangsstadien, die zur Trennung oder Fusion führen mußten. Als die amerikanische Regierung in einer der großmütigsten Aktionen ihrer Einwanderungspolitik Zehntausende geflüchteter Ungarn in der Operation «Safe Haven» über den Atlantik brachte, geschah dies trotz einer gewissen Reserve, die man in den Staaten gegenüber dem ungarischen Einwanderer an den Tag legt; es wird ihm – zu Recht oder zu Unrecht, das kann hier nicht untersucht werden – vorgeworfen, daß er allzusehr an seinen nationalen Eigenschaften festhalte, das ungarische Idiom als zweite Sprache beibehalte – man trifft drüben manchmal ungarisch sprechende Neger, was die Behauptung augenfällig demonstriert – ergo nicht rasch genug zu einem hundertprozentigen Amerikaner werde. Die englische Einstellung gegenüber dem Farbigen ist da etwas differenzierter; zwar erwartet man volle «Integration», also ein sich Anpassen an Gesetze und Konventionen, fordert aber nicht gleichzeitig die völlige Assimilation, teils aus der Erkenntnis heraus, daß man es mit Mitgliedern sehr alter Kulturen zu tun hat, deren Wert nicht an der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit im gegenwärtigen Augenblick allein gemessen werden kann, teils aus der Einsicht in die eigene nationale Prägung, das Werk von Jahrhunderten, das nicht ohne Nachteil in einem «biologischen Augenblick» imitiert werden kann. Man könnte diese Haltung als eine Vorstufe zu jenem Pluralismus ansehen, von dem in der amerikanischen Literatur zu dem Thema in letzter Zeit immer häufiger die Rede ist. Demzufolge wird man vielleicht auch in den Staaten künftig nicht mehr die volle Preisgabe bisheriger Identitäten verlangen, ja es läßt sich denken, daß eines Tages die historischen und nationalen Erinnerungen, die man sich bisher nur als folkloristische Girlanden hat gefallen lassen, als Bereicherung der neuen Heimat verstanden werden. Es wäre ein kühnes Konzept, denn die bisher gemachten Erfahrungen scheinen tatsächlich zu

beweisen, daß die vollständige Assimilation am störungsfreiesten funktioniert. Vergessen und übersehen wird dabei, daß der Identitätsverlust, der nach außen oft genug die Form einer Konfrontation annimmt, ein schmerzlicher, schädigender und grausamer Vorgang ist, ein Vorgang, dem vielerlei Nachteile anhaften, die man nur deshalb nicht registriert, weil das auf diese Weise Gestörte, Irritierte und irrational Gewordene in die große nationale Summe eingeht; stoßen wir dort auf Hektik, Unsicherheit, Reaktion zu Kurzschlüssen und Panik, Unausgeglichenheit und Neigung zu Wahnvorstellungen, so läßt sich nicht mehr nachweisen, auf welche Preisgabe im einzelnen das zurückzuführen ist.

Gelänge es wenigstens, Vorstufen des Pluralismus zu verwirklichen, es wäre bereits viel getan, viel erreicht. Freilich ist der hier skizzierte Pluralismus (zu dem unter anderem die Toleranz der Zweisprachigkeit gehören würde, zu der man sich nun im Gebiete des heutigen Jugoslawien, genauer im slowenisch-ungarischen Grenzgebiet durchgerungen hat) nur eine der Möglichkeiten, Nationalitäten- und Minderheitenprobleme schöpferischer zu gestalten, als es bisher geschehen ist. Aber dort, wo man einen Anfang machen würde, könnte sich einmal auch eine «Kettenreaktion des Guten» einstellen; die Nächstenliebe ist eine in hohem Maß schöpferische Kraft, es gilt nur, sie freizulegen, ihr irgendein Wirkungsfeld einzuräumen, sie in Schönheit sich entfalten zu lassen.

JANKO MUSULIN

Geboren am 12. August 1916 in Wien, Katholik, ist diplomierter Ingenieur, Schriftsteller und Journalist, Mitglied der Verlagsleitung des Fritz Molden Verlags (Wien), 1958–1962 Leitartikler der Neuen Rundschau.

Günter Struck

Sex and morality – Resignation oder Auftrag?

Versucht man unbefangen durch irgendeine europäische Großstadt zu gehen, so werden einem die zahlreichen Darstellungen mehr oder weniger bekleideter menschlicher Gestalten auf Plakaten, Kinoreklamen und in Auslagen zahlreicher Geschäfte nicht entgehen. Fällt der Blick auf Filmreklamen, springen Titel in die Augen wie z. B.: «*Frivole Spiele*» («ein Knüller voll geballter Erotik»), «*Verbotene Welt*» («Geheimnisse schamlos und freimütig gezeigt») und viele ähnliche. Buchhandelsgeschäfte zeigen in ihren Auslagen «pikante Literatur», die früher als «Pornographie» das Licht der Öffentlichkeit scheute.

Bedeutet dies aber schon die viel zitierte «Sex-Welle»? Machen die meist wenig bekleideten Mädchen auf den Titelseiten der öffentlich angepriesenen Illustrierten bereits das aus, was gemeinhin «Sex-Welle» heißt?

Der dahinter steckenden Problematik wird wohl nicht gerecht, wer so vordergründig argumentiert.

Niemand bestreitet ernstlich, daß sich im optischen Bereich der Öffentlichkeit in zunehmendem Maße «allgemeine Sexualisierung» breit gemacht hat. Dies gilt nicht nur für die Reklame – es läßt sich ja ebenso beobachten, wie auch intimeres geschlechtliches Verhalten den Raum der Öffentlichkeit mehr und mehr durchdringt. Dieses Phänomen hat einen tiefgreifenden anthropologischen Hintergrund, in dem soziologische und psychologische Aspekte eng verflochten sind. Das Phänomen «Sex-Welle» ist also äußerst komplexer Natur.

Die einen sagen, das habe «alles nur mit Geschäft» zu tun. Die anderen behaupten, daß es sich ausschließlich um eine besondere Art von Kunst handle. Wieder andere meinen, «Sex-Welle» sei der Ausdruck psychoanalytisch deutbarer Vorgänge der Kultur der Gegenwart. Anderseits erleben wir, daß ein nicht geringer Teil der Menschen diesem Phänomen rat- und hilflos gegenübersteht. Kaum ein Erwachsener wird von diesem Phänomen völlig unberührt bleiben – von den Jugendlichen oder Heranwachsenden ganz zu schweigen.

Was ist «Sex-Welle»?

Vordergründig könnte man das Phänomen bezeichnen als die herrschende Mode einer plakatierten Zurschaustellung des menschlichen Körpers (vorwiegend des weiblichen), wobei der Zweck verfolgt wird, bestimmte Emotionen im Betrachter zu wecken. Dabei handelt es sich nicht um eine Darstellung des menschlichen (vorwiegend des weiblichen) Körpers, wie er «frei von Gott ge-

schaffen» ist, sondern – zumindest vorwiegend – unter Bedeckung von Teilen der primären und sekundären Geschlechtsmerkmale. Ferner ist es Mode, auf den Titelseiten der Illustrierten die jungen Mädchen in ungewöhnlichen oder anzüglichen Positionen (sitzend, hockend, halbliegend oder liegend) darzustellen, was «Kenner» mit dem Adjektiv «raffiniert» bezeichnen.

Als Motiv hierzu wird von den verantwortlichen Illustrierten-Redakteuren das Moment des Geschäftlichen an erster Stelle genannt, wonach die Verkaufsauflage in unmittelbarer Proportion zur «raffinierten Aufmachung der Titelseite» stehe. Zugegebenermaßen ist also der ökonomische Effekt bei der Illustriertenpresse ausschlaggebend. Das gleiche Motiv, der Verkaufserfolg, wird von den Herstellern von Filmen mit primitiver sexueller Thematik ins Feld geführt.

Andere behaupten, daß die übertriebene Betonung des sexuellen Bereiches in der Öffentlichkeit vorwiegend einen künstlerischen Aspekt beinhalte und «dem modernen künstlerischen Empfinden breiter Volksschichten» entgegenkomme.

Das findet häufig seinen Ausdruck darin, daß jegliche sittliche oder moralische Bindung im Bereich der Kunst bestritten wird.

Als Vertreter einer derartigen Richtung möchte ich *L. Marcuse*[1] nennen, der meint, daß man um der persönlichen Freiheit willen auch die Darstellung der Intimsphäre des Menschen nicht aus der Öffentlichkeit eliminieren dürfe. Er spricht das aus, was viele denken: «Solange niemand öffentlich gezwungen wird, hinzuschauen, ist kein Grund zum Anstoßnehmen gegeben. Die sich an dem Anblick erbauen, mögen hinsehen, die anderen weg.»

Auch werden diese Dinge im juristischen Bereich unter verschiedenen Aspekten gesehen; so meinte z. B. *R. Dünnwald*,[2] daß nach dem in der Bundesrepublik geltenden Grundgesetz die Freiheit der Kunst absolut sei, da sie eindeutig nicht einmal den für die Meinungs- und Pressefreiheit geltenden Beschränkungen unterliegen sollte. Es wäre «sinnwidrig, allgemeine und engere Schranken zu setzen».

Die Möglichkeit, auch anstößige, das Geschmacksempfinden des Durchschnittsmenschen verletzende, sexuell allzu freizügige Darstellungen aus dem Raum der Öffentlichkeit zu verbannen, wird häufig mit Argumenten des «künstlerischen Empfindens» bestritten.

Damit ist aber keineswegs der Kern der Sache erfaßt. In Wirklichkeit verbirgt sich dahinter jene tiefschichtige Problematik, an der unzählige Menschen leiden: an ihrer eigenen verdrängten oder unentwickelten, meist überkompensierten Sexualität. Für andere ist sie verkümmert zum Konsumgut, zum Mittel für Prestigegewinn oder zur Befriedigung infantiler Geborgenheitswünsche. Auf der anderen Seite aber kann nicht übersehen werden, wie Sexualität auch bewußter erlebt wird. Der Blick für die inneren Zusammenhänge des Leib-Seelischen ermöglicht für viele eine bessere Einordnung des Geschlechtlichen in den gesamten Lebensvollzug. Erziehung und Begegnung der Geschlechter erfolgen in größerer Unbefangenheit und Freiheit. Der Anspruch auf personalen Gehalt und Vertiefung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern wächst: Mann und Frau schätzen sich mehr als Mensch und Partner.

Wie kommt es zur «Sex-Welle»?

Diese Frage wird heute von den verschiedensten Seiten gestellt. Man führt zahlreiche Argumente an; einige stammen aus dem eben genannten Bereich: «Ausdruck besonderen künstlerischen Empfindens»; andere fühlen sich von der «Sex-Welle» abgestoßen und vermissen juristische Möglichkeiten, dagegen anzugehen. Doch wird jeder, der weiter denkt, mit solchen Begründungen unzufrieden sein müssen. Auch der nicht selten geäußerte Hinweis darauf, daß die «Sex-Welle» eine Art «Reaktion» auf frühere, jahrhundertealte «Tabus» sei, wird nicht ganz befriedigen. Zweifellos aber spielen diese und eine zu strenge Lebenseinstellung eine gewisse Rolle.

Allerdings darf wohl auch nicht verkannt werden, daß ein dem Menschen eigentümlicher Zug, Zeitströmungen im Sinne von Moden unterworfen zu sein, eine bedeutende Rolle spielt. Verhaltensforscher belehren uns darüber, daß eine jeweils herrschende Mode zu akzeptieren, ein Relikt des Herdendaseins darstellt. Weiterhin wird kein ernster Sachkenner bestreiten, daß psychoanalytische Erfahrungen und deren Konsequenzen in der Literatur das ihre zu der sogenannten «Sex-Welle» beigetragen haben und immer noch beitragen. Im Menschen sind Strebungen und Spannungen wirksam, deren er sich keineswegs bewußt zu sein braucht. Sie finden Ausdruck in vielfältiger Form von Aktivität: künstlerisches Schaffen oder berufliche Beanspruchung, Sport oder dergleichen. Keineswegs aber müssen diese Spannungen immer (wie man eine Zeitlang früher angenommen hatte), zu Neurosen führen. Die Psychoanalyse lehrt uns, daß jene triebhaften Spannungen gelöst werden

können, wenn sie ins Bewußtsein eintreten. Wie geschieht nun eine solche «Bewußtmachung»? Dies kann dadurch geschehen, daß man die entsprechenden Elemente entweder optisch oder akustisch wiederholt in das (optische bzw. akustische) «Blickfeld rückt». Durch Summation exponierter Reize kann es dann schließlich zu einem Hinübertreten vom Unbewußten in die Sphäre des Bewußtseins kommen.

Die Frage, die sich hier stellt: Was wird exponiert? Optisch werden der weibliche Körper oder Teile desselben auf Plakaten oder raffinierter noch bei der Reklame für die Gegenstände des täglichen Lebens «dargeboten».

Der unvoreingenommene Betrachter wird sich fragen, ob durch die wiederholte und die in allen möglichen Variationen immer wieder ins Blickfeld gebrachte Exposition weiblicher Körper (oder deren Attribute, wie Unterwäsche o.ä.) nur der andere, der männliche Teil der Bevölkerung angesprochen werden soll. Wer so argumentiert, wird unterstellen, daß ein solches Verfahren die Weiblichkeit nicht anspreche. Dem ist aber keineswegs so; denn man muß das psychoanalytische Phänomen der «Identifikation» oder der «Projektion» berücksichtigen. Viele Frauen oder Mädchen, die sich durch die Darstellung sexueller Details angesprochen fühlen, identifizieren sich nämlich unbewußt mit dem Dargestellten. Dies entspricht dann einem unbewußt ablaufenden psychologischen Prozeß. Von der Reklame wird diese Seite systematisch ausgenutzt: Mit der Identifikation der – etwa auf dem Plakat oder auf dem Bildschirm – erscheinenden weiblichen Person (die etwa für ein Strumpffabrikat Reklame macht), wird gleichzeitig eine Begehrensvorstellung angeregt, die dem Umsatz der Reklamefirma zugute kommen soll. Die Reklameunternehmen wissen längst, daß der größte Käuferanteil für Waren aller Art von Frauen repräsentiert wird. Der Mann ist in der Regel für die Reklame weniger «interessant» – eben weil er statistisch nur zu dem geringfügigen potentiellen Käuferanteil gehört. Aber durch die Reklame wird sein Unbewußtes zweifellos auch angesprochen (das aber kaum auf eine Umsatzsteigerung der Produkte einwirkt). Auch im Bereich der Literatur macht sich bereits seit Jahren der umsatzsteigernde Effekt von Reklame bemerkbar, die mit «Sex» angereichert ist. Als besonders krasse Beispiele seien an dieser Stelle nur genannt: *Henry Miller:* «Wendekreis des Krebses»; sowie *Günter Grass:* «Katz und Maus». Allerdings nimmt in derartigen Publikationen der sexuelle Bereich Ausmaße und Formen an, die man als «Pornographie» bezeichnen muß. «Obszönitäten» aller Art werden breit und in meist langweiligen Details geschildert: Homosexuelle oder lesbische Szenen wechseln mit sadistischen, sexuellen Deskriptionen, wobei das Sexuelle vom personalen Bereich isoliert wird. Dies ist denn auch die große Gefahr der heutigen «Sex-Welle»: Die Verabsolutierung des Sexuellen und damit eine Entpersönlichung des erotischen und des sexuellen Bereiches.

In seinem Werk «Sex – Ethik der Geschlechtlichkeit»[3] geht *H. Thielicke* von der «Einheit von Bios und Person im Erosbereich» aus. Er sieht die «Krise der gegenwärtigen Anthropologie» darin, daß diese Einheit weitgehend gestört ist. «Wo das sexuelle Chaos (die beliebige Vertauschbarkeit der Partnerschaft) herrscht, äußert sich eine Krise im Person-Sein» meint *Thielicke* und hält es für abwegig, «die Ursache für gewisse sexuelle Verfallserscheinungen nur in einer Destruktion der Moral zu suchen.»

Dem ist durchaus zuzustimmen, nur zeigt die Wirklichkeit, daß die Destruktion des Personalen und zugleich auch des Moralischen in unserer Zeit bereits weitergegangen ist und man sich nicht nur von dem «je einmaligen Partner getrennt», sondern daß sich Sexualität in vielen Fällen so weit verselbständigt hat, daß sie nicht einmal mehr auf irgendeinen Partner bezogen ist, geschweige denn auf das einmalige Du im Gegenüber des Ehegatten.

Im Hinblick auf die gegenwärtige «Sexualisierung der Öffentlichkeit» wird vielfach anerkennend darauf hingewiesen, daß die Prostitution im ganzen rückläufig sei und an Bedeutung verloren habe. Dies kann – aufs Ganze gesehen – nicht als hinreichendes Positivum angeführt werden! Nur zum geringen Teil mag der Grund hierfür darin liegen, daß heute die intime Freundschaft zweier junger Menschen mit entsprechenden sexuellen Beziehungen an die Stelle der früher geübten Prostitution getreten ist. Die Zahl derer, die als «Personen mit häufig wechselndem Geschlechtsverkehr» zu bezeichnen sind, ist wohl gegenüber früher angestiegen. Man muß aber deutlich zwischen Prostituierten und «Personen mit häufig wechselndem Geschlechtsverkehr» unterscheiden: Erstere sind solche, die für eine Bezahlung eine umschriebene «sexuelle Leistung» anbieten. Letztere haben zwar nicht die von der Polizei geforderte «Unzuchtlizenz», obwohl sie im Prinzip die gleiche Tätigkeit ausüben; sie bleiben jedoch jeweils Tage oder Wochen mit einem Partner zusammen, um dann den Partner zu wechseln.

Einflüsse der «Sex-Welle» auf Jugendliche

Die Frage nach den Folgen, nach den möglichen Schäden der sogenannten «Sex-Welle» ist nicht leicht zu beantworten. Zweifellos birgt sie aber, besonders für junge Menschen, große Gefahren.

1. Werden die jungen Menschen, dazu noch bei der überall bestätigten «Akzeleration» (ein beschleunigtes körperliches bei einem verzögerten «geistig-seelischen» Wachstum) viel zu früh mit dem geschlechtlichen Bereich konfrontiert.

Daraus ergibt sich

2. die Gefahr des großen und schwerwiegenden Mißverständnisses, das dahin geht, daß der erotisch-sexuelle Bereich als isolierter Bezirk betrachtet wird, dessen Integration in die Personalität weder gesehen noch überhaupt ausgeführt werden kann.

Besonders in denjenigen Ländern, in denen schon längere Zeit eine größere Freizügigkeit in sexuellen Dingen praktiziert wird (beispielsweise in Schweden und in England) sind diese Folgen bereits offenkundig: Die Zahl der schwangeren Kinder unter 15 Jahren ist stark angestiegen. Die Anzahl derjenigen, die sich mit Geschlechtskrankheiten infizierten, soll im Vergleich zu früheren Jahren ebenso wieder bedeutend höher sein.

Ein Bericht von M. Shofield[4] schildert zwar drastisch die traurigen Ergebnisse einer «verwildernden Sexualisierung» der Jugend, kommt aber erstaunlicherweise zum Schluß, daß es «trotz aller Einflüsse, denen die heutigen Jugendlichen ausgesetzt sind, wie Einwirkung der modernen Literatur, des Fernsehens und der Illustrierten – offensichtlich falsch ist, unsere jungen Leute für eine gelangweilte, undisziplinierte oder sexbesessene Generation zu halten».

Dem liegt, wie meines Erachtens auch dem Bericht des Britischen Rates der Kirchen[5], die Tendenz zugrunde, herrschende Verhaltensweisen zu akzeptieren und mit ihnen rein pragmatisch fertig zu werden (z. B. durch Propagierung und Subventionierung der Antikonzeption, durch Infektionsprophylaxe usw.). Beim Studium des Berichtes des Britischen Rates der Kirchen drängt sich unzweideutig der Eindruck auf, daß objektive moralische Maßstäbe heutzutage nicht mehr angewandt werden können. So heißt es etwa, daß «durch neue Entwicklungen Zweifel an der Vorstellung objektiver moralischer Maßstäbe» hervorgerufen werden. Dazu wird argumentiert «daß es nicht so sehr darum geht, Männer und Frauen auf eine bestimmte Position der Sexualmoral festzulegen, als ihnen eine charakteristische Einstellung zur Person zu vermitteln». Dem kann man insofern zustimmen, als gewiß nur von einem personalen Denken her eine richtige Einstellung zur Sexualität gewonnen werden kann. Aber dadurch wird ja gerade ein neues Verständnis der Sexualität gewonnen, das die Grundlage für ein entsprechendes Verhalten abgibt. Hier einen Gegensatz zu konstruieren zwischen «bestimmter Position zur Sexualmoral» und «charakteristischer Einstellung zur Person» scheint uns unzulässig. Offensichtlich will man damit einem moralischen Pluralismus entgegenkommen, der angeblich schon seit je «die Britische Gesellschaft prägte... in dem Sinne, daß sie sich aus zahlreichen Klassen und Untergruppen zusammensetzte, zwischen denen Unterschiede in Auffassung und Praxis auf dem Gebiet des Sexuallebens und in anderen Bereichen vorhanden waren».

Notwendigkeit einer neuen Sicht der Sexualmoral

Im katholischen Raum steht die brennende Frage einer sinnvollen Reaktion der Pastoral auf die sogenannte «Sex-Welle» zur Diskussion. In welcher Weise hat die Kirche, haben engagierte Christen auf die sich hier stellenden Probleme zu reagieren? Generell glauben wir sagen zu dürfen, daß die positiven Werte im Verständnis der Sexualität aufgegriffen werden müssen. Im besondern erfordert dies ein ganzmenschlich-personales Verständnis der Keuschheit und eine Revision in der Begründung und Konkretisierung der Sexualnormen.

Der Laie nimmt dankbar zur Kenntnis, daß eine Reihe von Moraltheologen (z. B. in Deutschland Egenter, Auer, Weber, Böckle, Teichtweier) schon seit Jahren nachdrücklich auf die neue Sicht des Menschen und seiner Geschlechtlichkeit hingewiesen haben. Neben ihnen haben J. Pieper, D. v. Hildebrand und R. Guardini den umfassend positiven Sinn der Keuschheit dargestellt. Nach Pieper zielt die Keuschheit ab auf den «selbstlosen Selbstbesitz». Keusch ist der Mensch zu nennen, der die verschiedenen Antriebe der Geschlechtlichkeit ins Ganze seiner Persönlichkeit integriert hat. Jeder Arzt, der als Psychotherapeut täglich mit diesen Problemen konfrontiert wird, weiß, wieviel hier noch im argen liegt. Allzulange wurde Keuschheit praktisch gleichgesetzt mit Unwissenheit im geschlechtlichen Leben. Und in der seelsorglichen Praxis betrachtet man leider noch heute nicht selten die Keuschheit einseitig als bloße Beherrschung der Sinnlichkeit. Der alte, von Augustinus übernommene Dualismus von Trieb-Geist, Lust-Vernunft, tierisch-menschlich ist zwar theoretisch

überwunden, er wirkt aber praktisch immer noch nach. Man mißtraut der Sinnlichkeit und unterstellt ihr den Aspekt des Bösen. Erst heute wird erkannt, wie sehr die Sinnlichkeit notwendig zur Existenz des Menschen gehört. F. R. Faber nennt sie die «Wahrnehmungsfähigkeit im Bereich der Sinne» und schließt daraus: «Keuschheit bedarf der Sinnlichkeit des Gemütes, wenn sie nicht zur Widernatur werden soll.»[6] Kein normaler und gesunder Mensch kann der Macht des Geschlechtlichen einfach ausweichen, er müßte dann vor sich selber fliehen und diese Flucht mit krankhaften Komplexen teuer bezahlen. Die Keuschheit verlangt auch gar kein Ausweichen, keine Angst und keine Flucht vor dem Sexuellen; ihre Aufgabe liegt vielmehr in der Durchgestaltung und Formung der geschlechtlichen Kräfte; ihr Anliegen ist der harmonische Einbau des Geschlechtstriebes in die Gesamtpersönlichkeit. Die Geschlechtskraft soll den Mann und die Frau je in ihrer Eigenart ganzheitlich prägen. Der Sexus darf also nicht irgendwo im Menschen eingemauert und eingekellert werden, er soll in guter Ordnung an seinem Platze leben und von seinem klaren Standort aus seinen Beitrag zu einer beglückenden Lebensgestaltung und Liebeserfüllung leisten. Wo der Sexus nicht richtig eingeordnet wird, wo er isoliert und seiner eigenmächtigen Triebkraft überlassen bleibt, da zerstört er die Liebesfähigkeit des Menschen. Wenn also Keuschheit auf die Integration der Geschlechtspersönlichkeit verweist, dann wäre Unkeuschheit demnach eine Desintegration des echten menschlichen Selbstvollzugs, d. h. ein Verlust des Bedeutungsvollsten in der Gesamtpersönlichkeit.

Fälschlicherweise wird häufig heute noch als Ursache der «Sex-Welle» unter Jugendlichen eine mangelnde geschlechtliche Unterweisung vermutet. Hier liegt aber nicht die eigentliche Ursache, weiß man doch heute, daß jede Form geschlechtlicher Aufklärung, die allein von der biologischen Ebene ausgeht, keine Basis für das sein kann, was im Grunde angestrebt werden soll: ein ausgewogenes Verhältnis des jungen Menschen zu seiner eigenen Geschlechtlichkeit. Es kann nicht darum gehen, Kinder und Jugendliche über biologische Details zu unterrichten, sondern es müssen ihnen die Voraussetzungen für eine gelungene geschlechtliche Entwicklung mitgegeben werden, die für die gesamte Persönlichkeitsentwicklung entscheidend ist.

Auf der anderen Seite kann die Notwendigkeit einer Normierung des geschlechtlichen Verhaltens nicht übersehen werden. Die Frage ist nur, woher die entsprechenden Werte und Kriterien zu gewinnen sind. In jüngster Zeit hat man sich – soweit ich dies beurteilen kann – in der Moraltheologie dieser Frage intensiv zugewandt (Doms, Fuchs, Auer, Böckle, David, Janssen). Sowohl die biblische Geschichte als auch die christliche Tradition zeigen demnach eine auffallende Entwicklung sexualethischer Normen. Man kann von einem echten Normwandel sprechen. Diese Entwicklung zeigt «mit aller Deutlichkeit, wie sehr konkrete Normen kulturgeschichtlich bedingt und von einem ganz bestimmten Verständnis der Wirklichkeit abhängig sind».[7] Böckle zieht daraus den Schluß: «Wenn es aber Augustinus, Thomas und anderen Theologen recht war, die Anforderungen christlicher Existenz gemäß ihrem damaligen Verständnis von Sexualität zu interpretieren, warum soll es nicht auch das Recht und sogar die Pflicht unserer Generation sein? Man braucht dahinter nicht gleich den Willen zur Auflösung der Normen oder... zu bequemer Opferscheu zu vermuten.» Wir sind heute der Überzeugung, daß das, was menschliche Sexualität in all ihren Aspekten bedeutet, welches ihr Sinn und ihre Aufgabe sei, nur von einem personalen Verständnishorizont aus begriffen werden kann. Kein Bereich und keine Schicht im Menschen kann anders als menschlich verstanden werden. Wohl ist die Person nicht ohne ihre Natur, d. h. sie hat einen Bereich, der ihrer Freiheit als Möglichkeit und Grenze vorgegeben ist. Aber es handelt sich um eine *menschliche* Natur. Diese Natur ist nicht die Wirklichkeit eines «fertigen» Seienden, sondern eines Sein-Könnens. Sie ist nicht reine Vorgegebenheit. Wohl muß der Mensch werden, was er ist; aber das bedeutet eigentlich, daß er «mit seinen ins unendliche eröffneten Möglichkeiten ‹fertig› werden soll. Er muß noch sich selbst erwerben, sich selbst interpretieren, gleichsam sich selbst entscheiden zu dem, was er wirklich ist. Damit wird nicht eine stabile, allseits geschlossene Natur willkürlich variiert, sondern ansichtig, was Natur als Aufgang des Menschen in seine Aktualität ist. Dieses echte, unumkehrbare und unwiderrufbare ‹Werden› auf dem Weg der menschlichen Freiheit liegt im Horizont der menschlichen Natur.»[8] Die spezifisch menschliche Art der Sexualität besteht daher in der Freiheit zu ihrer verantwortlichen Sinngebung und Gestaltung. Hier zeigt sich der tiefe Unterschied zur instinktgebundenen Sexualität des Tieres. Das Sinnverständnis menschlicher Geschlechtlichkeit läßt sich darum nicht so einfach von einem Mensch und Tier verbindenden Naturtrieb aus gewinnen. Es genügt auch nicht, sozusagen zuerst eine ge-

meinsame generische Schicht festzulegen, um diese dann menschlich zu überformen. Die moderne Verhaltensforschung hat deutlich gezeigt, wie ganzheitlich Mensch und Tier in ihrer Art differenziert sind. «Es handelt sich also», wie Böckle sagt, «bei der sittlichen Normierung des geschlechtlichen Verhaltens um die verantwortliche Gestaltung einer fundamental menschlichen Beziehung, die in der Verbindung mit dem Fruchtbarkeitsauftrag bezogen ist auf das Gesamtwohl und die Gesamtkultur der Menschheit. Dazu können an sich verschiedene ‹vernünftige› Ordnungsbilder in Erwägung gezogen werden. Wir haben sie vom christlichen Standpunkt aus dem Grundgesetz der Liebe zu unterwerfen. Das heißt, wir müssen vom christlichen Standpunkt aus das Gegenüber von Mann und Frau als Geschenk und Auftrag sehen, in dem die beiden in letzter Sinnerfüllung dazu berufen sind, dauernd und immer füreinander dazusein.»[9] Oder wie es A. Auer in ähnlicher Weise formuliert: «Der moralische Wert einer geschlechtlichen Handlung richtet sich also nach dem personalen Sinnwert, der sich in ihr repräsentiert. Das bedeutet keine Fremdbestimmung der Geschlechtlichkeit, weil sie in sich selbst eine Intentionalität auf die personale Integration besitzt, eine Dynamik, die der Mensch erkennen und entfalten kann und muß: im geschlechtlichen Ausdruck der Liebe geht es um vertiefte Erkenntnis und Ergänzung des andern als menschliche Person.»[10]

Man kann nur wünschen, daß aus solchen Einsichten möglichst bald und umfassend die entsprechenden Konsequenzen gezogen werden. In der Pastoralkonstitution des Konzils über die Kirche in der Welt spürt zwar der Laie deutlich das Ringen verschiedener Positionen; aber im ganzen erscheint hier doch eine Sicht der Geschlechtlichkeit, die der Pastoral neue Akzente zu setzen vermag. Der geschlechtlichen Liebe wird durchaus ein eigenständiger Wert zugebilligt. Die geschlechtliche Ordnung kann demnach nicht mehr bloß vom Zeugungsziel her verstanden oder ihm untergeordnet werden. Wenn es gelingt, die hier erarbeiteten Gesichtspunkte in geeigneter Weise an die Menschen unserer Zeit heranzutragen, dann könnte dies ein heilsamer Dienst zur richtigen Bewältigung der geschilderten «Sex-Welle» werden. Einer fluktuierenden Sexualität können wir nur Herr werden, wenn wir sie in einem Verständnis von Ehe und Liebe zu binden vermögen, das ihre echten menschlichen Anliegen birgt.

[1] Kunst und Unzüchtigkeit: Juristische Rundschau (1965) 46ff.
[2] In: H. G. Sellenthin, Kunst in den Grenzen der Freiheit (Köln 1967).
[3] H. Thielicke (Tübingen 1966).
[4] The sexual behaviour of young people (London 1965).
[5] Sex and Morality (London 1966).
[6] F. R. Faber, Keuschheit – Tugend oder Laster?: Unsere Seelsorge 16, 19 (1966).
[7] F. Böckle, Sexualität und sittliche Norm: Stimmen der Zeit 180 (1967) 261.
[8] J. B. Metz, Natur: LThK ²VII, 807.
[9] F. Böckle (J. Köhne), Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe (Mainz 1967) 27f.
[10] A. Auer: Handbuch Theol. Grundbegr. I (München 1963) 500.

GÜNTER STRUCK

Geboren am 25. Juni 1923 in Wuppertal. Er studierte an der Universität Bonn und doktorierte in Medizin, war 1952–1964 wissenschaftlicher Assistent an den Universitätskliniken von Köln, Bonn und Freising, ist Direktor des Katholischen Zentralinstituts für Ehe- und Familienfragen. Er veröffentlichte: Ehenot–Ehehilfe (Limburg 1966) und zahlreiche Artikel über Neurologie, Psychologie und Pathologie.

Franz Furger

Klugheit und Wandel sittlicher Normen

Einleitung

Die progressive Entwicklung, die unsere Zeit auf allen Lebensgebieten wesentlich prägt, vermittelt dem heutigen Menschen nicht nur ein deutlicheres Bewußtsein der Veränderlichkeit im allgemeinen, sondern ebenso ein tieferes Verständnis für das «Gewordensein», d. h. für die Geschichtlichkeit alles Menschlichen und damit auch der scheinbar unverrückbaren Institutionen und Normen. Die Moraltheologie als «Wissenschaft von dem, was der Mensch sein soll, ausgehend von dem, was er ist» (Sertillanges), wird daher dieses Sein des Menschen nicht statisch als überzeitliche Wesenheit, sondern als geschichtliches, also veränderliches und sich dynamisch entwickelndes Sein verstehen und daraus die Konsequenzen für die Gesetzmäßigkeiten des Sittlichen ziehen müssen.

Die allgemeine Thematik dieses Heftes und die einzelnen Beiträge, die nach praktischen Verhaltens-

normen der Christen gegenüber brennenden Problemen unserer Gesellschaft fragen, zeigen, daß man sich um eine Anpassung an die veränderten Verhältnisse bemüht. Unbeantwortet bleibt aber die Frage, ob diese Öffnung auf ein dynamisches Verständnis bloß über einen Bruch mit der bisherigen Lehrtradition zu erreichen war oder ob wir es hier nicht eher mit einer zwar neuartigen, aber doch legitimen Entwicklung zu tun haben. Für die konkrete Lösung sittlicher Zeitprobleme ist der Nachweis einer solchen Traditionsbezogenheit sachlich allerdings nur von zweitrangiger Bedeutung, innerhalb eines geschichtlichen Lehrverständnisses muß er jedoch notwendigerweise erörtert werden; überdies kann ein solcher Nachweis der Verbundenheit heutiger mit früherer Moraltheologie die Unsicherheit vieler, die aus Angst vor der Gefahr bloßer Neuerungssucht jedem Fortschritt der Lehre ablehnend gegenüberstehen, überwinden helfen.

Kurzer geschichtlicher Rückblick

In der klassischen, aristotelisch-thomistischen Lehre fiel der Klugheit als Leiterin aller Kardinaltugenden die Aufgabe der Anpassung und Koordination des sittlichen Tuns an die konkreten Lebensumstände zu; deshalb scheint sich in ihr ein solches Bindeglied zwischen heutiger Problematik und der Tradition anzubieten. Zwar ging der Antike, wie auch (trotz der Konfrontation des antiken zyklischen Denkens mit der eminent heils-geschichtlichen Botschaft des Christentums) dem Mittelalter ein eigentlicher Sinn für geschichtliche Entwicklung ab. Es wäre daher falsch, ein reflexes Verständnis der Klugheit als geschichtlicher Tugend zu erwarten; bleibt diese Tugend dennoch auf das der endlich-zeitlichen Menschennatur wesentliche Moment der prinzipiellen Veränderlichkeit wenigstens implizit offen. Diese Öffnung geht allerdings in der beginnenden Neuzeit mit deren Neigung zur rationalen Klarheit eindeutiger Deduktionen weitgehend verloren: die vorherrschende Kasuistik, welche die je einzelne Situation logisch unter die allgemeinen Gesetze subsumiert und sie so nur als Sonderfall des Allgemeinen wertet, verschließt sich gerade dadurch dem geschichtlichen Wandel und dem darin enthaltenen schöpferischen Moment. Einzig in den für die Bildung der politisch führenden Elite bestimmten sogenannten «Fürstenspiegeln» und gelegentlich in Schriften zum geistlichen Leben bleibt der Sinn für die ursprüngliche Originalität des menschlichen Handelns in seiner Anpassung an die stets wechselnden Lebensumstände erhalten. Der früher zentrale Traktat über die Klugheit verschwindet bezeichnenderweise immer mehr aus den gängigen Handbüchern.

Immerhin scheint man im Streit um die Gültigkeit der verschiedenen sogenannten «Moralsysteme», die sich um die Lösung von Gewissenszweifeln bemühten, im Grunde feste Gesetzlichkeit und konkrete Situation zusammenzuordnen versuchten, das früher der Klugheit zugewiesene Anliegen wenigstens implizit nicht völlig vergessen zu haben. Jedenfalls setzte in unseren Tagen gerade bei der Auseinandersetzung mit diesen Moralsystemen eine Rückbesinnung auf diese früher zentrale Tugend ein.

Diese Rückbesinnung kurz nachzuzeichnen, ist Aufgabe dieses Bulletins, wobei allerdings im Sinn einer neulich hier erhobenen Forderung[1] nicht auf ein bloß retrospektives, sondern auf ein geschichtlich-dynamisches, also prospektives und schöpferisches Verständnis dieser Tugend hingearbeitet werden soll.

Der Rückgriff auf den Traktat «de prudentia» im Rahmen des Neuthomismus

Die erwähnte Rückbesinnung auf die Rolle der Klugheit in der katholischen Moraltheologie ereignet sich aber leider zunächst nicht im Dialog mit den Problemen einer sich ändernden Welt, sondern sie ergibt sich aus der allgemeinen Aufwertung des mittelalterlichen Denkens im Neuthomismus. Nicht der erste,[2] wohl aber der eindrücklichste Aufruf zur Intensivierung der Rolle der Klugheit innerhalb der Moraltheologie ist derjenige von *Th. Deman* OP.[3] Unter stetem Hinweis auf die Lehre des Thomas von Aquin wendet er sich scharf gegen das Abwägen von Autorenmeinungen, wie es für die Moralsysteme im allgemeinen und für den Probabilismus im besonderen typisch ist. Denn nicht die Ansicht dieses oder jenes Moralisten über den Geltungsbereich eines positiven Gesetzes im konkreten Einzelfall, sondern allein *die Sachlage* selber muß die sittliche Handlung des Menschen bestimmen. Diese Bestimmung erfolgt zwar nach den unabänderlichen Sittlichkeitsprinzipien des Urgewissens (der sog. «Synderese»), aber sobald diese in das Feld der Anwendung gezogen werden und so notwendigerweise von ihrer Universalität unter dem Druck der stets neuen und wechselnden Situation einbüßen, stehen sie im Kraftfeld der Leiterin aller Tugenden, der Klugheit.[4]

Mit Recht ist man nach solchen Grundaussagen gespannt, wie die Rolle der Klugheit näher um-

schrieben wird, würde man doch erwarten, sie als schöpferische Tugend für das sittliche Handeln in der sich ändernden Zeit neu zu entdecken. Leider aber scheint der Augenblick zu solcher Erkenntnis noch nicht gekommen zu sein: Deman verlegt die Garantie von Objektivität und Wahrheit nicht in die Neubewertung der konkreten Situation im Licht der allgemeinen Prinzipien, sondern sie ist ihm gesichert durch die Sittengesetze als solche, um welche die Klugheit weiß und die sie daher unbedingt anzuwenden hat: eine tutioristische Grundeinstellung, die Deman auch in seinen späteren Schriften[5] nicht aufgibt.

Ebenfalls im Blick auf Thomas verweisen *R. Garrigou-Lagrange OP*[6] und *H. D. Noble OP*[7] auf eine stärkere Beachtung der Klugheit für die Feststellung sittlicher, d. h. praktischer Wahrheit. Klugheit wird aber hier schon wieder differenzierter als Tugend fester Zielstrebigkeit gesehen. Noble charakterisiert dieses Ziel zudem noch genauer als das Gute schlechthin, so daß Klugheit als Zielstrebigkeit zusammenfällt mit der Bereitschaft zur steten Unterordnung unter den Willen Gottes.[8] Trotz dieser fruchtbaren Ansätze bleibt aber die Diskussion noch fast völlig in der Frage nach der Anwendbarkeit positiver Sittengesetze in komplexer Situation stecken.[9] Außerdem lassen, sobald man vom Tutiorismus eines Deman auch nur etwas abweicht, gerade diese weiterweisenden Ansätze in ihrer sehr formalen Formulierung den Verdacht eines latenten Subjektivismus aufkommen. So war beispielsweise die Behauptung von *H. M. Héring OP*,[10] nach Thomas lasse das Naturgesetz «in paucioribus», also in gewissen Sonderfällen Ausnahmen zu, viel zu wenig differenziert; sie mußte in einer Zeit (sein Aufsatz erschien 1941), in welcher in Europa unter Bezug auf solche Ausnahmerechte die elementarste Menschenwürde mit Füssen getreten wurde, einer Reaktion rufen.

Diese erfolgte denn auch sehr rasch aus der Feder von *G. Gundlach SJ*,[11] der die formale Umschreibung der Klugheit als Zielstrebigkeit durch die materiale Norm der Würde der menschlichen Person als geistiger, aber endlicher, d. h. auf und durch das Absolute gerichteter ergänzt wissen will.[12] So sollen subjektive Intentionalität und objektive Wertordnung gerade durch die Klugheit zu echter Sittlichkeit verbunden werden – eine These, die in allen Einzelheiten von *D. Capone CssR*, einem Schüler Gundlachs, in einer ziemlich unbekannten, aber in jener Zeit entstandenen Dissertation dargelegt wurde.[13]

Trotz dieser recht heftigen innertheologischen Diskussion blieb die ganze Problematik eher theoretisch-akademisch. Um konkrete Lebensrealität zu erhalten, bedurfte sie des Anstoßes von außen; dieser erfolgte auch bald durch die stark subjektivistisch geprägte, die überkommenen Ordnungsnormen allgemein in Frage stellende sogenannte «Situationsethik».

Pius XII. und die Situationsethik

Während in Deutschland diese neue Strömung in der Sittenlehre zunächst eher auf Fachkreise beschränkt blieb und neben einigen Katholiken (z. B. E. Michel)[14] vor allem evangelische Theologen beschäftigte (vgl. im Anschluß an S. Kierkegaard in erster Linie E. Griesebach, E. Thurneysen, aber auch K. Barth), verband sie sich im Frankreich der ersten Nachkriegsjahre mit der damals weitverbreiteten existentialistischen Philosophie, besonders von J. P. Sartre und A. Camus und erfaßte so auch weite Kreise der katholischen Jugend.[15] Unter diesen Umständen glaubten die kirchlichen Autoritäten und schließlich auch Papst Pius XII. nicht mehr länger schweigen zu dürfen: in zwei Ansprachen sowie über einen Erlaß des Heiligen Offiziums nahm der Papst Stellung zu diesen relativierenden Grundströmungen in der Ethik.[16]

In diesem Zusammenhang interessiert uns aber nicht eigentlich die Verurteilung des diesem Verständnis der Ethik offenbar anhaftenden Relativismus, sondern der Hinweis auf die klassische Lehre der Klugheit, welche «alles Richtige und Positive der Situationsethik unter Vermeidung ihrer Verirrungen und Abwege enthalte».[17] Obwohl diese Bemerkung nicht im Mittelpunkt der päpstlichen Erlasse steht, so ist es doch weitgehend ihr zu verdanken, daß trotz der päpstlichen Ablehnung der Situationsethik in der katholischen Moraltheologie die notwendige Forschung und Auseinandersetzung mit den zentralen Problemen dieser neuen Strömung weitergehen konnte. Daß die vorangehende theoretische Diskussion um die Bedeutung der Klugheit zu dieser Möglichkeit beigetragen hatte, kann kaum bezweifelt werden und macht ihr entscheidendes Verdienst aus.

Unter den ersten Kommentaren, von denen auch der jener «neuen Ethik» gegenüber ablehnendste noch diese Öffnung auf ein gewisses Verständnis wahrt,[18] ragen besonders die Artikel von *J. Fuchs SJ* heraus.[19] Unseres Wissens zum erstenmal wird hier, fast nebenbei – in einer Anmerkung – von einem zweifachen Verständnis in der klugen Anwendung allgemeiner Normen auf die konkrete Situa-

tion gesprochen:[20] die erste Form meint die in ruhigen Zeiten ausreichende Deduktion für den Einzelfall, die eine «Moral der kurzen Zeiträume» zu garantieren vermag, während die zweite Form im Licht der allgemeinen Richtlinien, die hier als Ausdruck ontologischer Strukturlinien zu fassen sind, jeweils aus der Sicht der konkreten, je einmaligen Situation eine neue originelle Lösung schafft und so eine «Moral des Kairos», des absolut ursprünglichen Augenblicks ermöglicht.[21]

Damit dürfte der Zugang zum echten Anliegen der Situationsethik (nämlich Zeitgerechtigkeit der sittlichen Entscheide, persönliches Engagement, Ehrlichkeit ohne Legalismus usw.) auch in der katholischen Moraltheologie prinzipiell gesichert sein. Es bleibt aber trotz des berechtigten Hinweises auf die Klugheit, die als Tugend eben diese Eigenschaften umfasse, die Frage offen, was in dieser schöpferischen Phase der Findung origineller Lösungen die dynamisch treibende Kraft sei.

Integration der echten Anliegen der Situationsethik in der katholischen Moraltheologie

An und für sich müßten in diesem Zusammenhang alle Bemühungen um eine Erneuerung der Moraltheologie in den letzten Jahren zu Worte kommen, denn alle haben irgendwie dazu beigetragen, der im kasuistischen Gesetzesdenken erstarrten Sittenlehre eine neue Dynamik für den je neuen Kairos zu geben – man denke dabei nur etwa an das Motiv der «Nachfolge Christi» als Leitidee in der Findung sittlicher Wahrheit (vgl. z. B. die Arbeiten von F. Tillmann und R. Hofmann). Ein Gedanke scheint aber im hier interessierenden Problem von besonderer Bedeutung gewesen zu sein, da er – sachlich in derselben Thematik stehend wie der Gedanke der «Nachfolge Christi» – eher die Dynamik selber formal direkt ins Auge faßt; außerdem kommt darin der eingangs erwähnte Gedanke von der Klugheit als der auf das absolute Gute gerichteten Zielstrebigkeit (vgl. die Ansicht von Noble und Garrigou-Lagrange) zum Tragen: wir meinen die Betonung der Caritas als der traditionellen «forma virtutum» vorab durch *R. Carpentier SJ* und *G. Gilleman SJ*.[22] Obwohl Gilleman nur kurz und Carpentier überhaupt nicht von der Klugheit als einer im Ethischen schöpferischen Tugend reden, so wird aus dem Kontext ihrer Hauptarbeiten doch klar ersichtlich, daß es einerseits die Klugheit ist, welche die alltäglichen Kleinigkeiten in die umfassende Dynamik der Liebe einordnet,[23] während sie andererseits im Gewissenszweifel hilft, jenseits der starren Gesetzesformel als Form echter Epikie konkret den Willen jenes Gesetzgebers zu finden, der Gott und damit die Liebe und das Gute schlechthin ist.[24]

Damit ist nicht nur dem für das zeitgenössische Überlegen so zentralen Anliegen einer entsprechenden Würdigung der Absicht und Intentionalität im sittlichen Handeln Rechnung getragen, sondern diese hat zugleich ihre transzendentale und darin erst eigentlich dynamische Ausrichtung erfahren, die allein ein schöpferisches Engagement ermöglicht.

Es erstaunt daher nicht, wenn diese Sicht weiterhin Schule machte: *C. A. J. van Ouwerkerk*[25] und *C. Nink*[26] verbinden sie nun ausdrücklich mit der traditionellen Lehre von der Klugheit, während sie dank breiter angelegter Handbücher von *O. Lottin OSB*[27] und *J. Fuchs SJ*[28] sowie neuerdings, einmal mehr in eindrücklicher Rückverbindung zu Thomas von Aquin, durch *W. Kluxen*[29] eine weitere Verbreitung erlangt. So neuartig daher diese an der Auseinandersetzung mit der Situationsethik gewachsene Sicht auch auf den ersten Blick scheinen mag, zeigen doch gerade diese Arbeiten, wie sie mit dem Besten der Tradition in Verbindung steht, ja deren authentische Interpretation für unsere Zeit darstellt. Ob dabei die Klugheit explizit genannt wird oder nicht (wie z. B. bei Carpentier), ist natürlich ohne Bedeutung.

Trotz dieser Werke fehlt aber noch immer eine eigentliche Synthese der neuen Erkenntnisse, worin vor allem auch die Frage gelöst würde, wie die Klugheit in den konkreten Gegebenheiten einer Lage jenen Entscheidungsweg zu entdecken vermag, der wirklich der Caritas entspricht. Einen wesentlichen Beitrag zu ihrer Beantwortung leistete K. Rahner.

Die «Existentialethik» K. Rahners als mögliche Synthese

Schon ein kurzer Blick in das reiche Schrifttum Rahners[30] zeigt das rege Interesse, das dieser Theologe den durch die Situationsethik gestellten Problemen entgegenbringt. Der Grund dazu scheint allerdings weniger in einem direkt moraltheologischen Anliegen begründet zu sein, sondern eher im existenzphilosophischen Ansatz dieses Denkens selber zu liegen. Die gemeinsame Wurzel, vorab bei Kierkegaard und Heidegger, schien hier eine unmittelbare Analogie der Fragestellung um eine persönlich-individuelle Selbstverwirklichung zu ermöglichen.

Rahner selber betont, daß die Gemeinsamkeit von seiner Existentialethik mit der Situationsethik in all ihren Ausprägungen darin bestehe, daß sie mit Nachdruck festhalte: «Es gibt ein sittliches Individuum positiver Art, das nicht übersetzbar ist in eine materielle allgemeine Ethik; es gibt eine verpflichtende sittliche Einmaligkeit.»[31]

Unter menschlicher Person versteht Rahner ein «innerhalb seiner Natur (= Komplex aller, auch gnadenhaft vorgegebener Bedingtheiten des Menschseins) sich frei entscheidendes Wesen»;[32] daher kann für die eigentliche originelle sittliche Entscheidung derselben eine reine Deduktion aus allgemeinen Normen nicht ausreichen. Wo es darum geht, innerhalb der allgemeinen «Prinzipien» den je persönlichen «Imperativ» zu entdecken,[33] kann nur die obengenannte, von Fuchs zitierte zweite, eher induktive Verständnisweise der Anwendung allgemeiner Prinzipien weiterhelfen. Die Überlegungen Rahners, die er im Gegensatz zur relativistischen Situationsethik gern als «Existentialethik» bezeichnet, bringen einen doppelten Fortschritt: einmal ist diese Verständnisweise mehr als nur eine andere, zweckmäßigere Methode; sie ist in ein gesamtes anthropologisch-ontologisches Menschenbild integriert, das «Natur» und unfaßbare «Individualität» als gleich konstitutiv für die volle Persönlichkeit und damit natürlich auch für ihre Sittlichkeit ansieht. Zweitens bietet Rahner aber auch eine wichtige Präzisierung dieses Verstehens als solchem, gilt es doch diesen, je ganz persönlichen Imperativ, der nicht nur rein natürlich zu fassen ist, sondern unbedingt auch den in der konkreten Situation an den Menschen ergehenden Gnadenruf Gottes miteinschließt, richtig zu vernehmen. Diese spezifische Erkenntnis erfolgt nach Rahner dank der Klugheit, die hier eindeutig sowohl als natürlich erworbene wie auch als gnadenhafte Gabe des Heiligen Geistes verstanden wird. Sie ist also sozusagen ein Spürsinn für das, was Gott hier und jetzt gerade von mir will.

Innerhalb der allgemeinen Strukturlinien erkennt sie die je konkrete Lösung als theoretisch spekulative Wahrheit und ebenso, meist nur für den analysierenden Verstand unterscheidbar, die daraus an mich gerichtete, eindeutige Forderung «Du sollst» (= praktische Wahrheit).[34] Diese umfassende, Intellekt und Willen einbeziehende Funktion der Klugheit hatte das Mittelalter zwar schon deutlich herausgearbeitet, und sie war auch in den Studien einer ersten Neubesinnung auf diese Tugend nicht unbeachtet geblieben (vgl. vor allem bei O. Lottin und D. Capone), aber so selbstverständlich klar und fern jeder bloß theoretischen Klassifizierung wird ihre Rolle erst in diesen Überlegungen Rahners.

Diese Analysen ermöglichen es Rahner aber auch, die Rolle der Klugheit praktisch genauer zu umreißen, denn es bleibt noch immer zu präzisieren, wie ich eine bestimmte Entscheidungsmöglichkeit als die für mich verbindliche ausmachen kann. Rahner greift zu dieser näheren Bestimmung auf die «Wahlbetrachtungen» und «Regeln zur Unterscheidung der Geister» in den Exerzitien des Ignatius von Loyola zurück[35] und zwar unter dem bezeichnenden Titel «die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius».[36] Von besonderem Interesse ist ihm dabei die sogenannte «zweite Wahlzeit», wo «viel Klarheit und Erkenntnis durch die Erfahrung von Trost und Mißtrost... gewonnen wird»,[37] wo also weder Klarheit aus rein rationaler Überlegung noch aus mystischer Schau vorliegt, sondern wo als Normalfall diese Klarheit erst klug gesucht werden muß. Unter der Voraussetzung des fundamentalen Willens, Gott dienen zu wollen, und der nachfolgenden Kontrolle der gefundenen Lösung anhand der grundlegenden Strukturen der Sittlichkeit insinuieren die Kriterien der Unterscheidungsregeln des Ignatius (d.h. z.B. innere Ruhe, Ausgeglichenheit und Heiterkeit bzw. Unsicherheit und Nervosität beim Abwägen der verschiedenen Entscheidungsmöglichkeiten) die für mich zutreffende. Diese inneren Zustände des «Trostes» sind daher als Anzeichen für die Konformität der zu treffenden Wahl mit der das Leben des Christen bestimmenden Grunddynamik der Liebe zu verstehen, die Gott in allem zu finden sucht, um so seinen Willen zu verwirklichen. «Dieses Gott-in-allem-Finden ist aber nur die dauernde Übung jener übernatürlichen Existentiallogik des Findens des Willens Gottes im Experiment des Trostes», wo «durch die häufige Konfrontation des Wahlgegenstandes und der Urtröstung die Erfahrung gemacht wird, ob diese Phänomene innerlich zusammenklingen, sich gegenseitig finden, ob der Wille zum fraglichen Wahlgegenstand jene reine Offenheit auf Gott in der übernatürlichen Transzendenzerfahrung stützt und vermehrt oder sie abschwächt und verdunkelt.»[38]

Deutlicher noch als lange Ausführungen machen diese Worte Rahners klar, daß es sich in diesen zunächst eher ungewohnten «geistlichen Übungen» um echte Formen der Klugheit handelt, die als intellektuelle und sittliche Tugend stets neu erworben bzw. geschenkt sein muß und die eine vollkommene Verwirklichung der menschlichen Per-

son ihrem ganzen, individuellen und gemeinschaftsbezogenen Wesen nach sicherzustellen hat.

Damit dürfte anhand der Überlegungen von K. Rahner gezeigt sein, wie durch vertieftes Verständnis der traditionellen Lehre von der Tugend der Klugheit tatsächlich das Anliegen der Situationsethik in der katholischen Moraltheologie aufgearbeitet werden konnte: ohne die Gefahr eines subjektivistischen Individualismus ist echte, individual-personale Ethik als «Existentialethik» möglich.

Ausblick auf weitere Probleme

Insofern die von der Existenzphilosophie und Situationsethik aufgeworfenen Fragen die menschliche Einzelperson betrafen, fanden sie, wie das Vorstehende deutlich machte, im Rahmen der Moraltheologie eine weitgehend befriedigende Lösung. Immer mehr stehen wir aber heute in sozialen Problemen: das «Erkennen der Zeichen der Zeit», welches von den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. in ihren bedeutenden Enzykliken[39] und vom II. Vatikanum in seiner Konstitution über die Kirche in der Welt gefordert wird, ist ja nicht im Hinblick auf die individuelle Sittlichkeit (etwa der persönlichen Berufung usw.) gesagt, sondern es betrifft fast ausschließlich die brennenden sozialen Fragen unserer Zeit; die individuell-ethische Haltung kommt nur insofern zur Sprache, als sie direkt zur Lösung dieser Fragen beiträgt, bzw. diese hemmt.

Hat hier die Klugheit auch noch etwas zu bedeuten? Wiederum gibt ein Blick in die Tradition eine erste Antwort; war doch diese Tugend für die alten Griechen primär immer gemeinschaftsbezogen und wesentlich «politische Tugend», die den Staatslenker besonders auszuzeichnen hatte. Insofern man in der Antike wie auch im Mittelalter wesentlich monarchisch oder aristokratisch dachte (und beim vorherrschenden allgemeinen Bildungsniveau auch denken mußte), war so auch prinzipiell die Sorge um das Gemeinwohl der Gesellschaft mit eingeschlossen. Wenn man aber im Gegensatz dazu die heutige Literatur nach der sozialen Komponente der Klugheit durchsucht, scheint dieser Gesichtspunkt fast völlig zu fehlen.

Eine entsprechende Vertiefung scheint sich daher aufzudrängen; dabei fällt die Anwendung der alten Prinzipien politischer Klugheit auf den aktiven Politiker unserer Tage gar nicht besonders schwer: Auf dem Grund des unerschütterlichen Respekts vor der Würde der menschlichen Person und einer allgemeinen Nächstenliebe wären etwa Grundsatztreue und Beweglichkeit, exakte Information und Mut zu eigener Meinung, Ausdauer im Wesentlichen und Flexibilität im Nebensächlichen neben einer gewissen Eleganz im Umgang als wichtigste Elemente solcher politischer Klugheit für heute zu nennen.[40]

Damit ist aber noch bei weitem nicht alles getan, leben wir doch in einer immer mehr demokratisierten Gesellschaft, in der jeder einzelne, nicht nur der Fach- und Berufspolitiker, sozial-gesellschaftliche Verantwortung trägt. Zudem steht unsere Gesellschaft keineswegs in einer ruhigen Phase, sondern in einer Epoche geradezu atemraubenden Wandels mit allen damit verbundenen Problemen (z. B. Industrialisierung im Zeichen der Automation, Einheit der Welt der Technik trotz aller sozialer Gegensätze usw.). Durch die Haltung des einzelnen, durch sein Beispiel, seine mögliche politische, d. h. öffentliche Meinungsäußerung kann der Mensch – und muß er, als Christ – zu einer menschenwürdigen Lösung beitragen.

Wie anders als aus der Grundtugend der Klugheit, die aber neben den natürlichen Fähigkeiten von der Dynamik der Caritas, jener christlichen Nächstenliebe, ohne die es letztlich auch keine Gottesliebe gibt, geprägt sein muß, könnte dies geschehen? Ob nicht gerade dies mit der heute oft genannten «Mündigkeit», die vom heutigen Christen so dringend gefordert ist, gemeint sein könnte, bliebe zu untersuchen.[41] Der Name spielt hier keine Rolle – daß es aber der Geist von dem, was man einst mit Klugheit als «auriga omnium virtutum» umschrieb, sein muß, der die in diesem Heft genannten Probleme einer Lösung entgegenführt, mögen diese Ausführungen gezeigt haben.[42]

[1] Vgl. I. Lobo, Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral: Conc. 3 (1967) 363–375.

[2] Der erste war wohl in der franz. Ausgabe der Summa Theol. von Thomas v. A. durch H. D. Noble: La prudence, II–II 47–56 (Paris 1925).

[3] T. Deman, Probabilisme: DThC (1936) XIII/1, 419–619.

[4] Diese kurze Fassung stammt aus: T. Deman, Aux origines de la théologie morale (Paris 1951), vgl. bes. S. 108 ff.

[5] Vgl. die 2. Aufl. von «La prudence» (vgl. Anm. 2) durch Deman 1949.

[6] Vgl. R. Garrigou-Lagrange, Du caractère métaphysique de la théologie morale (en particulier dans les rapports de la prudence et de la conscience): Rev. Thom. 30 (1925) 341–355; ders., La prudence, sa place dans l'organisme des vertus: Rev. Thom. 31 (1926) 411–426; ders., La prudence et la vie intérieure: VS 51 (1937) 24–41.

[7] Neben dem in Anm. 2 genannten Kommentar wäre von Noble noch zu nennen: Le discernement de la conscience (Paris 1934).

[8] Noble, Kommentar aaO. 89.

[9] Vgl. dazu die Arbeiten von P. Lumbreras, J. Tonneau, M. Labourdette.

[10] H.M.Héring, Quomodo solvendi sunt casus: recurrenda ad sola principia an etiam ad prudentiam: Angelicum 28 (1941) 311–345.

[11] G.Gundlach, Klugheit als Prinzip des Handelns: Gr 23 (1942) 238–254.

[12] Vgl. dazu die Ausführungen über die «rectitudo appetitus» ebd. 247f.

[13] D.Capone, Intorno alla verità morale (Excp.Diss. 1942) (Napoli 1951).

[14] Vgl. dazu M.v.Galli, mehrere Artikel in Orient. 14 (1950).

[15] Vgl. das Memorandum des «Weltbundes weiblicher kath. Jugend» an Pius XII., auf welches er in seiner Ansprache vom 24.4.1952 ausdrücklich Bezug nimmt (AAS 44 [1952] 414).

[16] Ansprache vom 23.3. und 24.4.1952 in AAS 44 (1952) 270 bis 278, 413–419. Instructio S.Officii vom 2.2.1956 AAS 48 (1956) 144–5.

[17] AAS 44 (1952) 418, mit Hinweis auf S.Thomas, S.Th. II–II, 47–56.

[18] Vgl. F.Hürth, Kommentare zu den päpstlichen Ansprachen von 1952: Per. RMCL 41 (1952) 223–249 und zur Instructio von 1956: Per. RMCL 45 (1956) 140–204.

[19] J.Fuchs, Morale théologique et morale de situation: NRTh 76 (1954) 1073–1085 und Éthique objective et éthique de situation (à propos de l'instruction du Saint Office du 2.2.1956): NRTh 78 (1956) 798–818. – Weniger differenziert, aber im selben Grundsinn interpretierte J.Kraus, Sittliche Existenz als Maßstab des praktisch Wahren (vom berechtigten Anliegen der Situationsethik): LS 9 (1958) 60–68.

[20] Fuchs, Éthique 804 (Anm. 11).

[21] Diese Ausdrücke stammen von I.Lobo aaO. 373.

[22] R.Carpentier, Conscience: DSp II, 1548–1575 (Paris 1953); G.Gilleman, Le primat de la charité en théologie morale (Paris/Tournai ²1954).

[23] Vgl. dazu bei Gilleman 190f.

[24] Carpentier erklärt sich mit diesem Verständnis seines Artikels über das Gewissen ausdrücklich einverstanden, wobei er allerdings betont, daß Klugheit nie bloß als erworbene, sondern immer zugleich als gnadenhafte Tugend zu verstehen sei (vgl. Bespr. zu F.Furger, Gewissen und Klugheit [Luzern 1965] in NRTh 98 [1966] 548–9).

[25] C.A.J.van Ouwerkerk, Caritas et Ratio, étude sur le double principe de la vie morale d'après S.Thomas d'Aquin (Nijmwegen 1956).

[26] C.Nink, Metaphysik des sittlich Guten (Freiburg i.Br. 1955).

[27] O.Lottin, Principes de morale, 2.Bd. (Louvain 1947) und vor allem: Morale fondamentale (Paris 1954).

[28] J.Fuchs, Theologia moralis fundamentalis, pars I (Rom 1960) sowie in der franz., ergänzten Übersetzung von «lex naturae»: Le droit naturel, essai théologique (Paris 1960).

[29] W.Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Mainz 1964) bes. 221ff.

[30] K.Rahner, es interessieren hier vor allem: Über die Fragen einer fundamentalen Existentialethik: Schriften II (Einsiedeln ²1956) 227–246. Das Dynamische in der Kirche = Quaest. disp. 5 (Freiburg i.Br. 1958).

[31] Rahner, Über die Fragen 239f.

[32] Für den Personbegriff Rahners vgl. F.Böckle, Bestrebungen in der Moraltheologie heute: Fragen der Theologie heute (Einsiedeln 1957) 431–435.

[33] Diese Begriffe werden genauer erklärt in «Prinzipien und Imperative»: Das Dynamische in der Kirche 14–37.

[34] Vgl. ebd. 93.

[35] Im Exerzitienbüchlein des Ignatius Nr. 169–189 und 314–336.

[36] Vgl. Das Dynamische 74.

[37] Exerzitien Nr. 176.

[38] Das Dynamische 135, 138.

[39] Vgl. vor allem von Johannes XXIII. Mater et Magistra (1961) und Pacem in terris (1963) und von Paul VI. Ecclesiam suam (1964) und Populorum progressio (1967).

[40] Vgl. F.Furger, Politik und christliche Klugheit: Civitas 23 (1967/68) 502–507.

[41] Vgl. A.Sustar, Was heißt eigentlich ein mündiger Laie?: Civitas 23 (1967/68) 127–138.

[42] Für eine ausführliche Bibliographie verweisen wir auf F.Furger, Gewissen und Klugheit (Luzern 1965) 183–188.

FRANZ FURGER

Geboren am 22.Februar 1935 in Bern, 1961 zum Priester geweiht. Er studierte in Löwen Philosophie und in Rom Theologie, doktorierte in Philosophie (1958) und Theologie (1964), ist seit 1965 Philosophieprofessor an der Theologischen Fakultät Luzern. Er veröffentlichte: Struktureinheit der Wahrheit bei Karl Jaspers (Salzburg 1960), Gewissen und Klugheit (1965), und arbeitet mit am Lexikon für Philosophie und an der Zeitschrift Civitas (Luzern).

Bulletin

Jean-Paul Lichtenberg

Stärke und Schwäche der Erklärung über die Juden

Johannes Österreicher hat uns über «Katholische und evangelische Stimmen zur ‹Judenerklärung›»[1] und auch über «Jüdische Kommentare zur ‹Judenerklärung› des Konzils»[2] berichtet. Der Leser wird dem Direktor des Instituts für christlich-jüdische Studien der Seton Hall University dankbar sein für dieses ausgezeichnete Dossier von Stimmen und Reaktionen, die anläßlich der Veröffentlichung eines so wichtigen Dokumentes laut wurden.

Da wir selbst die Konzilserklärung über die Juden darzulegen und zu kommentieren hatten,[3] möchten wir hier einiges hinzufügen, das zur Reflexion über die beiden Aufsätze von Mgr. J. Österreicher, die in dieser Zeitschrift erschienen sind, dienen kann und sie vielleicht in Frage stellt.

Der Gesamteindruck, der sich aus den beiden Beiträgen des Autors ergibt, ist unserer Ansicht nach der, daß das gegenwärtige, endgültige Dokument «Nostra aetate», welches das Schema über die Juden in einen weitern Rahmen, in den der nichtchristlichen Religionen einspannt, alles in allem genommen schließlich doch befriedigend ist. Zweifellos anerkennt Mgr. J. Österreicher die Berechtigung der Kritiken von christlicher oder von jüdischer Seite, indem er zugibt, daß bei der Endredaktion des Dokumentes gewisse Auslassungen oder Ungeschicktheiten vorkamen. Er äußert aber wiederholt sein Widerstreben, die Schwäche oder den negativen Aspekt der Judenerklärung einzugestehen, und dies ist sehr verständlich, wenn man weiß, daß er persönlich an ihrer Redigierung mitgearbeitet hat. Die Grenzen dieses Textes springen jedoch in die Augen, wenn man ihn beispielsweise mit der Version vom 24. November 1964 vergleicht, worin verlangt wurde: «Nie darf das jüdische Volk als eine verfluchte oder verdorbene oder des Gottesmordes schuldige Rasse hingestellt werden» und worin zu lesen stand: «Das Konzil... bedauert und verurteilt (damnat) den Haß gegen die Juden und die gegen sie durchgeführten Verfolgungen...»

Da bereits alles oder fast alles über die Umstände und Gründe gesagt worden ist[4], die das Einheitssekretariat bewogen haben, das Judendekret, mit dessen Abfassung Kardinal Bea ganz speziell betraut war, von Session zu Session substantiell zu verändern, werden wir uns hier nicht bei diesem Aspekt der Frage aufhalten. Wir haben vielmehr vor, zugleich die Lichtseiten und die Schattenseiten, die Stärke und die Schwäche dieses wichtigen Dokuments zu zeigen, um dann einige Marksteine an den Weg des jüdisch-christlichen Dialogs zu setzen, da die Judenerklärung des Zweiten Vatikanums schließlich diesen Dialog weiterführt. Unsere Reflexion wird um die folgenden drei Achsen kreisen, die uns das gesamte Dokument über die Juden zu charakterisieren scheinen: seine Einfügung in den weiteren Rahmen der nichtchristlichen Religionen; das Faktum, daß die Kirche den Blick und die christliche Haltung gegenüber dem jüdischen Volk ändert; der von der Kirche gemachte Vorschlag eines Dialogs mit Israel. Innerhalb jeder dieser Etappen werden wir das Positive und Negative, die Lichtseiten und die Schattenseiten des Gemäldes hervorheben.

I. DIE EINFÜGUNG DES DOKUMENTS ÜBER DIE JUDEN IN DEN WEITERN RAHMEN DER NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN

1. Die Vorteile

Das Klima, die Diskussionen und Verhandlungen, die das Dokument über die Juden von seiner Konzeption an bis zu seinem Abschluß umgaben, haben wenigstens dazu geführt, die Reflexion über das jüdische Volk in den weitern Rahmen der Reflexion über die nichtchristlichen Religionen einzufügen. Was anfänglich ganz und gar nicht vorgesehen war, ist so durch eine Art heilsamen Wetteifers zur Wirklichkeit geworden. Die Texte über die nichtchristlichen Religionen haben sich nach und nach um das Judendekret herum gesammelt, so wie Eisenspäne von einem Magneten angezogen werden. «Die fortwährende Ausweitung des Judendekretes zu einer Erklärung über die nichtchristlichen Religionen insgesamt war unbestreitbar eine Bereicherung.»[5] Als Kardinal Bea am 20. November 1964 der Konzilsversammlung die letzte Version des Textes vorlegte, verglich er die Erklärung mit Recht mit dem Senfkorn, das nach der Parabel zu einem Baum wird: «Im Laufe der Zeit... und vor allem auf Grund der in dieser Aula stattgefundenen Diskussion wurde schließlich... aus diesem Samenkörnlein fast ein Baum, auf dem viele Vögel schon ihr Nest finden, das heißt, in ihr nehmen – wenigstens

in gewisser Weise – alle nichtchristlichen Religionen einen eigenen Platz ein.»[6]

Diese Ausweitung der Perspektiven hat die Redaktoren ebenfalls veranlaßt, ein Vorwort vorzulegen, das betont, daß die heutige Welt durch die Entfaltung der Bande und Beziehungen zwischen den Menschen und den Völkern zu einer Einheit zusammenwächst, und eine Art Schluß anzufügen, der von der universalen Brüderschaft der Menschen in Christus spricht und jegliche Diskriminierung ausschließt. Die gesamte «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» hat so erfreulicherweise sich auf die Dimensionen der nichtchristlichen religiösen Welt auszuweiten gesucht.

2. Die Nachteile

Bekanntlich hat man das Schema über die Juden im Lauf einer dramatisch bewegten Geschichte bald da, bald dort unterzubringen gesucht; zunächst im Dekret «De Oecumenismo»; dann dachte man es als Anhang zur Konstitution «De Ecclesia»; eine Zeitlang wurde es an das Dekret über die Religionsfreiheit angefügt und schließlich in einem eigenständigen Dokument im Leeren aufgehängt.[7] Jetzt ist es in den Rahmen der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen eingefügt, doch kann man sich fragen, ob es hier am richtigen Ort ist.

Wenn man nämlich in diesem Dokument wirklich von der «jüdischen Religion» sprechen wollte – wie wir weiter unten sehen werden, ist dem nicht so –, so springt ein erster Nachteil in die Augen: die andern Religionen, die keine Offenbarungsreligionen sind, wurden auf die gleiche Stufe gestellt wie die jüdische Religion, die nach der traditionellen Ansicht der Kirche eine Offenbarungsreligion ist. Mit der fachkundigen Treffsicherheit, die ihm bekanntlich eignet, hatte Y. Congar den Finger auf diese Bruchstelle gelegt: «Wäre das Thema des Volkes Gottes in der Konzilskonstitution über die Kirche *geschichtlich* behandelt worden, so hätte man *daselbst* vom jüdischen Volk sprechen sollen.»[8] Man spricht indes von ihm, jedoch sehr kurz, in «Lumen gentium» (Nr. 9 und 16).

Man hätte auch im «Dekret über den Ökumenismus» vom jüdischen Volk handeln können, da die Frage nach Israel der Sicht des heiligen Paulus im Römerbriefe entsprechend sich an der Wurzel und auf dem Gipfel der Einheit des Gottesvolkes stellt. Unser Dokument hatte nicht das Glück, daß diese Möglichkeit ihm wirklich zuteil wurde, und dies ist sehr schade. Und doch hat «das überall vertriebene ursprüngliche Dekret ‹De Judaeis› überall eine Reflexion hervorgerufen und Früchte getragen».[9] Da die Erklärung nur eine Etappe ist, steht zu hoffen, daß die theologische Reflexion im Schoß des Einheitssekretariates, das sich die jüdische Frage vorbehalten hat, weitergehen wird.

Ein anderer, schwerer ins Gewicht fallender Nachteil: Handelt es sich im Dokument über die Juden (das Kapitel 4 der Erklärung «Nostra aetate» bildet) wirklich um die «jüdische Religion»? Trotzdem dieser Titel vom Einheitssekretariat für die verschiedenen offiziellen Übersetzungen des lateinischen Textes vorgeschlagen wurde, läßt sich daran zweifeln. Wohl spricht dieser Text vom «Stamm Abrahams», vom «Volk» des «Alten Bundes», von den «Juden» oder dem «jüdischen Volk», erwähnt aber dabei nicht, wie man erwarten würde, die «religio judaica» oder «mosaica» und auch nicht den «Judaismus». Es geht dabei zweifellos um das «jüdische Volk» mit seiner religiösen Berufung und Bestimmung, keineswegs aber um den Judaismus als Religion. Man hätte deshalb Kapitel 4 der Erklärung besser mit «Das jüdische Volk» betitelt. Wenn man sich jedoch der unüberwindlichen Schwierigkeiten erinnert, auf die die Erklärung über die Juden bei Bischöfen des Mittleren Ostens stieß, wird man den Redaktoren nicht allzusehr gram sein, daß sie versucht haben, den Stoß aufzufangen, indem sie den unterschwelligen politischen Schwierigkeiten mit dem Titel «Die jüdische Religion» auswichen.

Dennoch darf man sich mit Fug und Recht fragen, ob die Redaktoren die jüdische Frage unter ihrem heutigen religiösen Aspekt sehr klar gesehen haben. Der Judaismus ist ja eine komplexe Wirklichkeit, die gleichzeitig das jüdische Volk und die jüdische Religion in sich begreift. Da man die beiden Komponenten des Judaismus, die Nation und die Religion, nicht auseinanderhielt, wurde es schwierig, ja unmöglich, einzig und allein von der «jüdischen Religion» zu handeln. Wenn es angezeigt war, sich mit dieser zu befassen, so hätte man vom Judaismus *als Religion* sprechen und seine Werte, seine Aktualität und seine Sendung in der heutigen Welt anerkennen müssen. Der *Text*, wie er uns vorliegt, behandelt die Frage offensichtlich nicht von diesem Gesichtspunkt aus. Er begnügte sich damit, all das zu erwähnen, was das Christentum dem jüdischen Volke verdankt und was die Kirche von ihrer Beziehung zu ihm denkt. Dies ist ein wenig mager. Man wird deshalb eines Tages die Frage von einer andern Seite aus angehen müssen, wenn man eine christliche Theologie des Judaismus schaffen will.

II. EINE ÄNDERUNG DER SICHT UND DER CHRISTLICHEN HALTUNG GEGENÜBER DEM JÜDISCHEN VOLKE

In seinem packenden Werk «Fin du peuple juif?» legte der jüdische agnostische Soziologe G. Friedmann ein weiteres Mal das Dossier des christlichen Antisemitismus vor, den der jüdische Historiker J. Isaac «die Erziehung zur Verachtung» genannt hat, und wünschte eine «wehtuende Revision» von seiten der katholischen Kirche herbei: «Wenn die Dritte Konzilssession sich auf den Weg des Zauderns, der Kirchenraison und auf Kompromisse einläßt, wodurch das Schweigen Pius' XII. motiviert war, so wird der Katholizismus eine glänzende Gelegenheit, in seiner Haltung gegenüber dem Judaismus die große Revision vorzunehmen, verpaßt haben.»[10]

Am Ende der Vierten Session hatte das Konzil den Mut, diese «große Revision» vorzunehmen, indem es im endgültigen Text an einer Stellungnahme festhielt, die implizit den Antisemitismus verurteilt und das jüdische Volk von der Sünde des Gottesmordes freispricht.

1. Die Größe dieser Revision

Wie gesagt, liegt diese Größe darin, daß man an Formeln festhielt, die genügend entschieden sind, um «jede Form von Antisemitismus» auszuschließen und eine Ansicht über den Prozeß und den Tod Christi zu korrigieren, die fälschlicherweise «traditionell» genannt wurde. Wir haben anderswo ausgeführt,[11] was dieser neue Blick, den die Kirche bezüglich der Verurteilung und des Prozesses Jesu auf das jüdische Volk wirft, in Lehre und Praxis in sich schließt. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der jetzige Text der Erklärung die Stellungnahme derer verwirft, die der Ansicht sind, daß das jüdische Volk an der Person Christi sich des Verbrechens des Gottesmordes schuldig gemacht habe und somit als von Gott «verworfen» und «verurteilt» betrachtet werden könne. Das Dokument ermahnt darauf die für die christliche Katechese Verantwortlichen, ja nicht etwas zu lehren, «das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht», und schließlich «mißbilligt» und «bedauert» es «alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und vor irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben».

Die Bedeutung dieser Revision ist Nahum Goldmann, dem Präsidenten des Jüdischen Weltkongresses, nicht entgangen. Er erklärte gleich nach der Promulgierung des Textes, daß die Erklärung «die säkulare Beschuldigung des Gottesmordes... zum Verschwinden bringt, die zahlreichen grausamen Verfolgungen und Ungerechtigkeiten, die von der katholischen Kirche gegenüber dem jüdischen Volke verübt wurden, zugrunde liegt».[12]

Gleichfalls mit einem neuen Blick hat das Konzil bei seiner «Besinnung auf das Geheimnis der Kirche» die tiefen geschichtlichen und mystischen Bande wiederentdeckt, die das jüdische Volk mit dem christlichen Volk verbinden.[13] Gewiß handelt es sich dabei eigentlich nicht um eine *neue* Wahrheit für die Kirche; vergleicht man aber die Erklärung des Zweiten Vatikanums mit einer Anzahl alter offizieller Dokumente,[14] ist man vom neuen Ton der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen im allgemeinen und über die Juden im besonderen betroffen. Man könnte mit Kardinal König sagen, daß zum erstenmal in der Geschichte der Kirche ein Konzil sich auf diese Weise mit der jüdischen Frage befaßt hat.

2. Die Grenzen dieser Revision

Diese Grenzen springen in die Augen, sobald man die beiden Textversionen, die am 24. November 1964 und am 28. Oktober 1965 der Konzilsversammlung vorgelegt wurden, miteinander vergleicht. Die letzte, endgültige Fassung unterläßt es, das Wort «Gottesmord» zu erwähnen, und «verurteilt» nicht mehr, sondern «beklagt» bloß die Äußerungen des Antisemitismus.

R. Laurentin hat die Schwächen der letzten Version am stärksten hervorgehoben: «Wenn wir voraussetzen, daß die Judenverfolgungen für immer ein Ende haben oder daß sie wenigstens bei den Christen keinen Gefallen und keine Komplizen mehr finden – trotz allem, was seit fünfzehn Jahrhunderten vorgekommen ist, dann werden die Verstümmelungen des Textes und namentlich die Weglassung der Klausel über den Gottesmord nur ein letztes, unerhebliches Mißgeschick gewesen sein. Setzen wir jedoch im Gegenteil voraus, daß die ewige Wiederkehr der geschichtlichen Determinismen wieder zu neuen Verfolgungen, zu einem neuen Genozid führt, dann wird das Risiko, die leidenschaftlichen Wurzeln des Antisemitismus nicht gründlicher ausgerottet zu haben, als eines dieser historischen Versäumnisse der Kirche beurteilt werden, vor denen, wie es gewisse Episoden ihrer Geschichte beweisen, die Kirche nicht gefeit ist.»[15]

Für eine Revision der Katechese wiegt noch schwerer, daß eine wichtige Weisung verschwunden ist, die in der Version vom November 1964 steht: «Nichts lehren, was im Herzen der Gläubigen Haß oder Verachtung gegenüber den Juden erzeugen könnte...» Mit dem Hinweis auf die Verteidiger der These des Gottesmordes, zu deren Wortführer sich Mgr. Carli, Bischof von Segni, gemacht hatte, und auf die Pamphletisten, die am Ausgang der Konzilsaula antisemitische Broschüren verteilten, schließt Abbé Laurentin mit Recht: «Der antisemitische Virus ist somit, selbst innerhalb der Kirche, nicht völlig tot, so geschwächt er auch erscheinen mag.»[16]

Um sich davon zu überzeugen, braucht man sich bloß auf ein italienisches Werk zu beziehen, das weit verbreitet und ins Französische übersetzt ist: «Die Botschaft der Evangelien» von Angelo Alberti.[17] In einem als Vorwort veröffentlichten Brief gab Mgr. J.-B. Montini, damals Erzbischof von Mailand, dem Buch eine warme Empfehlung mit: «Ja», schrieb er, «Sie haben hier ein ausgezeichnetes und aus vielen Gründen sehr zweckdienliches Werk verfaßt.» Hatte er Kenntnis von den beiden zentralen Seiten (450–451) in der französischen Ausgabe, worin sich die schönsten Beispiele der «Erziehung zur Verachtung» der Juden vereint finden? Bei der Deutung von Jo 16,8–11 identifiziert der Autor die «Welt» kurzerhand mit den «Juden» und verurteilt sie alle, die von gestern und die von heute, «auf der Erde unstet zu sein»; «dem Untergang geweiht» und «von Gott verflucht» «sinken sie zu einer Gesellschaft von Geschäftsleuten herab. Dies ist die Strafe für ihr falsches Urteil.»

Eine solche Anhäufung von Dummheiten könnte zum Lachen reizen, wüßte man nicht um die unheilvollen Folgen einer solchen Darstellung.

Die vom Konzil gewollte Reform wird so lange zu nichts dienen, als sie nicht den Willen zu einer Änderung des Blickes und der innersten Haltung gegenüber den Juden in die Tat umgesetzt hat. Man müßte auch noch von einzelnen mittelalterlichen Bräuchen oder Traditionen sprechen, die in der Kirche weiterbestehen[18] als letzte Überbleibsel eines Popularantisemitismus der Volkskirche. Heute ist in der Kirche eine Revision im Gange. Hoffen wir, daß es ihr gelinge, die Kur der Entgiftung des christlichen Bewußtseins zu Ende zu führen, so daß jeder Christ das Volk Christi dem Fleische nach mit einem neuen Auge anzublicken vermag.

III. EINE EINLADUNG ZUM DIALOG VON SEITEN DER KIRCHE

Durch ihre positive Würdigung der nichtchristlichen Religionen und ihrer geistlichen, kulturellen und sozialen Werte ist die Erklärung «Nostra aetate» zweifellos ein großer Schritt nach vorn auf dem Weg des interkonfessionellen Dialogs. Darin liegt unserer Ansicht nach die Größe und die Stärke dieses Dokuments. Besehen wir von dem uns beschäftigenden Gesichtspunkt aus die Licht- und Schattenseite dieser von der Kirche gemachten Einladung.

1. Die Stärke der Einladung

«Da... das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches (fraternis colloquiis) ist.»

Man könnte das nicht besser sagen. Das Konzil bittet die Christen und die Juden, einander nahezukommen durch das, was sie eint: die biblische Offenbarung, die geschichtlichen Überlieferungen, die messianische Hoffnung auf das kommende Reich, die geistlichen Gaben, die der Gott der Juden und der Christen ihnen aus Gnade gewährt hat. Es läßt eine dringliche Einladung zum Dialog zwischen Menschen ergehen, die im Lauf der Jahrhunderte einander gegenseitig verachtet haben. Wie sollte man sich nicht über diese neue Haltung der Kirche freuen, die noch vor wenigen Jahrhunderten keinen andern «Dialog» mit den Juden für möglich hielt als den, sie – oft mit Gewalt – zu bekehren zu suchen? Vom Zweiten Vatikanum wurde somit eine wichtige Etappe zurückgelegt; es hat gemäß dem Wunsch Johannes' XXIII., der ein Mann des Dialogs war, die Türen der Kirche auf die nichtchristliche Welt hin weit geöffnet.

Doch um sich miteinander aussprechen zu können, müssen gewisse Vorbedingungen erfüllt sein, vor allem, wenn es sich um einen jüdisch-christlichen Dialog handelt.[19] Um diese Vorbedingungen scheint sich die Kirche bis jetzt nicht gekümmert zu haben, und darin liegt die Schwäche der Einladung zum Dialog, die das Konzil ergehen ließ.

2. Die Schwäche dieser Einladung

Genügen dringliche Empfehlungen und Mahnungen, um einen echten Dialog zwischen der Kirche

und Israel in Gang zu bringen? Gewiß, von Mensch zu Mensch ist der Dialog immer möglich. Auf institutioneller Ebene aber setzt er im Grunde die *Anerkennung des andern als andern* voraus.

Nun aber hat bis jetzt die Kirche das Judentum immer noch nicht anerkannt in dem, was es ist und wie es sich selbst versteht. Wie wir bereits gesehen haben, spricht die Erklärung nicht von der «jüdischen Religion», das heißt vom Judaismus als heutiger, lebendiger, universal ausgerichteter Religion. Solange diese Anerkennung nicht durch eine offizielle Erklärung erfolgt ist, wird man nicht von einem Dialog zwischen der Kirche und dem Judentum sprechen können. Man ist von dieser Lücke in der Erklärung um so mehr betroffen, als diese sich vornahm, «Beziehungen zwischen der Kirche und den nichtchristlichen Religionen» aufzunehmen.

Es wäre Sache des Einheitssekretariats, die «jüdische Frage» unter diesem Gesichtswinkel von neuem aufzugreifen, da die jüdische Frage weiterhin zu ihrem Ressort gehört.

Zusammenfassend können wir für den schwierigen Weg zum jüdisch-christlichen Dialog folgende zwei Wegmarken anbringen:

1. Die offizielle Anerkennung des Judaismus durch die Kirche und zwar zugleich die Anerkennung als Volk und als immer noch aktuelle und lebendige Religion. Die Existenz des jüdischen Volkes scheint von der Erklärung anerkannt zu werden, wie wir aber sahen, wurde der Judaismus als ethischer und religiöser Ausdruck dieses Volkes nicht anerkannt. Die christlichen Theologen müssen infolgedessen die geistlichen Reichtümer des *heutigen* Judaismus, seine sozialen und kulturellen Werte wiederum entdecken, wie das das Konzil ausdrücklich gewünscht hat.

2. Die Erklärung über die Juden ist zu erweitern und konkret anzuwenden. Ohne diese Erweiterung und Anwendung wird die neue «Charta der christlichen Haltung gegenüber den Juden», die die Erklärung darstellt, toter Buchstabe bleiben. Sowohl auf dem Gebiet der Liturgie wie auf dem der Katechese, der Theologie, der Geschichtswissenschaft ist eine Revision, ein aggiornamento fällig, das vom Zweiten Vatikanum begonnen wurde. Daß die Kirche darauf verzichtet, das jüdische Volk bloß als Bekehrungsobjekt anzusehen, ist auch erfordert, damit der jüdisch-christliche Dialog aufrichtig und frei sei. Wie man sieht, stellen alle diese Fragen sich der Kirche von neuem, aber auf neue Art, und sie würden von seiten der christlichen Exegeten und Theologen eine gründliche Erforschung verdienen.

«Mit dem Votum des Konzils», hat H. Fesquet, der Leitartikler von «Le Monde» geschrieben, «beginnt in der Geschichte der Beziehungen zwischen Rom und den Juden eine weiße Seite.» Auf dieser noch weißen Seite ist eine neue Geschichte der Beziehungen zwischen der Kirche und dem Judaismus zu schreiben in Achtung, Aufrichtigkeit und Freundschaft.

[1] Ja, nein und trotzdem: Concilium 3 (1967) 334–343.

[2] ebd. 649–656.

[3] J.-P. Lichtenberg, Contenu et portée de la Déclaration conciliaire sur les Juifs: Nouv. Rev. Théol. 3 (1966) 225–248; und unsere Schrift: L'Eglise et les religions non-chrétiennes, présentation, traduction et commentaire de la déclaration Nostra Aetate (Mulhouse, Paris, Tournai 1967).

[4] Vgl. Y. Congar, Le Concile au jour le jour, 4e Session (Paris 1966) 155–167; Kard. A. Bea, Die Kirche und das jüdische Volk (Freiburg i. Br. 1966) 21–25 und 163–167; R. Laurentin, L'Eglise et les Juifs à Vatican II (Paris 1967) passim.

[5] R. Laurentin aaO. 28.

[6] A. Bea aaO. 158.

[7] Vgl. R. Laurentin aaO. über die Vorgeschichte dieses Dokuments.

[8] Y. Congar aaO. 158; F. Lovsky, La Déclaration sur les relations de l'église avec les religions non-chrétiennes: Vatican II, points de vue de théologiens protestants = Unam Sanctam 64 (Paris 1967) 149–169. Lovsky kritisiert die Erklärung in diesem Punkte auf S. 152–153.

[9] R. Laurentin aaO. 28.

[10] G. Friedmann, Fin de peuple Juif? (Paris 1965) 309.

[11] J.-P. Lichtenberg aaO.: Nouv. Rev. Théol. 3 (1966) 225–248.

[12] Le Monde, 20. 10. 1965.

[13] Vgl. P. Beauchamp, L'Eglise et le peuple Juif: Etudes, sept. 1964; J. Hoffmann, Vatican II et les Juifs: Esprit, sept. 1966, 1155 ff.

[14] L. Laurentin aaO. 16–20.

[15] ebd. 48.

[16] ebd. 54.

[17] (Paris 1961) 523.

[18] P. E. Lapide, Rome et les Juifs (Paris) 386 ff = Rom und die Juden (Freiburg i. Br. 1968) 305 f.

[19] M. De Gadt, Foi au Christ et dialogues des chrétiens (Paris 1967) 134–147.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-PAUL LICHTENBERG

Geboren am 25. Dezember 1926 in Paris, Dominikaner, 1967 zum Priester geweiht. Er studierte an der Philosophischen und Theologischen Fakultät Saulchoir, ist Studentenseelsorger und Seelsorger der Équipes Saint Dominique, aktives Mitglied der Bewegung für den Frieden. Er veröffentlichte: L'Eglise et les religions non-chrétiennes (Mulhouse 1967) und den Aufsatz Pour un renouveau du dialogue judéo-chrétien: Bulletin de l'Amitié Judéo-chrétienne de France 3–4 (1966).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Friede durch Revolution

Die Enzyklika «Pacem in terris» Johannes' XXIII. und die Enzyklika «Populorum progressio» Pauls VI. haben nicht nur in der Katholischen Kirche, sondern in der ganzen Welt ein ungewöhnliches Echo gefunden. Die Tragweite beider Enzykliken wurde schon früher einmal bündig in dem Satz zusammengefaßt: Friede hat in unserer Zeit eine besondere Bedeutung bekommen; er bedeutet *Entwicklung*. Obwohl Entwicklung anfangs ein Unruhefaktor sein kann, wird durch diesen Hinweis aber doch einigermaßen verhindert, daß Friede nur als rührselige Parole angesehen wird oder als der passiv erwartete Zustand, der auf einen Krieg folgt. Daß kein Krieg ist, ist nur ein durch Negation bestimmter Gesichtspunkt des Friedens. Friede ist auch mehr als der von der biblischen Botschaft der Kirchen beschworene Friede; er ist die Frucht einer ganz speziellen technischen Anstrengung. Er ist zu einer autonomen Größe geworden, die bewußt aufgebaut werden muß und die noch längst nicht erreicht ist, wenn das alte christliche Gebet um Befreiung von Pest, Hungersnot und Krieg erhört ist. Friede erfordert eine Koordination aller Bemühungen auf dem Gebiete der Wirtschaft und Soziologie, der Psychologie, Geschichtswissenschaft und Humanisierung, die man in dem Wort «Entwicklung» zusammenfassen kann. Für den Westen bedeutet das vornehmlich die Entwicklung einer übernationalen Mentalität und den wirksamen Ausbau der «peace-research». Für die sogenannte Dritte Welt wird diese Entwicklung sich vor allem auf ein neues Klima beziehen, das dem der hinter uns liegenden kolonialen Periode folgen muß, und auf die Ingangsetzung eines technisch-wirtschaftlichen Apparates, der die Selbständigkeit der neuen Staaten zu einer lebensfähigen Realität entwickelt. Für die südamerikanischen Staaten wird sich diese Entwicklung vor allem auf die bewußte Änderung der überkommenen Ordnung und der mit ihr verhafteten Strukturen beziehen. Das sind drei Entwicklungsformen, die sich in der technischen Auswirkung voneinander stark unterscheiden werden. Aber eines haben sie gemeinsam: eine als selbstverständlich angesehene Lage muß durch Neues ersetzt werden. Die Ablösung dieses Alten durch ein Neues ist nicht das Werk eines Tages. Aber die Ablösung ist dringend notwendig. Sie ist so notwendig, daß man vor allem in Südamerika denkt, nur eine Revolution könne einen solchen Frieden bringen. Man sieht also einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Revolution und Frieden. Unter Friede versteht man dann die maximale Realisierung der Menschenrechte, die so gewaltlos wie möglich verwirklicht werden, aber – wenn es sein muß – auch mit Gewalt erzwungen werden müssen.

Nun wird fast allgemein von den Soziologen angenommen, daß alle Institutionen mit fester Ordnung, die Kirche als Institution nicht ausgenommen, die Neigung haben, ihre überkommene Ordnung aufrechtzuerhalten, daß sie also in diesem Sinne konservativ sind. Anderseits ist das Evangelium sogar revolutionär. Es tritt für einen Gesinnungswandel ein, es fordert eine Änderung der Haltung; und das müßte für alle Zukunft die dynamische Kraft der Kirche speisen. Da die Veränderung in den drei oben erwähnten Sektoren für die Organisation des Friedens offenbar notwendig ist, wird die Theologie für diesen dynamischen Sauerteig des Evangeliums auch mehr Aufmerksamkeit verlangen als für die etablierte Ordnung der Kirche.[1] Vornehmlich in Südamerika, von dem der letzte Teil dieser Dokumentation über einen konkreten Fall eine bis ins einzelne gehende Information gibt (Dr. Hildegard Goss-Mayr), fragt man sich auch unter Katholiken, ob die Kirche nicht aktiv die Initiative ergreifen müsse, um die überkommene Ordnung verschwinden zu lassen. Die Einrichtung Kirche hat dort, so wird dargelegt, durch Identifizierung mit dem überkommenen System die Bewußtwerdung und Entwicklung der Bevölkerung abgebremst. Infolgedessen hat sie als Institution keinen Einfluß mehr auf die tatsächliche Entwicklung der Gesellschaft. Hier wird denn auch auf überzeugendste Weise für eine verantwortliche Theologie der Revolution eingetreten. In diesem Sinn braucht Revolution noch kein gewaltsamer Umsturz der geltenden Ordnung zu bedeuten, sondern kann auch als intensive Arbeit an jenen Aspekten der Bewußtwerdung verstanden werden, die eben von der Institution Kirche zu lange verstellt worden sind: Demokratie, Sozialisierung und grundsätzliche Gleichheit. Während sich der Marxismus betont als die Instanz anbietet, die diese notwendige Bewußtwerdung am besten fördert, ist die Kirche in Gefahr, in den Augen vieler als Institution überflüssig zu werden.[2]

Im Anschluß an das Generalthema dieses Concilium-Heftes wollen wir uns in dieser Dokumentation auf das Abstecken des Gebiets beschränken, auf das eine christliche Ethik in zwei so aktuellen Wirklichkeiten wie Friede und Revolution Einfluß nehmen kann. Mit Absicht haben wir dieser Dokumentation den auf den ersten Blick paradoxen Titel gegeben: «Friede durch Revolution», und nicht einen naheliegenden Titel wie «Krieg und Friede» oder «Überkommene Ordnung und Revolution». Nachdem wir zunächst die Aktualität des Themas sichtbar gemacht haben (I) und wir die heutigen Erkenntnisse der Theologie auf diesem noch fast unerforschten Gebiet von Friede (II) und Revolution (III) gesammelt haben, wird klar werden, daß zwischen Revolution und Friede ein innerer Zusammenhang besteht. In einem letzten Abschnitt (IV) wird die tatsächliche Möglichkeit einer gewaltlosen Revolution vorgestellt.[3]

I. AKTUALITÄT

Die Notwendigkeit, die erwähnte Organisation des Friedens so wirksam wie möglich in die Hand zu nehmen, verlangt von den Kirchen besonderen Einsatz. Die Katholische Kirche ist sich dessen bewußt, daß da ein allgemeines Kerygma über den Frieden, wie es in den oben erwähnten Enzykliken verkündigt wird, nicht genügt. Diese Aufgabe ist nicht nur eine Angelegenheit der kirchlichen Lehrautorität, sondern vielmehr Sache des fachkundigen Laien. Man hat versucht, die Begeisterung, die von beiden Enzykliken und durch das prophetische Auftreten Pauls VI. vor der Versammlung der Vereinten Nationen ausgelöst wurde, in einer fachlichen Organisation zu kanalisieren. Eine eigene Kommission wurde ins Leben gerufen: «Justitia et Pax» (Gerechtigkeit und Friede).[4] In erster Linie ist sie eine Studienkommission, nicht eine Aktionskommission. Sie will dokumentieren, orientieren und praktische Richtlinien ausarbeiten. Nach der ersten Zusammenkunft waren die Erwartungen hoch gespannt; nach der zweiten Versammlung wurde das Interesse von einer gewissen Enttäuschung verdrängt, weil (nach dem Urteil eines der aktivsten Laienmitglieder der Kommission, des Brasilianers Dr. Amoroso Lima) nicht genügend Fachleute daran teilnehmen. Dadurch erweckt die Kommission ungewollt den Eindruck, als ob sie ein brennendes Problem auf die lange Bank schieben wolle. In Unruhe darüber haben sechzehn Bischöfe aus Entwicklungsgebieten eine gemeinsame Botschaft an die Gläubigen in der Dritten Welt gerichtet, in der sie für eine konkrete Anwendung der Grundsätze eintreten, die in «Populorum progressio» niedergelegt sind.[5]

Auch die Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen über «Kirche und Gesellschaft» (1966) widmete dem Aufbau des Friedens besondere Aufmerksamkeit, und bei der vierten Vollversammlung, die vom 4. bis 20. Juli dieses Jahres in Uppsala stattfinden soll, wird diese Frage wieder auf der Tagesordnung stehen, wenn es darum geht, den möglichen Einfluß der Kirche auf eine sogenannte Makro-Ethik zu beraten. Obwohl mehrere Kirchen noch zögern, die moralische Unzulässigkeit des Krieges ausdrücklich zu bejahen,[6] erklärt der Rat, daß die Entwicklung der militärischen Technologie, insbesondere die Entwicklung der atomaren, radiologischen, biologischen und chemischen Waffen und ihre Anwendung einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit, der Staaten und ihrer Kriege darstellt. Die furchtbaren Möglichkeiten eines Krieges, der ohne Unterschied die Truppen und die Zivilbevölkerung ausrottet, die Unmöglichkeit der Selbstverteidigung für kleinere Nationen, die Gefahr der Vernichtung ganzer Kulturen, die fortdauernde Gefährdung für kommende Generationen durch radioaktive Strahlungen, die unvermeidlich den Gebrauch nuklearer Waffen begleitet: «Das alles verändert radikal die Lage der Staaten und ihre Beziehungen zueinander. Diese neue und fürchterliche Lage zwingt Christen zur Revision der früheren Denkweise in den Kirchen über den Krieg und die Funktion des Staates mit Bezug auf den Krieg. Schon im Jahre 1948 erklärte die erste Versammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam: *Krieg ist gegen den Willen Gottes.* Gleichzeitig stellte man drei Haltungen gegenüber der Teilnahme von Christen am Übel des Krieges fest, von denen eine die war, daß Krieg manchmal das geringere Übel sein kann. Heute hat sich die Lage gewandelt. Christen gehen in der Meinung darüber auseinander, ob mit Recht militärische Mittel gebraucht werden können, um Ziele zu erreichen, die für das Recht notwendig sind. Aber der Kernwaffenkrieg überschreitet alle Grenzen. Gegenseitiger nuklearer Mord kann niemals Recht stiften, weil alles, was man verteidigen oder erreichen will, vernichtet wird. Wir sagen es jetzt allen Regierungen und Völkern, daß der Kernwaffenkrieg gegen Gottes Willen und das größte Übel ist. Deshalb sind wir der Überzeugung, daß die erste Pflicht der Regierungen und ihrer Minister und Beamten ist, einen Kernwaffenkrieg zu vermeiden.»[6a]

In dieser Erklärung wird der Akzent noch auf die Vermeidung von Kriegen gelegt; die Verantwortung dafür wird in erster Linie den Regierungen zugewiesen. Es geht aber um mehr, nämlich um den technischen Aufbau des Friedens und die Verantwortung aller. Auf der ganzen Welt sind in den letzten Jahren eine große Zahl wissenschaftlicher Institute entstanden, die sich unter dem Namen der Polemologie (oder auch der Irenologie) oder «peace-research» zum Ziel gesetzt haben, Krieg und Frieden aus dem mythischen Zusammenhang mit dem Schicksal herauszuholen und sie auf wissenschaftliche Art und Weise in die Sphäre des menschlich Machbaren zu stellen.[6b] Dieser Versuch, den Frieden in den Bereich der Wissenschaft zu holen, wird auf katholischer Seite vor allem durch die internationale Pax-Christi-Bewegung gestützt, die besonders in letzter Zeit auch konkrete Schritte bei den Regierungen unternimmt. Sie ist davon überzeugt, daß der eigentlich christliche Einsatz der Kirchen für die Lösung des sehr komplizierten Friedensproblems in der wachsenden Überzeugung besteht, daß der Glaube die Vernunft dazu bringen muß, das Problem wissenschaftlich anzugehen. Der Glaube darf sich nicht mit einer Utopie vom Frieden begnügen. – Das bringt uns zum zweiten Punkt dieser Dokumentation: Worin besteht das Neue des Friedensproblems, wie es sich heute stellt?

II. FRIEDE ALS TECHNISCH ERREICHBARER MENSCHLICHER ZUSTAND

Trotz der eindeutigen Zurückweisung der Gewalt durch das Evangelium hat das heidnische Sprichwort: «Willst du den Frieden, rüste den Krieg» *(Si vis pacem, para bellum)* als selbstverständlich gegolten. Dieses Sprichwort hat seine Selbstverständlichkeit verloren: Friede kann nicht das Resultat von Gewalt sein; er kann nur durch «Werke des Friedens» aufgebaut werden. Die älteren Systeme zum Aufbau des Friedens, die aus der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg stammen, gingen von philosophischen, theologischen und rechtswissenschaftlichen Ideen aus. Sie setzten voraus, daß Friede ganz und gar vom freien Willen des Menschen abhängig sei: indem er sich zum Evangelium bekehrt; indem man die Unwissenden belehrt; indem man bessere Staatssysteme organisiert. Die heutigen Systeme wissen sich zu einem großen Teil der Soziologie, der Psychologie und neuen Geschichtsauffassungen verpflichtet. Man wird sich bewußt werden, daß Nationalismus, Vaterlandsliebe, nationaler Stolz, eigene Nationalökonomie, eigene Kultur usw. zum großen Teil mythologische Vorstellungen sind. Übrigens fragte sich schon Thomas von Aquin, ob die Aufrechterhaltung eines eigenen Territoriums ein zureichender Grund sei, um das Risiko eines Krieges auf sich zu nehmen. Er konnte aber noch die Frage stellen, ob es so etwas wie ein *jus ad bellum* geben könne: ein Recht auf Krieg. Die Möglichkeit eines solchen Rechtes wird heute vollends geleugnet, weil der Krieg durch die entwickelte Technik zu einer derartigen Bedrohung werden muß, daß dabei die Existenz der ganzen Menschheit aufs Spiel gesetzt wird.

Trotzdem versuchen die Großmächte den Besitz von Atomwaffen und nuklearen Waffen mit der Theorie des Abschreckungsgleichgewichts *(ballance of terror)* zu verteidigen. Diese heute doch wohl überholte Theorie beruht auf dem Vertrauen, daß kein Staat es sich einfallen lassen würde, einen Atomkrieg von Weltausmaß zu beginnen. Die Vernichtungsgewalt der Kernwaffen, die Schnelligkeit, mit der sie an ihr Ziel geschickt werden können, die Menge, in der sie vorrätig sind, und die Nuklearstrategie, die beide Parteien verfolgen, geben jedem potentiellen Angreifer die Aussicht, daß er unter allen erdenklichen Umständen auch selbst vernichtet werden kann. Die Aufgabe der Waffen hat sich verschoben. Sie sind nur noch da, um Gegner abzuschrecken, nicht mehr, um eingesetzt zu werden; denn ihr Gebrauch wäre sinnlos. Daß man sich dessen auf beiden Seiten bewußt ist, müßte (in dieser Auffassung) den Weltkrieg aus der Geschichte verbannen und Kriege kleineren Ausmaßes verhindern, weil diese durch ihre Neigung, sich schrittweise auszubreiten, zu einem Weltkonflikt führen würden. Der Friede wäre damit ein Ergebnis der Angst vor der Macht des anderen.[7]

Diese Theorie, unterstützt vom nicht nachlassenden Versuch, die militärische Macht in Grenzen zu halten, hat tatsächlich zu feststellbaren Resultaten geführt. Seit dem zweiten Weltkrieg sind alle Konflikte nicht nur bezüglich der Art der eingesetzten Waffen beschränkt geblieben, sondern auch bezüglich des Gebiets, wo gekämpft wurde, und der Parteien, die in den Konflikt einbezogen waren. Mit dieser modernen umgrenzten Kriegführung gehen auffällige Wandlungen im Charakter des Krieges und wichtige Veränderungen im Denken über den Krieg vor sich, die man wohl mit der Behauptung wiederzugeben sucht, daß der Krieg im Laufe der Zeit immer mehr symbolischen Cha-

rakter erhalten wird. Aber das Risiko des ungewollten Krieges bleibt. Es ist leicht einzusehen, daß auch in diesem Denken das Element Gewalt voll aufrechterhalten wird, wenn es auch in der Theorie eine beherrschte Gewalt ist.

Aus der Perspektive des Evangeliums gesehen, soll aber die Gewalt nicht aufrechterhalten werden. So kommt es, daß neben jener Richtung, die wir mit *Dämpfung der Gewalt* bezeichnen können, eine andere Richtung bestehen bleibt, die die Gewalt sogar verschwinden lassen will und dies vorläufig dadurch zu erreichen sucht, daß sie für volle Abrüstung eintritt. Erstere Auffassung will von der tatsächlichen Situation ausgehen, die andere will notfalls direkt gegen die Situation angehen, wobei man auch bereit ist, die letzte Konsequenz einer gewaltlosen Streitbarkeit auf sich zu nehmen. Die erste Auffassung wird manchmal als realistische Auffassung charakterisiert, die zweite als die prophetische. Weder die Katholische Kirche noch andere christliche Kirchen wollen sich auf einen radikal pazifistischen Standpunkt stellen. Das kann die gläubigen Anhänger der prophetischen Auffassung verwirren. Man kann aber nicht verkennen, daß in der realistischen Auffassung ein Denkmoment gegenwärtig ist, das die Kirchen nicht mehr länger außer acht lassen dürfen.[8] Sollte man auch zu einer völligen Abrüstung kommen, und gelänge es sogar, die Kernwaffen abzuschaffen – die Atom*energie* bleibt, und ihre Anwendung wird sich sogar immer weiter ausbreiten müssen, denn anders ist das Energieproblem nicht zu lösen und sind die Menschen auf der Welt nicht lebensfähig zu halten. Zusammen mit der Kern*energie* wird aber auch die Kern*waffe* weiterhin in Greifweite bleiben. Die Schwierigkeit liegt in der Doppelsinnigkeit des Menschen. Die Entdeckungen seiner Wissenschaften sind niemals bloß Resultate, sondern immer auch neue ethische Aufgaben.[9] So wird denn auch vorläufig die Frage bleiben, wie der Mensch und die Strukturen, in denen er lebt, zu dieser ethischen Haltung erzogen werden können. Gerade darin sieht B. V. A. Röling die Aufgabe. Röling hat sich in den Niederlanden sehr darum verdient gemacht, den Frieden wissenschaftlich in den Griff zu bekommen, wobei er jede Simplifizierung des Problems vermeidet. Er nennt vier Gebiete, auf die sich diese Wissenschaft erstrecken muß:

1. Die Erforschung des Grades der Unvernunft der Menschen in ihrem Verhältnis zueinander; die Erforschung der Art und Weise, wie öffentliche Meinung gemacht wird; die Erforschung der Funktion der Information (der machtlose Eindruck, den eine Abrüstungskonferenz in Genf zu Unrecht macht, ist mehr eine Frucht der systematischen Disqualifizierung durch die Massenmedien als ein Bild der wirklichen Situation); die Erforschung der Funktion des Geschichtsunterrichts; die Erforschung der Funktion des übertriebenen Nationalbewußtseins.

2. Die Erforschung der Bedingungen, die erfüllt werden müssen, um den Frieden zu ermöglichen. Dazu wird unter anderem die Problematik zwischen den reichen und armen Ländern gerechnet. Dabei wird untersucht, ob es eine Verbindung gibt zwischen unserem Bedürfnis nach einem neuen Völkerrecht und unseren Möglichkeiten, es zu erreichen.

3. Die Erforschung der im Wesen begründeten Historizität des Menschen und in diesem Zusammenhang die Erforschung des Krieges, der Entstehung der Konfliktstoffe aus der Aggressivität des Menschen und der noch begrenzten Verwirklichung seiner sozialen Strukturen.

4. Die Erforschung der Maßregeln, die getroffen werden können, um zu einem anderen Denken zu führen, und der Rolle, die dabei die Kirchen, die Künstler, die Massenmedien und die öffentlichen Diskussionen spielen können.

Kurz zusammengefaßt geht es also um eine systematische Erforschung 1. der Ursachen und Funktionen von Kriegen (Polemologie), 2. um die Vorbedingungen des Friedens (Irenologie), und 3. um die Mittel, die so sichtbar gewordene Notwendigkeit durch Mitwirkung der Regierungen in Tatsachen umzusetzen. Das ist keine neutrale, wertfreie Wissenschaft, sondern eine praktische Wissenschaft, die einen unablässigen Durchbruch zur Politik fordert. Besinnung und wissenschaftliche Forschung sind nötig, um den Frieden aus dem Reich der Utopie herauszuholen und zu einer grundsätzlich erreichbaren Form der Humanisierung zu machen.[10] Eine erste Phase in dieser langwierigen Arbeit wird die Demaskierung der Gewalt sein, in welcher Gestalt sie auch immer auftreten mag; diese Demaskierung ist das geeignete Mittel, das Ziel dieser Phase der Humanisierung zu erreichen und ein minder utopisches Bild des Friedens zu erhalten. Friede ist ein nüchterner technischer Auftrag, eher der unbetonte Effekt einer Kommunikation und Einheit als einer allzu betonten ethischen Bemühung. Wer sein Auge lediglich auf den Endeffekt – den Frieden – richtet, begibt sich schon in den Dialog mit der Gewalt und bereitet einen Krieg vor. Der Einwand, daß es ohne Gewalt niemals gehen werde, ist bereits durch

Gandhis Methode des gewaltlosen Widerstands im indischen Unabhängigkeitskampf widerlegt. Es ist natürlich naiv zu behaupten, mit der Bergpredigt könne man der Welt wirksam den Frieden bringen; wohl aber könnte die christliche Moral die grundsätzliche Gewaltlosigkeit, auf die die Bergpredigt hinweist, nachdrücklicher unterstreichen. Obwohl dieses Thema beim Zweiten Vatikanischen Konzil ausführlich zur Sprache gekommen ist,[11] hat man sich auf praktische Maßregeln nicht einlassen wollen (z. B. auf die Anerkennung der Kriegsdienstverweigerung als ein Recht); wohl hat man den Frieden mit der Heilserwartung und sehr konkret mit den Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit in Zusammenhang gebracht. Die Hoffnung auf Frieden, die das Konzil ausspricht, stützt sich auf die Konzilstheologie von der endzeitlichen Versöhnung der Menschen. Das Konzil weist darauf hin, daß die menschlichen Konflikte unter anderem in der menschlichen Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit wurzeln. Um den Frieden aufzubauen, darf die Erlösung nicht vergessen werden. Die Gefahr dabei ist, daß diese Erlösung zu äußerlich aufgefaßt wird. Zur Ethik der christlichen Erlösung gehört aber, daß wir zuerst das Mögliche tun müssen, um das noch Unmögliche tun zu können. Will die Kirche weiterhin Erlösung predigen, wird dazu eine technische Anstrengung gehören, um den Frieden zu einer menschlichen Tatsache zu machen. Anderseits ist der Glaube an die Erlösung eine unentbehrliche Vorbereitung, die entmutigende Arbeit am Frieden durchzuhalten.

III. REVOLUTION

Wenn das, was wir traditionell Frieden nennen, von der Tatsache bedroht wird, daß die Macht in Händen weniger liegt und dadurch in Gewalttätigkeit umzuschlagen droht – kann der Begriff Revolution dann noch in Zusammenhang mit Friede gebraucht werden? Zur Revolution gehört doch stets eine gewisse Gewaltspanne.[12] Wenn anderseits Friede in Wechselbeziehung zur Entwicklung steht, dann ist vornehmlich in Südamerika und in der Dritten Welt die Lage so, daß die überkommene Ordnung eine permanente Behinderung für die Entwicklung ist und nur durch ein neues System mittels Revolution ersetzt werden zu können scheint. Daher in diesen Ländern das außerordentliche Interesse für die Revolution, auch auf seiten der Theologie. In der oben schon einmal zitierten Botschaft der sechzehn Bischöfe an die Völker der unterentwickelten Gebiete entdeckt man eine Haltung, die weiter gehen will als die Enzyklika «Populorum progressio» Papst Pauls: «Nach dem Konzil meldeten sich kräftige Stimmen, die fordern, endlich einmal mit dieser (in der Botschaft kurz vorher skizzierten) Bindung der Kirche an das Kapital Schluß zu machen, das von verschiedenen Seiten her angeklagt wird... Wir selbst haben die Pflicht, unsere Lage in dieser Hinsicht ernsthaft zu prüfen und unsere Kirchen von jeder Versklavung an die internationale Hochfinanz zu befreien... Sobald ein System auf Kosten des Gemeinwohls nur das Wohl weniger Leute sichert, muß die Kirche nicht nur diese Ungerechtigkeit anklagen, sondern sie muß sich auch von diesem falschen System befreien und bereit sein, mit einem anderen System zusammenzuarbeiten, das den Bedürfnissen der Zeit besser Rechnung trägt und gerechter ist... Die Christen müssen beweisen, daß der wahre Sozialismus das Christentum ist, das erst in der rechten Verteilung der Güter und in der grundsätzlichen Gleichheit ganz gelebt wird... An erster Stelle ist es Aufgabe der armen Völker und der Armen der Völker, ihre eigene Entwicklung selbst zustande zu bringen.»[13]

Wo solche Worte in einem Zusammenhang stehen, der zwischen guten Revolutionen und schlechten unterscheidet, zwischen notwendigen und überflüssigen, zwischen gewaltlosen Revolutionen und gewalttätigen, da liegt es nahe, daß man beim Lesen dieser Botschaft der Bischöfe an Revolution denkt. Revolution kann auch ohne Gewaltanwendung, als gesellschaftliche und wirtschaftliche Revolution vor sich gehen. Vielleicht ist das Wort Revolution für Christen zu sehr durch die Gewalttätigkeiten der marxistischen Revolution befleckt, als daß sie von dieser Botschaft plötzlich begeistert sein könnten. Die durch die Regierung erzwungene Entfernung des Bischofs Podestá von Avellaneda, einer Arbeitervorstadt von Buenos Aires, der ein mutiger Förderer dieser Richtung der Enzyklika «Populorum progressio» ist,[13a] erweckt für manche den Eindruck, daß der offizielle Kurs der Kirche noch immer anders ist, als er in dieser Botschaft dargetan wird. Es ist auch nicht verwunderlich, daß man dabei an eine gewaltsame Revolution denkt. Der Gebrauch von Gewalt nimmt zu. Anfang des Jahres 1958 gab es in der Welt 23 Aufstände, die bereits seit längerer Zeit im Gange waren. Die Zahl der gewaltsamen Revolutionen kleineren Ausmaßes hat jedes Jahr zugenommen. Im Jahre 1958 waren es 34, im Jahre 1965 waren es 58. Aber wichtiger ist in diesem Zusammenhang die Erkenntnis, daß eine unmittel-

bare und offensichtliche Beziehung zwischen den Gewalttaten und dem wirtschaftlichen Zustand der heimgesuchten Länder besteht. Die 27 reichsten Länder besitzen zusammen 75% des Weltreichtums, obwohl in ihnen nur 25% der Weltbevölkerung wohnen. Nur eines dieser 27 Länder hat seit 1958 einen nennenswerten Aufstand auf eigenem Gebiet gehabt. Von den 38 sehr armen Ländern – mit einem durchschnittlichen Jahreseinkommen von 90 Dollar pro Person der Bevölkerung – haben 32 unter heftigen Konflikten gelitten. Im Durchschnitt ereigneten sich während einer Periode von acht Jahren zwei heftige Gewaltausbrüche im Jahr. In etwas weniger armen Ländern gab es auch etwas weniger Konflikte. Sicherheit ist nicht dasselbe wie Waffenbesitz; Sicherheit wird in unserer Zeit durch Entwicklungshilfe garantiert. Entwicklungshilfe heißt aber nicht «Almosen in großem Stil», das die reichen Länder den armen Ländern geben; auch nicht Export einer Wohlfahrtszivilisation in unterentwickelte Länder, sondern zunächst die Zuerkennung des fundamentalen Rechtes der Partnerschaft an die Entwicklungsländer und ferner die Entwicklung wirtschaftlicher Strukturen auf Weltebene sowie die Entwicklung einer starken übernationalen Struktur. Bei Entwicklung und Entwicklungshilfe geht es nicht um Mildtätigkeit, sondern um soziale Gerechtigkeit, wobei man wissen muß, daß auch ein bestimmtes höheres Niveau (300 Dollar pro Person pro Jahr) noch Konfliktstoff schafft.

Und doch scheint es nur die eine Möglichkeit zu geben, der Gewalttätigkeit entgegenzuwirken, nämlich diese Entwicklung zu fördern. Père Lebret, der bei der Abfassung der Enzyklika «Populorum progressio» maßgebend mitgewirkt hat, schrieb schon vor Erscheinen der Enzyklika: «Lateinamerika muß eine radikale Wandlung in der Mentalität seiner führenden Schichten zustande bringen. Wenn diese nicht in Zusammenarbeit mit dem Volk auf der Basis eines konstruktiven Plans zu einer friedlichen Revolution imstande sind, ist eine blutige Revolution unvermeidlich.»

Eine Revolution ohne Gewalttaten zu wollen oder aber die Gewalt zu bejahen, das ist heute die Frage, an der sich die Geister in Südamerika scheiden. Daß die Revolution kommen muß, ist jedoch eine ausgemachte Sache; eigentlich ist sie schon seit 1964 im Gange, sowohl in der gewaltsamen Form von Guerillas wie auch in der friedlichen Form von Mentalitätsveränderungen. Seltsam genug liegen die Dinge nicht so, daß sich alle Marxisten für die gewaltsame und alle Christen für die friedliche Revolution einsetzen. Sowohl unter den Christen wie auch unter den Marxisten gibt es Vorkämpfer der *via pacifica* und der *via violenta*.[14] Für letztere Richtung sind Fidel Castro, Che Guevara und der an der Universität Löwen ausgebildete Priester Camilo Torres die ausgeprägtesten Symbole, während der Franzose Régis Debray der Theoretiker dieser *Revolution in der Revolution* ist, indem er die gelungene Revolution in Kuba als Empfehlung vorstellt. In der Revolution in Kuba erkennt ein Mann wie Antonio Battista Fragoso, Bischof von Crateus in Nordbrasilien, mehr Inspiration durch das Evangelium, als man sonst allgemein wahrhaben will. Diese gewaltsame Revolution wird durch konservative Kräfte wie von jenem nordamerikanischen Geflecht, das sich «Interamerikanische Friedensmacht» nennt, systematisch boykottiert. Der friedliche Weg zur Revolution wird aktiv von mehreren führenden Persönlichkeiten der südamerikanischen Hierarchie inspiriert – wie Helder Camara, Bischof von Recife; Mendez Arceo, Bischof von Cuernavaca, der im Jahre 1967 tragisch ums Leben kam; Bischof Larrain von Talca; McGrath, Pionier für die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt, und Msgr. Guzman, Professor an der Universität Bogotá und Freund des Camilo Torres (s. oben). Diese friedliche Revolution will auf Weltebene erreichen, was von der sozialistischen Bewegung in den westlichen Staaten bereits erreicht wurde: daß das Proletariat verschwinde, indem es auf menschenwürdige Weise in den Produktionsprozeß der Welt eingegliedert wird. Aber das kann erst geschehen, wenn die wirtschaftliche Einstellung Westeuropas und der Vereinigten Staaten anders geworden ist. In diesem Zusammenhang muß man bei der Bezeichnung «Dritte Welt» an den «Dritten Stand» der Französischen Revolution denken. Wirkliche Entwicklungshilfe wird die Strukturen der Dritten Welt durchbrechen müssen; das aber wird unerhörte Opfer vom Kapitalismus und dem westlichen Lebensstandard verlangen. Auf diesen Linien laufen Verbindungen zur wissenschaftlichen peace-research der Vereinigten Staaten und des Westens, die gerade die Industrialisierung der Entwicklungsländer als einen der wichtigsten Faktoren im Aufbau des Friedens sehen. Was das für eine Aufgabe ist, wird klar, wenn man bedenkt, daß die Entwicklungsländer an der industriellen Weltproduktion nur mit 5% teilnehmen. Aus einer Analyse der UNIDO (der jüngsten Organisation der Vereinten Nationen, nämlich zur Förderung der industriellen Entwicklung) geht hervor, daß der Industrieanteil der Entwicklungsländer auch

gegen das Jahr 1990 erst 6 bis 7% betragen würde, wenn die Dinge so weiterschlendern wie heute. Gerade hier liegt eine große Aufgabe für die Kirchen und ihre Missionsarbeit. Es ist nicht verwunderlich, daß die Missionskunde und Missionstheologie die Entwicklungshilfe immer mehr in ihre Überlegungen einbeziehen muß, wenn sie sagen will, was Mission in dieser Zeit überhaupt ist.[15]

Wir wollen diese Dokumentation mit einem Bericht beschließen, der die Verwirklichung dieser gewaltlosen Revolution auf einem begrenzten Gebiet vorstellt. Die Verfasserin des Berichtes[16] steht seit 1962 mitten in dieser Arbeit.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

IV. EINE GEWALTLOSE REVOLUTION

1. Christ und Revolution

Ich kenne das Elend und die Hoffnung Lateinamerikas. Ich kenne die großen Umwälzungen, die diesen Subkontinent erschüttern, der daran ist, den Sprung von einer feudalistischen und frühkapitalistischen Gesellschaftsordnung – das Erbe seiner kolonialen Vergangenheit – in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts zu vollziehen, das den Anspruch auf Menschenwürde und Menschenrechte für jeden Bürger erhebt. Die Ursachen, die das Elend dieses Kontinents begründen, sind zahlreich und komplex. An dieser Stelle seien nur einige davon erwähnt: so z. B. der *Großgrundbesitz* mit seiner archaischen, unrentablen Bewirtschaftung (1,5% der Landbesitzer Lateinamerikas besitzen 50% des fruchtbaren Bodens, von dem jedoch nur ein Bruchteil bebaut wird), der sich hartnäckig jeglichen Agrarreformen widersetzt, die durch eine rationelle, geplante Bewirtschaftung eine Erhöhung der Produktion und durch Änderung der Besitzverhältnisse Gerechtigkeit und Menschenwürde für die Landarbeiter anstreben. In ausgedehnten Gebieten Lateinamerikas leben *Landarbeiter* und *Pächter* auch heute noch wie Sklaven, in völliger Abhängigkeit vom Grundherrn, in Hunger, Elend und Unwissenheit. (Die Hälfte der Bevölkerung Lateinamerikas sind Analphabeten; in Elendszonen, wie z. B. im Nordosten Brasiliens, liegt die Kindersterblichkeit bei 50%. Trotz dieser hohen Rate der Kindersterblichkeit ist ein jährlicher Bevölkerungszuwachs von 2,5–3% zu verzeichnen.) Ich habe die Verzweiflung von Müttern gesehen, die ihre toten Kinder in den Händen hielten, die nicht wissen, wie sie die lebenden ernähren sollen. Die Mutigsten entschließen sich zur *Abwanderung* in die Städte: Hunterttausende, Millionen Lateinamerikaner sind auf Suche nach Arbeit, Brot, Unterkunft und nach Bildungsmöglichkeiten für ihre Kinder in die Städte gezogen oder befinden sich auf dem Wege dorthin. Sie umgeben diese mit ständig anwachsenden Elendszonen. In vielen Fällen machen die Bewohner der Elendsviertel bereits mehr als die Hälfte der Einwohner der Großstädte aus. *Arbeitslosigkeit*, Entwurzelung, Mangel an Schulen und Berufsausbildung machen diese Elendszonen von Bogotá und Lima, von Santiago und Buenos Aires, von São Paulo, Rio und Recife, um nur einige zu erwähnen, zu dem Trostlosesten, was es auf unserer Erde gibt. Provoziert durch den Wohlstand der Mittel- und Oberschicht, selbst aber jeglicher Aufstiegsmöglichkeit beraubt, entstehen unter diesen Menschen die Ansatzpunkte für kommende Revolten. Selbst jene, die das Glück haben, eine Arbeitsstelle in der Industrie zu finden, sind im Betrieb vielfach mit Formen des *klassischen Kapitalismus* konfrontiert, der im Arbeiter nur ein Mittel zur Erlangung größtmöglicher Gewinne sieht, der dessen Rechte mit Füßen tritt (in zahlreichen lateinamerikanischen Ländern sind die Gewerkschaften vom Unternehmer kontrolliert und deshalb unwirksam). Ich kannte – dies nur zur Charakterisierung der Situation – in Recife einen Arbeiter mit sieben Kindern; als er seine Arbeitsstelle verlor, wurde er wahnsinnig.

Das Elend Lateinamerikas wird aber auch durch Faktoren begründet, deren Ursachen sich außerhalb der Dritten Welt in den hochindustrialisierten Ländern befinden. Diese Tatsachen beginnen heute bekannt zu werden. Es seien unter anderem nur erwähnt: die ständig *sinkenden Rohstoffpreise*, die von den Industrieländern an die Entwicklungsländer bezahlt werden (Rohstoffe stellen bis heute die Hauptausfuhrartikel der Dritten Welt dar); die *Verschuldung der Entwicklungsländer* und ihre dadurch bedingte *wirtschaftliche und politische Abhängigkeit* von den Industriestaaten (damit sei auf die gefährlichen Auswirkungen bilateraler Wirtschaftshilfe hingewiesen); die *Rückführung großer Gewinne* aus Betrieben, die von Unternehmern hochindustrialisierter Länder in Lateinamerika errichtet wurden, usw. Schon aus diesen wenigen Andeutungen geht hervor, daß eine Gesundung der Wirtschaft Lateinamerikas und anderer Entwicklungsgebiete und die Herstellung menschenwürdiger Lebensbedingungen für die Bewohner dieser Regionen nur erfolgen kann, wenn auch unsere Mentalität und unsere Wirtschaftsgebarung sich radikal wandeln.

2. Wachsende Bewußtheit

Die dargestellte Situation ist nicht neu. Ein neuer, ausschlaggebender Faktor, der heute hinzutritt, ist die Tatsache, *daß sich die Bevölkerung der betroffenen Gebiete in wachsendem Maße ihres Elends bewußt wird*, daß sie beginnt, sich dagegen aufzubäumen und Wege sucht, sich daraus zu befreien. So bildet sich in vielen Teilen des Kontinents eine immer gespanntere, revolutionäre Situation. Der geschichtliche Prozeß – in dem wir den Weg der Menschheit auf die Vollendung in Gott hin erkennen – fordert, daß immer breitere und neue Schichten der Menschheit innerhalb der Gesellschaft verantwortlich werden. War es einst das Bürgertum, später die Arbeiterklasse Europas, so sind es heute die Massen der Unterprivilegierten in den Entwicklungsländern, insbesondere in Lateinamerika, die um ihre Gleichberechtigung, um das Recht auf Teilhabe an den Gütern der Erde kämpfen, sowie darum, ihren Beitrag zum Aufstieg der Menschheit zu leisten. Wie lange noch, und ihre Geduld wird erschöpft sein? Keine Macht der Welt kann auf lange Sicht die notwendigen revolutionären Veränderungen verhindern. In diesem Drängen nach Gleichberechtigung und sozialer Gerechtigkeit manifestiert sich das Wirken Gottes in der Geschichte. Die Menschen Lateinamerikas, die die Situation erkannt haben, besitzen nicht nur moralisch das Recht, für die revolutionären Veränderungen zu kämpfen, mehr noch, sie sind als verantwortliche Menschen verpflichtet, sich nach besten Kräften und Möglichkeiten für Leben und Rechte ihrer Mitmenschen einzusetzen.

Ist es nötig zu fragen, *wo ein Christ in dieser Situation stehen muß?* «Pacem in terris», das Konzil, die Konferenz über «Kirche und Gesellschaft» des Ökumenischen Rates der Kirchen und «Populorum progressio» haben es sehr deutlich gemacht, daß die Kirche auf seiten der Entrechteten und Unterdrückten stehen muß. Noch deutlicher ist die Erklärung, die 17 Bischöfe der Dritten Welt im Sommer 1967 gemeinsam veröffentlicht haben, in der es heißt: «Die Kirche weiß, daß das Evangelium die erste und radikale Revolution fordert, die den Namen Bekehrung trägt.» Diese Bekehrung hat «eine Beziehung zur Gemeinschaft, die für die ganze Gesellschaft von schwerwiegender Bedeutung ist» ... «Das Volk der Armen und die Armen der Völker, unter die der Barmherzige uns gestellt hat als Hirten einer kleinen Schar, wissen aus Erfahrung, daß sie sich mehr auf sich selber und ihre eigene Kraft verlassen müssen als auf die Hilfe der Reichen...» (Témoignage Chrétien, Paris, 31. 8. 1967).

3. Wie aber sieht die Realität aus?

Die Kirchen Lateinamerikas, die evangelischen und die katholische, sind tief gespalten in *ein Lager, das der Tradition verbunden* ist, das glaubt, in den bestehenden Verhältnissen Demokratie und Freiheit schützen zu müssen, das hinter jeglichen Reformversuchen, seien sie auch noch so gemäßigt, kommunistische Umtriebe vermutet, das sich mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln (Geld, politischem Einfluß, militärischer und wirtschaftlicher Macht usw.) gegen eine Neuordnung wehrt. Diesem Milieu gehören auch heute noch breite Kreise der Hierarchie, des Klerus und der Laien an; ja, es ist noch nicht lange her, seit die Kirchen – nicht nur in Lateinamerika – nahezu geschlossen jeweils jene Kräfte unterstützten, die den status quo repräsentierten.

Daneben gibt es in Lateinamerika eine *ständig wachsende christliche Minderheit*, Bischöfe, Priester und Laien, die das herrschende Unrecht erkannt hat, und sich entschlossen und radikal auf seiten der Armen stellt. Gemeinsam mit den Armen suchen und beschreiten sie neue Wege: ihr Ziel ist nicht nur, karitativ das Elend zu lindern, sondern eine Gesellschaftsordnung zu schaffen, in der jeder ein menschenwürdiges Dasein führen kann. Zu diesen Gruppen stoßen mehr und mehr Menschen der jungen Generation, Studenten, Intellektuelle, Sozialarbeiter, Arbeiter, Gewerkschaftsführer, Priester, und viele Arme setzen ihre Hoffnung in sie.

Nun aber stellt sich die entscheidende Frage: *Auf welche Weise kann die Hoffnung der Armen erfüllt werden? Hat das Christentum auf Grund des Evangeliums einen besonderen Beitrag zur Revolution zu leisten und welchen?* Über Revolution wird heute viel gesprochen und geschrieben. Meine Erfahrungen in Lateinamerika haben mir jedoch bestätigt, daß Theologie und Kirche das Letzte und Wesentlichste hiezu noch nicht gesagt haben; daß der wahrhaft christliche Beitrag zu den notwendigen Veränderungen weder gelehrt, noch – abgesehen von wenigen Ausnahmen – in die Tat umgesetzt wird. Wieder einmal – und deutlicher denn je zuvor – tritt an unsere Kirche die Forderung heran, die revolutionäre Macht des Evangeliums in einer Situation wirksam werden zu lassen, in der, ohne den christlichen Beitrag, eine Lösung nur über den traditionellen Weg der Gewaltanwendung, des Krieges (man denke an die modernen Kriegsmittel, die in

Vietnam auf dem Weg einer immer stärkeren Eskalation zur Anwendung kommen) erlangt werden kann.

In diesem Sinn möchte ich einen dringenden Appell an die christlichen Theologen richten, den Beitrag, den das Evangelium der Gerechtigkeit und Liebe zu den revolutionären Veränderungen Lateinamerikas zu geben hat, klar und unzweideutig aufzuzeigen, um es den Laien zu ermöglichen, die echte und humane, der Würde des Menschen entsprechende Alternative wirksam im Kampf um Gerechtigkeit zur Anwendung zu bringen. Nicht nur Zeichen werden von der Kirche verlangt, man erwartet vielmehr von ihr, an der Erfüllung der Hoffnungen der Menschen tatkräftig mitzuwirken.

Wer bietet heute in Lateinamerika ganz konkret jenen, die die Notwendigkeit der Umgestaltung erkannt haben, Wege, Methoden und Mittel an, die Revolution zu verwirklichen? Fast alle Bemühungen gehen auf das im 19. Jahrhundert entstandene und in unserem Jahrhundert angewandte Modell der marxistischen Revolutionstheorie zurück, auch wenn verschiedene Variationen durchdacht und vorbereitet werden. In einem wesentlichen Punkt besteht unter den revolutionären Gruppen Übereinstimmung: alle Mittel, auch der Bürgerkrieg, der Guerillakampf, Mord, Erpressung, Haß, sind erlaubt, ja, notwendig, um das Ziel der revolutionären Veränderung, die Errichtung einer neuen Gesellschaftsstruktur, zu erreichen. «Der Haß als Faktor des Kampfes», so schreibt Che Guevara, «der unbeugsame Haß dem Feinde gegenüber, der den Menschen über die natürlichen Grenzen hinaus antreibt und ihn in eine wirksame, gewaltsame, selektive und kalte Tötungsmaschine verwandelt. Unsere Soldaten müssen so sein; ein Volk ohne Haß kann über einen brutalen Feind nicht siegen.» (Che Guevara, Brief an das Exekutivsekretariat von OSPAAL, Oberbaumpresse, Berlin 1967). Geben wir uns keinen Illusionen hin. Ein Blick nach Vietnam genügt, um zu verstehen, was es bedeutet, Vietkong, Guerillero oder Zivilbevölkerung in einem von der Revolution erfaßten Land zu sein. Diese Theorien der Revolution sind rational, sie sind auf größte Wirksamkeit ausgerichtet, sie erstreben Gerechtigkeit und werden durchwegs von idealistischen Menschen entwickelt und vorbereitet, denen es um die Erlangung politischer Macht geht, auf Grund derer eine neue Gesellschaftsordnung aufgebaut werden soll. Diese Theorien wurden jedoch von Menschen konzipiert, *denen das Evangelium und seine Aussage fremd ist;* sie bauen auf *vorchristlichen Konzeptionen* auf.

Diese marxistische Theorie der Revolution ist heute praktisch die einzige, die sich den Christen Lateinamerikas anbietet, die ein echtes Engagement suchen. Und wenn viele, nicht selten die besten jungen Christen diesen Weg wählen, dann deshalb, *weil sie keinen anderen kennen*, weil Theologie und Kirche ihnen in ihrer Gewissensnot nichts anderes anbieten als den *gerechten Krieg* – unter welchem Namen auch immer dies geschehen mag (Befreiungskrieg, Verteidigungskrieg usw.). Der Widerspruch zwischen dem Evangelium der Liebe und der Revolution der Gewalt und des Hasses ist ein tragischer Konflikt, in dem diese jungen Menschen von der Kirche keine Alternative angeboten bekommen.

Man spricht auch bei uns viel über Camilo Torres und die revolutionären Christen; ja, ist man nicht auch in christlichen Kreisen Europas allzu rasch bereit, in einer Theologie der Revolution Mittel zu rechtfertigen, die der Botschaft Christi radikal widersprechen? Aus der Erkenntnis heraus, sich allzulange mit dem status quo identifiziert zu haben, vollzieht man den Sprung in das Lager der Revolutionäre, ohne sich darüber klar zu sein, über welch harte, ja, unlösbare Gewissenskonflikte ein Camilo Torres und Hunderttausende seiner Landsleute zu ihrer Entscheidung gelangen. Hat denn das Evangelium der Liebe und Gerechtigkeit nichts für diesen Kampf um Gerechtigkeit anzubieten? – Ich lernte Camilo Torres 1962, wenige Tage, nachdem ich das erste Mal nach Lateinamerika kam, kennen. Wir diskutierten nahezu eine ganze Nacht über den Beitrag des Evangeliums zur Revolution. Gegen Ende des Gespräches erklärte uns Camilo Torres, wie tief er sich bewußt sei, daß sich unter seinen Händen als Priester das vollkommene Opfer der göttlichen Liebe vollziehe, das Vorbild der Umgestaltung der Welt sei. Bisher habe er diese Liebe Christi nur begrenzt, nur den Armen gegenüber verwirklicht, die Reichen aber abgeschrieben. Die Revolution des Evangeliums aber müsse auf die totale Liebe des Herrn aufbauen und den Kampf mit den von ihm gezeigten Mitteln führen. Niemand habe ihn jedoch während seiner theologischen Studien den Kampf mit diesen Mitteln gelehrt, auch gebe es in Kolumbien keine praktische Erfahrung darin. «Kommt doch zurück und arbeitet mit uns; gemeinsam wird es vielleicht ein Weg der Hoffnung und des Lebens für unser Volk werden.» Wir konnten damals als Neuangekommene und in der Situation Unerfahrene nicht annehmen. Hätten wir es doch tun sollen? – Camilo Torres, ein gläubiger und zum Führen begabter Mensch, ging

konsequent den ihm gelehrten und bekannten Weg des bellum iustum bis zum Tod als Guerillero. Theologie und Kirche haben ihm nicht geholfen, Zeuge gerade jener revolutionären Macht zu werden, die zum Wesentlichen der evangelischen Botschaft gehört.

4. Worin liegt nun der Beitrag des Evangeliums zur Revolution?

Was meinen die Bischöfe der Dritten Welt, wenn sie in ihrer Erklärung sagen: «Die Kirche weiß, daß das Evangelium die erste und radikale Revolution fordert... die eine Beziehung zur Gemeinschaft (hat), die für die ganze Gesellschaft von schwerwiegender Bedeutung ist.» Was meint die Pastoralkonstitution im 5. Kapitel, wenn sie von jenen Mitteln der Verteidigung spricht, «die im übrigen auch den Schwächeren zur Verfügung stehen»? Ich möchte kurz und ansatzweise hier das andeuten, was ich mit zahlreichen anderen Christen Europas und Lateinamerikas vom Evangelium und vom Glauben her als die revolutionäre Kraft des Evangeliums verstehe, die zu erarbeiten, zu proklamieren und anzuwenden uns als dringendster Auftrag der Kirche in dieser revolutionären Situation erscheint. Mögen unsere Theologen, möge unsere Kirche dieses Zeugnis zu einer konstruktiven, schöpferischen Alternative im Kampf um Gerechtigkeit ausweiten!

Geht es nicht darum, jene Macht und Kraft im Menschen aufzudecken und wirksam werden zu lassen, die Gott Vater uns offenbarte, als er auf die Empörung, den Haß und auf das Unrecht, ja auf alle Sünde der Menschheit nicht mit neuem Haß, neuer Gewalt, neuer Vernichtung antwortete, sondern das Böse aller Zeiten durch den höchsten Akt göttlicher Liebe, durch die Hingabe seines Sohnes überwand? Wollte Gott uns dadurch nicht offenbaren, daß das Böse, das Unrecht letztlich nur aus der Macht der Gerechtigkeit und Liebe – der Feindesliebe, der göttlichen Liebe –, nicht aber mit den Mitteln des Bösen, wie wir Menschen es durch die Jahrtausende versuchten, überwunden werden können? Diese göttliche Macht hat er uns durch die Lehre, durch das Leben und das Kreuzesopfer Christi geoffenbart. Während der drei Jahre seines öffentlichen Wirkens zeigte Jesus begangenes und bestehendes Unrecht auf, er verurteilte es und konfrontierte die Gewissen der Menschen mit der Wahrheit. Durch Christus ist diese Macht der Wahrheit und Gerechtigkeit in jedem Menschen grundgelegt und kann in jedem wirksam werden. Die Erlösungstat bringt ferner Gottes unerschütterliches Vertrauen auf den Menschen zum Ausdruck: er baut auf das Gewissen des Menschen, auf seine Fähigkeit, sich zu verändern. Christi Vorbild folgend ist der Christ berufen, durch die Macht der Liebe und Gerechtigkeit für die Überwindung des Unrechts in sich und um sich, d.h. in der Gesellschaft zu kämpfen, um so eine Gesellschaftsordnung mit aufzubauen, die den Menschen achtet. Nicht um die Vernichtung des Gegners geht es, sondern darum, durch das Handeln der Entrechteten aus der Kraft dieser Gerechtigkeit und Liebe einen so drängenden Angriff auf das Gewissen der Verantwortlichen, einen so starken Druck auf die Mächtigen auszuüben, daß der Apparat, der das Unrecht konstituiert, gezwungen wird, stillzuhalten und neuen Bedingungen gemäß zu wirken. Die alte Konzeption Aug um Auge, Zahn um Zahn ist überwunden durch eine neue, schöpferische Haltung: durch den Angriff der Macht göttlicher Gerechtigkeit und Liebe auf das Gewissen dessen und derer, die das Unrecht begründen. Dadurch wird das Böse an seiner Wurzel getroffen und überwunden und die Situation verändert. Niemals hat Christus Unrecht schweigend gelten lassen, nie darf der Christ Unrecht schweigend gelten lassen: aber er bekämpft es mit neuen, revolutionären Waffen, die Christus ihm anbietet, um das Unrecht zu überwinden. Dem für das Unrecht verantwortlichen Gegner bietet sich die Möglichkeit der Umkehr und des Mitwirkens am Gemeinwohl.

Für die Armen jedoch, die heute darauf angewiesen sind, daß irgend jemand ihnen Waffen besorgt, um ihnen Macht zu verschaffen – denn sie sind arm an Bildung, Einfluß, Geld und Waffen – bietet das Evangelium als *Botschaft der Hoffnung die ganze Macht der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe an*, Kräfte, die in ihnen selbst ruhen, die nur bewußt gemacht und zur praktischen Anwendung geführt werden müssen. Der Kampf mit den Waffen der Gewaltlosigkeit (lassen wir den Ausdruck mangels eines besseren stehen) oder vielleicht besser: der Kampf aus der Kraft der Gerechtigkeit und Liebe führt den Armen zu Selbstverantwortung und Entwicklung, läßt ihn am Aufbau der neuen Gesellschaft selbst mitwirken und mitgestalten. Da dieser Kampf, im Gegensatz zur bewaffneten Revolution, an keine Unterstützung finanzieller, militärischer oder politischer Art durch einen der großen Machtblöcke gebunden ist, und seine «armen» Waffen die Gerechtigkeit seiner Sache bezeugen, läuft er viel weniger Gefahr, in die ideologischen Machtkämpfe einbezogen zu werden und bietet die

Chance für eine echte, demokratische Entwicklung.

Um in der Situation eines Entwicklungsgebietes wie Lateinamerika wirksam zu werden, muß die gewaltlose Revolution gleichzeitig auf mehreren Ebenen vorbereitet und durchgeführt werden. Der gewaltlose *Kampf beginnt an der Basis* mit der Gewissensbildung und Ausbildung zum Kampf bei Land- und Industriearbeitern (vgl. die Methoden von Gandhi und M. L. King). Er führt vom Dialog zur direkten Aktion, zum Streik, zum zivilen Ungehorsam, zur Immobilisierung, zu einem immer mächtigeren moralischen, realen Druck gegen die Institutionen und Personen, die das Unrecht konstituieren.

Die Bemühungen an der Basis müssen auf *nationaler Ebene* koordiniert und geleitet werden. Auf dieser Ebene müssen durch Verhandlungen, die durch die Aktionen der Basis erzwungen werden, die neuen gesetzlichen Grundlagen geschaffen werden. (Unerläßlich ist die Zusammenarbeit und Mithilfe von Experten.) Es ist jedoch undenkbar, daß die gewaltlose Aktion in einem lateinamerikanischen Land zu einer wirksamen Macht wird, wenn sich nicht zumindest ein Teil der Kirche dahinterstellt; wenn nicht Theologen diese Lehre von der revolutionären Macht des Evangeliums erarbeiten und lehren, wenn nicht Bischöfe und Priester die Planung und Vorbereitung unterstützen, die Kirchen als Aktionszentren zur Verfügung stellen und diesen Kampf als eine Konsequenz christlichen Glaubens und Lebens darstellen.

Die gewaltlose Aktion kann jedoch in Entwicklungsgebieten nur dann verwirklicht werden, wenn sie mit *gleicher Entschiedenheit in Europa und in den USA* angegangen wird, d.h. wenn in den industrialisierten Ländern jene radikalen Veränderungen in der Gesinnung und in der Wirtschaftskonzeption herbeigeführt werden, die Voraussetzung für das wirtschaftliche und soziale Gesunden der Dritten Welt sind. Dies verlangt spürbare Opfer, verlangt ein echtes Verständnis weltweiter Solidarität, und nicht zuletzt das Wissen, daß auch unsere hochindustrialisierte Welt in ihrem Bestand vom Ausgleich zwischen Arm und Reich abhängig ist. Diese Veränderungen können nur durch eine geplante Zusammenarbeit der Fachinstitutionen der UN mit Wirtschaftsexperten, Gewerkschaften, Unternehmern, Politikern usw. und durch eine konsequente Bildungsarbeit durch die Kirchen ermöglicht werden. Nur durch diesen harten und unermüdlichen Kampf kann es gelingen, die in allen Schichten unserer Wohlstandsgesellschaft tief verankerten egoistischen Haltungen zu verändern und die Revolution zu vollziehen, die von der ganzen Welt gefordert ist.

Als wir im Sommer 1967 in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern Kurse zur Ausbildung im gewaltlosen Kampf durchführten, an denen unter anderen Vertreter von Bewegungen teilnahmen, die nur mehr den Weg über die gewaltsame Revolution sehen, wurde wiederholt festgestellt: in dem Maße, in dem die gewaltlose Aktion Realität und sichtbares Zeichen echter Umgestaltung würde, seien viele, die prinzipiell für den gewaltsamen Widerstand optiert haben, bereit, an ihr mitzuarbeiten, da es ihnen nicht um den bewaffneten Kampf gehe, sondern um den Menschen und die Herstellung von Gerechtigkeit. Besonders überzeugend war die Aufforderung zur gewaltlosen Aktion überall dort, wo bereits konkrete Beispiele an der Basis dargestellt werden konnten, wie z. B. in Brasilien.

Letztlich geht es darum, die gewaltlose Revolution als humanere, dem Menschen entsprechendere, schöpferische – weil von Gott geoffenbarte – Form der Überwindung von Unrecht und der Erneuerung der Basis des Gesellschaftslebens darzustellen.

Zum besseren Verständnis des Gesagten soll eine in Brasilien an der Basis durchgeführte Aktion im *Streik von Perus* kurz dargestellt werden.

5. Der Streik in Perus

Perus ist ein Vorort von São Paulo, in welchem sich ein großes Zementwerk befindet. Seit 1954 hat *Dr. Mario Carvalho de Jesus*, ein hervorragender Christ, als Jurist eine Gewerkschaftsgruppe dieses Betriebes betreut. Die Gewerkschaften Brasiliens sind sowohl zahlenmäßig wie im Hinblick auf ihre Wirksamkeit sehr schwach. Sie stehen häufig unter dem Einfluß der Unternehmer und kommen deshalb ihrer eigentlichen Aufgabe, die Rechte der Arbeiterschaft zu vertreten, nicht nach. Mario de Jesus, Vater von acht Kindern, hat nicht nur sein Wissen, sein Vermögen und seine menschlichen Kräfte in den Dienst der Arbeiter gestellt; letztlich ist es sein Glaube, aus dem heraus er die Kraft schöpft, auch in schwierigsten Situationen aufrecht zu bleiben und die Bemühungen um soziale Gerechtigkeit voranzutragen. Unter seiner Leitung wurde der Streik von Perus zum bedeutendsten Beispiel gewaltloser Umgestaltung in Brasilien, das bis heute verwirklicht werden konnte.

Ausgangspunkt für den Streik von Perus, der

1962 begann, war die Tatsache, daß die Bezahlung der Arbeiter *vier Monate im Rückstand* war und Vereinbarungen über den Bau von Arbeiterhäusern, wofür der Betrieb Gehaltsabzüge vornahm, nicht eingehalten wurden. Der Unternehmer des Zementwerkes Perus gehört zu den Mächtigen und Einflußreichen des Landes, ist jedoch für unsoziale Arbeitsbedingungen bekannt. Er vereint in seinen Händen wirtschaftliche mit finanzieller Macht und politischen Einfluß. Bis 1965 war er Abgeordneter im brasilianischen Parlament.

Diesem mächtigen Patronat gegenüber fühlten sich die Arbeiter schwach und hilflos und mußten sich, um nicht den Arbeitsplatz zu verlieren, in die Situation ergeben. 1962 begann jedoch eine neue Entwicklung. Die Gewerkschaftsgruppe um Mario de Jesus gelangte zu dem Entschluß, in die Situation einzugreifen. Das Unrecht war nicht länger tragbar. Man dürfe als Christ Unrecht nicht schweigend hinnehmen, besonders wenn dieses Mitmenschen angetan wird. 800 Arbeiter traten in Streik um gerechte Bezahlung und Einhaltung der getroffenen Übereinkommen.

Keiner der Arbeiter, auch nicht Mario de Jesus, konnte 1962 voraussehen, daß dieser Streik fünf Jahre dauern werde, daß er den Beginn eines langen Ringens um Grundrechte des Arbeiters darstelle. Es begann ein Kampf, in dem es nicht allein um das Problem von Perus ging, sondern der darüber hinaus für das gesamte Land ein Beispiel setzen sollte, daß es mit den Waffen der Armen, mit den Waffen der Gewaltlosigkeit möglich sei, sich selbst gegen mächtige kapitalistische Unternehmen zu behaupten und Gerechtigkeit zu erlangen.

Sofort nach Beginn des Streiks setzte der Unternehmer alle Mittel der Verleumdung und des Drukkes ein. Er versuchte, die Einheit der Gewerkschaft zu zerschlagen, diskriminierte die streikenden Arbeiter, griff selbst zur Bestechung bei den zu immer höheren Tribunalen aufsteigenden Prozessen usw. All dies mit der Absicht, die Streikenden zur Kapitulation zu bringen. Es mutet wie ein Wunder an, daß die Gruppe standhielt. Dieses «Wunder» lag zum Großteil in der Glaubenskraft Mario de Jesus' begründet, die sich den Arbeitern und ihren Familien mitteilte.

Ich erinnere mich an eine Versammlung streikender Arbeiter von Perus im Jahre 1964. Sie hatten sich mit Frauen und Kindern in einer Holzbaracke versammelt. (Ein Streik, bei dem es um die Lebensmöglichkeit des Arbeiters geht, der sich gegen ein Unrecht wendet, das die Familie in ihrer Wurzel bedroht, geht alle an: Männer, Frauen, Kinder.) Als Dr. Mario zu den müden, wartenden Menschen sprach, verwendete er kaum andere Worte als die des Evangeliums: Christus hat uns Menschen die unbesiegbare Kraft der göttlichen Liebe geschenkt, die die Waffe und Macht der Armen ist; durch unseren Kampf für die Gerechtigkeit, für das Leben unserer Familien und Kameraden wird Schritt für Schritt Unrecht überwunden; wir alle sind dafür mitverantwortlich, daß das Unrecht in den Gewissen und in den Herzen der Mächtigen und Einflußreichen überwunden wird; unser Kampf trägt dazu bei, den Arbeiter Brasiliens aus seiner menschenunwürdigen Situation zu befreien, ihm ein Beispiel zu geben, wie er kämpfen und verantwortlich werden soll. Dieses große Ziel ist wohl die Opfer wert, die wir auf uns nehmen! Und einer nach dem anderen faßte neuen Mut, blickte mit mehr Hoffnung und Zuversicht auf die harten Tage und Monate, die vor ihm lagen. Still kehrten sie nach Hause zurück, entschlossen, den Kampf weiterzuführen.

Es ist nur zu verständlich, daß es Krisen zu überwinden und schwere Probleme zu lösen gab. Zunächst war kein Geld da, um die Streikenden zu bezahlen. In einem Entwicklungsland, in dem Arbeitslosigkeit herrscht und unzureichende Löhne bezahlt werden, ist die Solidarität gering. Jeder klammert sich an das Ringen um das eigene Überleben. Und dennoch: es war möglich, in zahlreichen Betrieben eine Bewegung der Solidarität ins Leben zu rufen, die die Fortsetzung des Streiks ermöglichte.

Es gab auch die Versuchung zur Gewalt. Die zermürbenden Verhandlungen, die zu keinem Ergebnis zu führen schienen, erschöpften die Geduld mancher Arbeiter. Manche verzweifelten an der Möglichkeit, je ohne Gewaltanwendung zu einer Lösung zu gelangen. Sie trugen sich mit dem Gedanken, den Unternehmer zu töten. «Und dann?» fragte Dr. Mario, «was haben wir damit gelöst? Damit geben wir den Mächtigen die Handhabe, uns festzunehmen, unsere Bemühungen zu vernichten. Wir verändern damit weder die Unternehmergruppe noch erreichen wir etwas für den brasilianischen Arbeiter. Die Situation würde schlimmer sein als zuvor. Nein, unsere Kraft liegt in der Achtung des Menschen, ob es sich nun um unseren Unternehmer, um den Polizeichef oder um einen von uns handelt. Unsere Kraft liegt darin, durch unseren moralischen Druck dem Recht zum Durchbruch zu verhelfen.»

Wie tief der Haß der Unternehmergruppe gegen jene, die ihre Lebensauffassung und Privilegien an-

griffen, war, wird durch folgende Begebenheit deutlich: Auf dem Wege nach Perus, der stellenweise durch noch unverbautes Gebiet führt, wurde Dr. Mario eines Tages von dem Besitzer von Perus mit vorgehaltener Pistole bedroht. Aus der festen Überzeugung, sich für seine Kameraden wenn nötig bis zur Selbsthingabe engagieren zu müssen, antwortete Dr. Mario ruhig: «Schießen Sie nur, wenn Sie meinen, damit das Problem aus der Welt zu schaffen. Aber auch ohne mich wird die Gerechtigkeit siegen.» – Der Unternehmer schoß den Wehrlosen nicht nieder – hatte er eine Kraft in ihm gespürt, der seine Waffe nicht zu widerstehen vermochte?

Während der fünf Jahre des Streikes von Perus haben Dr. Mario und die Arbeiter von Perus jedoch noch eine andere, ebenso wichtige Arbeit geleistet, ohne die keine wirklich durchgreifende Umgestaltung möglich ist: Durch fortgesetzten, unermüdlichen *Dialog* hat er die öffentliche Meinung, jedes Milieu, das mit dem Problem der Arbeiter zu tun hat, beeinflußt und Schritt für Schritt Verständnis, ja selbst Mitarbeit erzielt. Als der Streik begann, stand die Presse, waren die kirchlichen Stellen (mit Ausnahme ganz weniger Bischöfe), Politiker und Richter gegen ihn und die Arbeiter eingenommen, da ihr Streik einen direkten Angriff auf Tradition, Privilegien und status quo bedeutete. In zahllosen Gesprächen, Kontakten und Stellungnahmen sowie durch das Zeugnis der Arbeiter, das den Haß ausschloß, setzte sich allmählich die Erkenntnis durch, daß hier Menschenrechte, Gerechtigkeit, lauteres Christentum bezeugt wurden. Im Frühjahr 1967 nahmen 37 Bischöfe zugunsten der Streikenden von Perus Stellung. Die Haltung der Presse wurde positiver. Auch in der Gerichtsbarkeit war ein Wandel zu verspüren. Von dem lokalen Arbeitsgericht in São Paulo stieg der Prozeß bis zur höchsten Instanz in Rio de Janeiro auf. Die ersten drei Prozesse wurden zugunsten der Unternehmer entschieden. Dr. Mario hatte nichts anderes als die Wahrheit der Tatsachen vorzulegen, die er denn auch allen in dem Prozeß engagierten Juristen persönlich darlegte. Langsam war ein Wandel zu verspüren. Der höchste Gerichtshof verwies im vierten Prozeß die Materie zurück an die erste Instanz und verlangte eine Neuüberprüfung des ersten Prozesses. Diese verlief dann auch im Frühjahr 1967 zugunsten der Arbeiter. Durch diese Entscheidung wurde nicht nur erstmals in Brasilien durch einen Streik soziale Gerechtigkeit in einem schwerwiegenden Anliegen erlangt, es wurde damit auch zugegeben, daß der Streik ein legitimes Mittel der Arbeiter im Kampf um ihre Rechte ist. Darüber hinaus wurde durch diese konsequent gewaltlose Aktion ein neuer Weg gezeigt, sich für die Überwindung von Unrecht selbst gegenüber mächtigen Wirtschaftsgruppen einzusetzen.

Im Mai 1967 war es zu einem letzten Höhepunkt der Streikbewegung gekommen, der wie nie zuvor bewies, daß die Gewaltlosigkeit wirklich die Waffe der Armen ist. Es handelte sich dabei um einen dreiwöchigen Streik in Perus in einer Teilfrage der Sozialrechte. Tag und Nacht hielten die Streikenden vor der Fabrik Wache, um zu verhindern, daß der Streik durch nichtorganisierte Arbeiter gebrochen würde. Wiederholt kam es zu Auseinandersetzungen mit der Polizei, die die Streikenden zu Gewaltakten provozieren wollte, um so die Möglichkeit zu erhalten, sie festzunehmen. Doch die Arbeiter ließen sich nicht provozieren. Sie widerstanden ruhig und diszipliniert, entschlossen, den Streik bis zur Erlangung ihrer Rechte fortzuführen.

Eines Morgens jedoch faßte der Unternehmer den Entschluß, andere Arbeiter durch Überbezahlung dafür zu gewinnen, anstelle der Streikenden den Betrieb aufzunehmen. Unter den Tausenden Arbeitsloser fanden sich viele, die bereit waren, sich – indem sie ihre Kameraden verrieten – zur Verfügung zu stellen. (Hunger und Not zerstören die menschliche Solidarität.) Schließlich war es so weit. Zementsäcke wurden auf Lastwagen geladen und zum Abtransport vorbereitet. Das Tor, vor dem die Streikenden Wache hielten, ging auf. Der erste Lastwagen rollte heraus.

Es war ein dramatischer Augenblick. Sollten sich die Streikenden durch den Verrat ihrer Kameraden geschlagen geben? Den Streik abbrechen? Das Unrecht seinen Lauf nehmen lassen? Das konnten sie nicht, das durften sie nicht.

Erst einer, dann zwei, schließlich mehrere sprangen auf, warfen sich vor dem heranrollenden Lastwagen auf den Boden: lieber sterben, sein Leben hingeben, um Gerechtigkeit und Menschenwürde für sich und seine Kameraden zu erringen, als feiger Bestechung zu weichen. Es waren Familienväter. Sie setzten ihr Leben für Tausende von Familien ein, deren Kinder als freie, geachtete Menschen heranwachsen sollten...

Der Lastwagen rollte heran. Der Lenker zögerte nicht. Er war bezahlt. – Er würde die auf dem Wege Liegenden überfahren. War es nicht ihre eigene Schuld? – Nur noch eine Spanne, dann würde sich das Unheil vollziehen. Doch in diesem Augenblick stürzte ein Polizist herbei – ein zweiter, mehrere. Entschieden stellten sie sich zwischen das

Lastauto und die auf dem Boden ausgestreckten Männer, die den Tod erwarteten. Nein, sie konnten nicht länger die Interessen des Unternehmers schützen, nein, diesen Befehl konnten sie nicht länger befolgen; es konnte nicht recht sein, das war unmenschlich. Ihr Gewissen war gepackt von dem Mut, dem Heroismus dieser Arbeiter, die um der Gerechtigkeit willen bereit waren, in den Tod zu gehen. Das Recht stand auf ihrer Seite, es gab keinen Zweifel.

Zitternd und schweißbedeckt erhoben sich die Männer aus dem roten Staub der Straße. Der Streik war gewonnen. Die Gerechtigkeit hatte gesiegt: sie hatte Bestechung und Polizeimacht überwunden. Von diesem Tage an wußten es die Arbeiter von Perus deutlicher denn je zuvor: die Gewaltlosigkeit ist die Waffe der Armen. Der Streik war gewonnen. Es gab Hoffnung für ihr eigenes Leben und für das der Generationen, die nach ihnen kommen würden.

[1] Vgl. Concilium 1965, Nr. 5; ferner Concilium 1966, Nr. 5. Aus der reichen Literatur sei verwiesen auf einige grundlegende Werke über die wichtigsten Gesichtspunkte dieses Themas: J. Comblin, Théologie de la Paix, Bd. 1 (Paris 1960), Bd. 2 (Paris 1963), Bd. 3 in Vorbereitung; deutsch: Theologie des Friedens – biblische Grundlagen (Graz 1963); Dr. G. Bouthoul, Traité de sociologie, Bd. 3: Les guerres, éléments de polémologie (Paris 1951); ders., Avoir la paix (Paris 1961); W. V. O'Brien, Nuclear war. Deterrence and Morality (Washington 1967); W. Schweitzer, Der entmythologisierte Staat (Gütersloh 1968); B. V. A. Röling, Over oorlog en vrede (Amsterdam 1963); A. Messineo, L'Organizzazione della pace nel mondo contemporaneo: Civiltà Cattolica 118, Nr. 2813 (1967) 358–370; ders., L'Ordine divino della pace e la guerra moderna: ebenda 118, Nr. 2811/12 (1967) 223–236; La violence – Compte rendu intégral de la XIXe semaine des intellectuels catholiques français (Paris 1967); Deutscher Evangelischer Kirchentag, Hannover 1967 («Der Friede ist unter uns»): Dokumente (Stuttgart-Berlin 1967).

Für eine Übersicht aus der Geschichte der Kirchen: R. H. Bainton, Christian Attitudes toward War and Peace (London 1961); J. Galtung, On the meaning of non-violence (Oslo 1965); J. C. Bennet, Foreign Policy in Christian Perspective (1966); W. Promper, América Latina: Igreja e missão 16 (1967) 627–635; ders., América Latina em foco: ebd. 799–806; C. Verhoeven, Tegen het geweld (Utrecht 1967); La guerra y la paz: Criterio 40, Nr. 1537–1538 (24. Dez. 1967) 867–927.

[2] F. van Raalten, Pazifismus und Ethik: Zeitschrift für Evangelische Ethik 12 (1968) 22–36; J. J. Brieux, La guérilla en Amérique du Sud: Esprit 35, Nr. 367 (Januar 1968) 35–53; Revolution und Theologie – Das Neue in unserem Zeitalter. Ein Symposion: Frankfurter Hefte 22, Nr. 9 (September 1967) 616–630.

[3] R. Rey Alvarez, L'Amérique latine à la recherche de sa vraie dimension: La revue nouvelle 23, Nr. 7/8 (Juli/August 1967) 90–101.

[4] La pace nel magisterio di Paolo VI = Difesa e promozione della pace nella dottrina del concilio ecumenico Vaticano II: L'Osservatore Romano (31. Dez. 1967) 3/4.

[5] Alceu Amoroso Lima, Paix, justice et violence: Inform. Cath. Internat. Nr. 302 (15. Dezember 1967) 36/37; Message de quelques évêques du Tiers Monde: La Documentation Cath. 49, Nr. 1504 (November 1967) 1899–1906; Right to revolt. Letter signed by 17 Bishops: The National Cath. Reporter (27. September 1967) 9.

[6] Walther Dirks, Abschied vom «gerechten Krieg»: Frankfurter Hefte 22, Nr. 7 (Juli 1967) 489–496.

[6a] C. P. van Andel, De dienst van de kerken aan de vrede: Rondom het Woord 10, Nr. 1 (Januar 1968) 21.

[6b] So u.a. ein Canadian Peace Research Institute und in Madrid ein Instituto Español de Investigaciones para la paz. Prof. G. Bouthoul gründete ein Institut de Polémologie in Paris; Prof. Galtung ist Direktor des Peace Research Institute in Oslo; Prof. B. Röling leitet sein Polemologisch Institute in Groningen, Prof. L. G. A. Schlichting ein Peace Research Center an der Katholischen Universität in Nimwegen; an der Katholischen Universität in Löwen gibt es ein Centre International de Justice sociale; in Schweden kennt man seit kurzem ein Stockholm International Peace Research Institute; in Japan besteht ein Hiroshima Institute of Peace Science; die Vereinigten Staaten haben u.a. eine Arms Control and Disarmement Agency; in den UdSSR gibt es mehrere große Institute, wie Institute of World Economics and International Relations; seit 1947 hat Polen sein Polish Institute of International Affairs und Jugoslawien sein Institute of International Politics. Vgl. J. Galtung, Peace Research – science or politics in disguise?: Internat. Spectator (8. November 1967); eine detaillierte Übersicht über alle Institute findet man in: International Repertory of Institutions specializing in Research on Peace and Disarmement (1966) Nr. 23, 29–33 und in Supplement Intern. Peace Research News Letter (November 1967) – Herausgeber: UNESCO.

[7] Amitai Etzioni, Winning without war (New York 1964).

[8] C. F. von Weizsäcker, Voorwaarden voor de vrede (Rotterdam 1964).

[9] G. Hower, Die atomare Bewaffnung als geistesgeschichtliches und theologisches Problem: Atomzeitalter, Krieg und Frieden (Berlin).

[10] T. F. Lentz, Toward a science of Peace (New York 1953).

[11] P. Ramsey, The Vatican Council on modern War: Theological Studies 27 (1966) Nr. 2, 179–203; J. B. Hirschmann, Dienst am Frieden: Stimmen der Zeit 91 (1966) Nr. 8, 113–122.

[12] P. Régamey, The mystique of Non-Violent Action: The Thought 41 (1966) Nr. 162, 381–390.

[13] Der Text wurde hier aus der niederländischen Übertragung übersetzt: Katholiek Archief 22, Nr. 49 (8. Dezember 1967) Kol. 1207. 1211.

[13a] Substanzwandel des Ökumenischen – Testfall: Lateinamerika: Herder-Korrespondenz 20 (1966) 484; Informations Catholiques Internat. Nr. 302 (15. Dezember 1967) 11; J. Mejía, El retiro del obispo de Avellaneda: Criterio 40, Nr. 1537/38 (24. Dezember 1967) 930/31.

[14] Eglise et société – Une enquête œcuménique (Genf 1966); G. Drekonja, Das Experiment des Eduardo Frei – Die ideologische Gärung in Lateinamerika: Wort und Wahrheit 22, Nr. 11 (November 1967), 679–712; P. Bouin, Les forces révolutionnaires en Amérique Latine: Terre entière, Nr. 23 (Mai/Juni 1967) 31–106; Christian students and the Revolution (Colombo 1967).

[15] Die Dokumentation der nächsten Nummer dieser Zeitschrift (Grenzfragen) wird sich mit dieser Frage befassen.

[16] Dr. Hildegard Goss-Mayr (vgl. die Kurzbiographie).

HILDEGARD GOSS-MAYR

Geboren am 22. Januar 1930 in Wien. Sie studierte Philologie, Geschichte und Philosophie an den Universitäten von Wien und New Haven (USA), doktorierte 1953. Sie arbeitete in Lateinamerika und vor allem in Brasilien seit 1962 im Rahmen der International Fellowship of Reconciliation. Sie gibt die Zeitschrift: Der Christ in der Welt heraus und wird 1968 ihr Werk veröffentlichen, in dem sie ihre Erfahrungen in Lateinamerika verwertet: Die Macht der Armen (Graz).

Gegenüber den vielen auf eine Auflösung der katholischen Glaubenssubstanz hinauslaufenden Strömungen, die sich zu Unrecht auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen, bringt Dietrich von Hildebrand endlich wieder die Stimme der Klarheit, der unverbogenen katholischen Wahrheit zur Geltung, indem er die destruktiven Tendenzen auf Irrtümer und Mißverständnisse im Grundsätzlichen zurückführt.
Ein Buch, das wahrlich fällig war.
Die amerikanische Ausgabe liegt bereits in zweiter Auflage vor.

Dietrich von Hildebrand

Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes

deutsch von Josef Seifert

376 Seiten. Leinen DM 24,80

Gegenüber der amerikanischen Ausgabe ist das Buch durch den Autor wesentlich erweitert. Vorbestellungen werden bevorzugt erledigt.

Inhalt:

I. Teil Wahre und falsche Erneuerung

Progressismus, Konservatismus – eine falsche Alternative / Die Bedeutung des Konzils / These – Antithese / Falsche Reaktionen (über die Ehe, über Selbstliebe und Nächstenliebe, die Beziehungen zwischen Gottes- und Nächstenliebe, die Rolle der natürlichen Güter, über den Wert menschlicher Liebe, über Autorität, Freiheit und Gewissen, Wissenschaft und despositum fidei) / Verlebendigung der Religion / Christliche Offenbarung und Philosophie / Die Aufgabe des christlichen Philosophen heute / Kairos / Optimismus und christliche Hoffnung

II. Teil Gefahren unserer Zeit

Die christliche Haltung der eigenen Zeit gegenüber / Historischer Relativismus / Evolutionismus, Progressismus und echter Fortschritt / Wissenschaftsfetischismus / Freiheit und Willkür / Scheinehrlichkeit

III. Teil Die Säkularisierung des Christentums

Die falsche Vorstellung der Homogenität historischer Epochen / Die Furcht vor dem Heiligen / Immanentistische Korruptionen / Die Untergrabung der Wahrheit / Amoralismus / Falscher Irenismus

IV. Teil Das Heilige und die Welt

Der Dialog und seine Gefahren / Ökumenismus und Säkularisierung / Religiöse Verlebendigung und Veränderung / Religion und Schönheit / Verba Christi / Tradition / Die Heiligen / Epilog / Teilhard de Chardin / Neue Religion.

VERLAG JOSEF HABBEL · REGENSBURG

Beiträge

Johann Baptist Metz

Das Problem einer «politischen Theologie» und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit

I. DAS PROBLEM EINER «POLITISCHEN THEOLOGIE»

«Politische Theologie» – der Begriff ist mehrdeutig und darum nicht unmißverständlich. Er ist zudem historisch belastet. Da ich mir im Rahmen unserer kurzen Überlegungen eine geschichtliche Klärung des Begriffes versagen muß, kann ich nur bitten, die Rede von der politischen Theologie so zu verstehen, wie ich sie im folgenden gebrauche und im Gebrauch zu erläutern suche. Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren.

1. Die kritische Funktion innerhalb der Theologie

Um die Funktion der politischen Theologie als *kritisches Korrektiv* innerhalb der gegenwärtigen Theologie zu erläutern, beginne ich mit einer kurzen *historischen Reflexion.*

a) Historischer Ausgangspunkt

Schon im Bewußtsein der frühen Aufklärung in Frankreich zerbricht die selbstverständliche Einheit und Zuordnung von Religion und Gesellschaft, von religiöser und gesellschaftlicher Existenz. Die christliche Religion erscheint im Verhältnis zu ihrer gesellschaftlichen Mitwelt erstmals als partikular. Der Universalitätsanspruch erweist sich dadurch als geschichtlich bedingt. An diese Problemsituation knüpft die Religionskritik der Aufklärung und später die des Marxismus unmittelbar an; diese Kritik nimmt von Anfang an jene Gestalt an, die sie bis heute trägt: sie ist Religionskritik als Ideologiekritik, d. h. sie sucht Religion zu entlarven als Funktion, als ideologischen Überbau über bestimmte gesellschaftliche Praxen und Machtverhältnisse. Sie sucht unter dem Stichwort des falschen Bewußtseins das religiöse Subjekt zu dechiffrieren als die ihrer selbst nicht oder noch nicht bewußte Gesellschaft. Eine Theologie, die dieser Kritik zu antworten sucht, muß notwendig die gesellschaftlich-politischen Implikationen ihrer Vorstellungen und Begriffe mitentfalten. An einer solchen Gestalt der theologischen Verantwortung scheitert aber – so muß ich hier in kühner Verkürzung sagen – die klassische metaphysische Theologie. Denn ihre Begriffe und Kategorien unterstellen die grundsätzliche Problemlosigkeit des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft, von Glaube und gesellschaftlicher Praxis. Solange diese Voraussetzung besteht, kann eine rein metaphysische Interpretation der Religion durchaus auch gesellschaftlich relevant sein; und sie war es z. B. in den hohen Gestalten mittelalterlicher Theologie. Wo indes diese Einheit zerbricht, gerät diese metaphysische Theologie als theoretischer Anwalt des anhängenden Prozesses zwischen christlicher Heilsbotschaft und gesellschaftlich-politischer Wirklichkeit in die radikale Krisis.

b) Der Trend zum Privaten in der neueren Theologie

Die in der neueren Zeit vorherrschende Theologie, also die Theologie in ihrer transzendentalen, existentialen und personalistischen Orientierung, hat diese durch die Aufklärung geschaffene Problemsituation durchaus wahrgenommen. Ja, sie ist in einem gewissen Sinne als Reaktion auf diese Situation entstanden. Doch diese Reaktion bestand bei ihr zumeist darin, daß sie die in Frage stehende gesellschaftliche Dimension der christlichen Botschaft heimlich oder offen als uneigentlich, als sekundär behandelte, kurzum, daß sie diese Botschaft in ihrem Kern privatisierte und die Praxis des Glaubens auf die weltlose Entscheidung des einzelnen reduzierte. Diese Theologie sucht das Problem, das durch die Aufklärung entstanden ist, dadurch zu lösen, daß sie es eliminiert. Sie sucht die Aufklärung zu überwinden, ohne durch sie wirklich hindurchgegangen zu sein. Für das von

dieser Theologie geprägte religiöse Bewußtsein hat nämlich die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit nur ein verschwindendes Dasein. Die in dieser Theologie vorherrschenden Kategorien zur Auslegung der Botschaft sind vorzüglich Kategorien des Intimen, des Privaten, des A-Politischen. Die Liebe, wie alle Phänomene des Zwischenmenschlichen, wird zwar emphatisch herausgestellt, sie kommt jedoch von vornherein und wie selbstverständlich nur in ihrer privaten, entpolitisierten Gestalt zur Geltung: als Ich–Du-Beziehung, als interpersonales Begegnungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis. Die Kategorie der Begegnung dominiert. Als eigentliche religiöse Aussageweise gilt die zwischenpersonale Anrede, als eigentliche religiöse Erfahrungsdimension gilt die Spitze der freien Subjektivität des einzelnen oder die unverfügbare, sprachlose Mitte der Ich–Du-Beziehung. Den heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie scheint eines gemeinsam zu sein: der Trend zum Privaten.

c) Entmythologisierung und Entprivatisierung

Ich will die damit bezeichnete Privatisierungstendenz noch kurz erläutern durch einen Blick auf die Aussageform der christlichen Heilsbotschaft und deren Interpretation im Horizont dieser modernen Theologie. Es ist bekannt, daß die Evangelien keine Biographie Jesu im geläufigen Sinne bieten wollen. Die Nachrichten über Jesus gehören nicht in die Gattung der biographischen Privataussagen, sondern in die Gattung der öffentlichen Proklamation. Die exegetischen Arbeiten der sogenannten «Formgeschichte» haben die Evangelien selbst als vielschichtigen Verkündigungstext erwiesen. Ich sehe nun ein gewisses Verhängnis darin, daß diese Einsichten und Entdeckungen der Formgeschichte sofort mit den Kategorien des theologischen Existentialismus und Personalismus ausgelegt wurden. Dadurch wurde nämlich das Verständnis der Verkündigung von vornherein privatisiert und gewissermaßen existentiell intimisiert. Das Wort der Verkündigung wurde verstanden als reines Anredewort, als Wort der personalen Selbstmitteilung Gottes, nicht aber als Wort einer gesellschaftsbezogenen Verheißung. Die Hermeneutik der existentialen Interpretation des Neuen Testaments bewegt sich im Zirkel des privaten Ich–Du-Verhältnisses. Hier scheint deshalb eine kritische Entprivatisierung des Verständnisses der Grundlagen unserer Theologie vonnöten.

Diese Entprivatisierung ist die primäre theologiekritische Aufgabe der politischen Theologie. Diese Entprivatisierung scheint mir in einem gewissen Sinne ebenso wichtig zu sein wie das Programm der Entmythologisierung. Zumindest muß diese Entprivatisierung einer legitimen Entmythologisierung an die Seite treten, da letztere immer in der Gefahr steht, Gott und das Heil auf ein privates Existenzkorrelat zu reduzieren und die eschatologische Botschaft selbst zur symbolischen Paraphrase der metaphysischen Fraglichkeit des Menschen und seiner privaten Entscheidungssituation zu nivellieren. Dadurch wird aber den Verheißungen jeder Charakter des Konflikts und Widerspruchs zur gegenwärtigen Wirklichkeit genommen und ihnen damit jede gesellschaftskritische Kraft geraubt. Die existentiale Interpretation des Neuen Testaments hat eine ausgesprochene Tendenz zur Privatisierung. Sie betreibt Entmythologisierung um den Preis des Mythos der weltlosen Existenz und privaten Subjektivität.

Natürlich gibt es in der Botschaft des Neuen Testaments eine legitime Individualisierung, eine Individualisierung des einzelnen vor Gott, die als Grundpointe der neutestamentlichen Botschaft – vor allem in ihrer paulinischen Tradition – betrachtet werden kann. Dies soll durch die geforderte Entprivatisierung auch nicht in Frage gestellt werden. Im Gegenteil! Denn die Theologie gerät ja gerade durch die genannte Privatisierungstendenz in die Gefahr, den von ihr angerufenen einzelnen in seiner Existenz zu verfehlen. Diese Existenz ist nämlich heute in höchstem Maße in die gesellschaftlichen Mobilitäten verflochten, und jede existentiale und personale Theologie, die die Existenz selbst nicht als ein politisches Problem im weitesten Sinne des Wortes begreift, bleibt gegenüber der existentiellen Situation des einzelnen heute abstrakt. Weiterhin steht die Theologie durch eine solche privatisierende Tendenz in der Gefahr, den Glauben gerade unkritisch und unkontrolliert modernen gesellschaftlich-politischen Ideologien auszuliefern. Und schließlich nimmt eine kirchliche Religion, die sich im Horizont solcher privatisierender Theologie versteht, immer mehr die Züge einer «unverbindlichen Maßgeblichkeit» an, «die insofern maßgeblich ist, als niemand sie anstößt und viele sich immer noch beeindrucken lassen, die aber folgenlos dasteht, indem keine Impulse von ihr ausgehen außer in der Richtung der eigenen Reproduktion».[1]

2. *Die positive Aufgabe*

Hier zeigt sich nun die *positive Aufgabe* der politischen Theologie: sie sucht das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen – nicht vorkritisch, mit der Absicht auf eine neue Identifizierung beider Wirklichkeiten, sondern nachkritisch, im Sinne einer «zweiten Reflexion». Die Theologie wird als politische Theologie zu dieser «Reflexion zweiter Ordnung» gezwungen, wenn sie die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation formulieren will. Ich entfalte deshalb kurz die Eigenart dieser Situation und ihrer Verstehensbedingungen wie die Eigenart der biblischen Botschaft, durch welche diese politische Reflexion der Theologie bestimmt wird.

a) Die Ausgangssituation

Die *Ausgangssituation* der theologischen Reflexion heute sei erläutert durch eine Fragestellung, die wiederum schon durch die Aufklärung formuliert wurde und die zumindest seit Marx unausweichlich geworden ist. In verkürzter Form läßt sich diese Fragestellung so skizzieren: Aufgeklärt ist nach Kant, wer die Freiheit hat, von seiner Vernunft in allen Stücken einen öffentlichen Gebrauch zu machen. Die Realisierung solcher Aufklärung ist darum nie ein rein theoretisches Problem, sie ist wesentlich ein politisches Problem, ein Problem der gesellschaftlichen Praxis, d. h. sie ist an gesellschaftlich-politische Voraussetzungen gebunden, unter denen Aufklärung allein möglich ist. Aufgeklärt ist nur, wer *zugleich* um die Herstellung jener gesellschaftlich-politischen Voraussetzungen kämpft, von denen es abhängt, ob ein öffentlicher Gebrauch der Vernunft möglich ist.[2] Wo deshalb Vernunft auf politische Freiheit gestellt ist, wo daher theoretisch transzendentale Vernunft *innerhalb* der praktischen Vernunft erscheint und nicht umgekehrt, ist eine Entprivatisierung dieser Vernunft unumgänglich. Und jede noch so überanstrengte «reine Theorie» erweist sich als Rückfall in ein vorkritisches Bewußtsein. Der kritische Anspruch des Subjektes kann nun nämlich nicht mehr «rein theoretisch» durchgehalten werden. Ein neues Verhältnis von Theorie und Praxis, von Wissen und Moral, von Reflexion und Revolution ist wirksam, das auch das theologische Bewußtsein bestimmen muß, wenn dieses nicht auf eine frühere vorkritische Stufe des Bewußtseins zurückfallen soll. Die praktische und – im weitesten Sinne des Wortes – politische Vernunft muß künftig an allen kritischen Reflexionen der Theologie beteiligt sein. Auf sie hin konkretisiert sich zunehmend das klassische Problem des Verhältnisses von fides und ratio, auf sie hin zieht sich immer mehr das Problem der Glaubensverantwortung zusammen. Das sogenannte hermeneutische Grundproblem der Theologie ist nicht eigentlich dasjenige des Verhältnisses von systematischer und historischer Theologie, von Dogma und Geschichte, sondern von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis. Damit ist die Aufgabe der politischen Reflexion in der Theologie kurz gekennzeichnet, wie sie aus der gegenwärtigen Situation sichtbar wird. Sie hat nach allem Gesagten nichts zu tun mit einer reaktionären Neopolitisierung des Glaubens; sie hat aber alles zu tun mit der Entfaltung der gesellschaftskritischen Potenz dieses Glaubens.

b) Die biblische Tradition

Aber auch die *biblische Tradition* selbst zwingt zu einer solchen «zweiten Reflexion» auf das Verhältnis von eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis. Warum? Das Heil, auf das sich der christliche Glaube in Hoffnung bezieht, ist kein privates Heil. Die Proklamation dieses Heiles trieb Jesus in einen tödlichen Konflikt mit den öffentlichen Mächten seiner Zeit. Sein Kreuz steht nicht im Privatissimum des individuell-persönlichen Bereichs, es steht auch nicht im Sanctissimum eines rein religiösen Bereichs, es steht jenseits der Schwelle des behüteten Privaten oder des abgeschirmten rein Religiösen: es steht «draußen», wie die Theologie des Hebräerbriefes formuliert. Der Vorhang des Tempels ist endgültig zerrissen. Das Ärgernis und die Verheißung dieses Heils sind öffentlich. Diese Öffentlichkeit kann nicht zurückgenommen, aufgelöst oder beschwichtigt werden. Sie begleitet den geschichtlichen Weg der Heilsbotschaft. Und im Dienste dieser Botschaft ist der christlichen Religion eine kritische und befreiende Gestalt öffentlicher Verantwortung aufgetragen. «Alle Autoren des Neuen Testaments sind der Überzeugung, daß Christus nicht eine Privatperson und die Kirche nicht ein Verein ist. So haben sie auch von der Begegnung Jesu Christi und seiner Zeugen mit der politisch-staatlichen Welt und ihren Instanzen berichtet. Keiner hat diese Begegnung so grundsätzlich verstanden wie der Evange-

list Johannes. Er sieht schon im allgemeinen die Geschichte Jesu als einen Prozeß, den die von den Juden repräsentierte Welt gegen Jesus führt bzw. zu führen meint. Dieser Prozeß kommt aber zum öffentlichen richterlichen Austrag vor Pontius Pilatus, dem Vertreter des römischen Staates und Inhaber der politischen Gewalt.»[3] Auf diese Szene zieht sich die Komposition der Leidensgeschichte bei Johannes zusammen, wenn man sie eben nicht mit bultmannschen Augen liest. Die Szene, da Jesus vor Pilatus steht, trägt typische Züge.

c) Von der eschatologischen zur politisch-kritischen Theologie

Die Rede von der politischen Theologie sucht in der gegenwärtigen Theologie das Bewußtsein zu reklamieren vom anhängenden Prozeß zwischen der eschatologischen Botschaft Jesu und der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit. Sie betont, daß das von Jesus verkündete Heil zwar nicht in einem naturhaft-kosmologischen Sinn, wohl aber in einem gesellschaftlich-politischen Sinne bleibend weltbezogen ist: als kritisch-befreiendes Element dieser gesellschaftlichen Welt und ihres geschichtlichen Prozesses. Die eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition – Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung – lassen sich nicht privatisieren. Sie zwingen immer neu in die gesellschaftliche Verantwortung hinein. Gewiß, diese Verheißungen sind mit keinem gesellschaftlichen Zustand einfach identifizierbar, wie immer wir ihn von uns aus bestimmen und beschreiben mögen. Die Geschichte des Christentums kennt solche direkte Identifikationen und direkte Politisierungen der christlichen Verheißungen zur Genüge. In ihnen wird jedoch jener «eschatologische Vorbehalt» preisgegeben, durch den jeder geschichtlich erreichte Status der Gesellschaft in seiner Vorläufigkeit erscheint. Wohlgemerkt, in seiner Vorläufigkeit, nicht in seiner Beliebigkeit! Denn dieser «eschatologische Vorbehalt» bringt uns nicht in ein verneinendes, sondern in ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart. Die Verheißungen, auf die er sich bezieht, sind nicht ein leerer Horizont religiöser Erwartung, sie sind nicht bloß eine regulative Idee, sondern ein kritisch befreiender Imperativ für unsere Gegenwart; sie wollen unter den geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart wirksam gemacht und «bewahrheitet» werden, denn ihre Wahrheit muß «getan» werden.[4] Die neutestamentliche Gemeinde weiß sich von Anfang an aufgerufen, die kommende Verheißung schon unter den Bedingungen des Jetzt zu leben und *so* Welt zu überwinden. Die Orientierung an den Verheißungen des Friedens und der Gerechtigkeit verändert je neu unser gegenwärtiges geschichtliches Dasein. Sie bringt und zwingt uns immer wieder in eine neue kritisch-befreiende Position gegenüber den bestehenden und uns umgebenden gesellschaftlichen Verhältnissen. So etwa sind die Parabeln Jesu Parabeln des Reiches Gottes und *gleichzeitig* Parabeln, die uns in ein neues kritisches Verhältnis zu unserer Mitwelt setzen. *Jede eschatologische Theologie muß daher zu einer politischen Theologie als einer (gesellschafts-)kritischen Theologie werden.*

d) Keine neue Disziplin

Mit dieser Rede von der politischen Theologie soll nicht etwa eine neue theologische Disziplin gefordert werden mit einer regionalen theologischen Aufgabenstellung. Die politisch-kritische Theologie will vielmehr in erster Linie einen Grundzug *im theologischen Bewußtsein überhaupt* aufdecken: Sie schließt sich deshalb auch nicht von der Aufgabe aus, den Glaubensinhalt und den Glaubensvollzug in sich selbst zu beschreiben und das Problem der gläubigen Existenz in unserer Welt zu erörtern. Sie versteht sich als die geschichtliche Konkretisierung dieser Aufgabe der Theologie überhaupt. Die Existenz selbst ist ja heute, wie schon mehrfach betont, ein gesellschaftliches und – im weitesten Sinne – politisches Thema. Darum bedeutet auch die These von der Entprivatisierung nicht etwa eine Entpersonalisierung oder gar vulgäre Kollektivierung; sie möchte vielmehr der Aufgabe dienen, die Situation des Glaubenden heute konkret und differenziert in den Blick zu bekommen. Und sie will schließlich ihre Reflexion und ihre theologischen Kategorien ganz in den Dienst der Findung einer Sprache stellen, die befreiend und erlösend ist, daß «sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit in Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt».[5]

II. KIRCHE ALS INSTITUTION GESELLSCHAFTSKRITISCHER FREIHEIT

Hier beginnt nun die zweite Überlegung. Im Horizont dieser Theologie erscheint die Kirche nicht «neben» oder «über» der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern *in* ihr als *gesellschaftskritische Insti-*

tution. Die Kirche hat als Institution in dieser gesellschaftlichen Welt und für sie eine *kritisch-befreiende Aufgabe*. Lassen Sie mich die Implikationen dieser Aussage im einzelnen entfalten.

1. Institutionalisierte Kritik

Durch seine Orientierung an den eschatologischen Verheißungen gewinnt der Glaube immer neu eine kritische Haltung gegenüber seiner gesellschaftlichen Mitwelt. Kann aber nun der einzelne Gläubige heute der verbindliche und wirksame Träger solcher kritischer Freiheit gegenüber der Gesellschaft sein? Wirft nicht gerade diese *kritische* Aufgabe des Glaubens in neuer Weise die Frage nach seiner Institutionalisierung auf? Ideen können sich zwar halten und auch ausbreiten, solange sie den Bedürfnissen einer Zeit, einer Kultur- und Gesellschaftsordnung entgegenkommen, nicht aber, wo sie kritisch widersprechen und dabei nur auf die Subjektivität des einzelnen gestellt sind.[6] Hier taucht also Institution und Institutionalisierung nicht als Repression, sondern als *Ermöglichung* eines kritischen Bewußtseins auf. Muß der Glaube nicht institutionalisiert sein, um Träger einer kritischen Freiheit gegenüber der heutigen Gesellschaft sein zu können? Wenn ja, zeichnet sich dann in dieser Frage nicht ein neues Verständnis der kirchlichen Institution ab? Wird hier Kirche nicht gefordert als *Institution der kritischen Freiheit des Glaubens?*

2. Zwei Bedenken

Wenn die Kirche versuchsweise so bestimmt wird, dann treten freilich sofort zwei Bedenken auf.

a) Es entsteht einmal die *grundsätzliche* Frage, ob eine Institution überhaupt Träger von Kritik sein kann. Meint die Rede von einer institutionalisierten Kritik im Grunde genommen nicht doch die Quadratur des Kreises? Eignet nicht jeder Institution etwas Antikritisches? Und ist deshalb die hier geforderte «Institution zweiter Ordnung», die nicht nur Gegenstand, sondern Träger kritischer Freiheit sein soll, die also Ermöglichung und Sicherung dieser Kritik sein soll, nicht ein utopischer Grenzbegriff? Diesen Bedenken kann ich hier nur in aller Kürze mit einer Gegenfrage begegnen. Ist es nicht gerade das Spezifikum der religiösen Institution der Kirche, daß sie Träger solcher kritischer Freiheit ist bzw. sein soll? Die Kirche als Institution lebt ja selbst unter dem «eschatologischen Vorbehalt». Sie ist nicht um ihrer selbst willen da, sie dient nicht ihrer Selbstbehauptung, sondern der geschichtlichen Behauptung des Heils für alle. Die Hoffnung, die sie verkündet, ist nicht die Hoffnung auf die Kirche, sondern auf das Reich Gottes. So lebt die Kirche als Institution gerade von der ständigen Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit. Und sie muß diese eschatologische Vorläufigkeit institutionell dadurch realisieren, daß sie sich als Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß mit seinen Verabsolutierungen und Verschließungen etabliert.

b) Doch selbst wenn sich auf diese Weise das genannte grundsätzliche Bedenken ausräumen ließe, taucht eine zusätzliche kritische Frage gegenüber der Kirche auf: die Frage nach der *geschichtlichen und sozialen Basis* dieser ihrer kritischen Aufgabe. Wann war die Kirche wirklich Institution kritischer Freiheit? Wann war sie wirklich kritisch-revolutionär? Wann war sie nicht bloß konterrevolutionär, ressentimentgeladen und nörglerisch im Verhältnis zur gesellschaftlichen Welt? Hat sie ihr kritisches Wort nicht oft versäumt oder viel zu spät gesprochen? War sie nicht immer wieder in Gefahr, als ideologischer Überbau über bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse und Machtkonstellationen angesehen zu werden, und konnte sie von sich aus diesen Anschein wirklich immer erfolgreich zerstreuen? Haben sich schließlich nicht gerade in den letzten Jahrhunderten religiöse Institution und kritische Reflexion völlig auseinandergelebt, so daß wir heute eine institutionsfremde theologische Reflexion und eine reflexionsfeindliche Institution haben? Wo also ist die geschichtliche und soziale Basis für den Anspruch, der in der Definition der Kirche als einer kritischen Institution gegenüber der Gesellschaft liegt? Diese Schwierigkeit besteht. Es gibt wohl auch keine große gesellschaftskritische Idee in unserer Geschichte – sei es Revolution, Aufklärung, Vernunft oder auch Liebe, Freiheit –, die nicht durch das geschichtliche Christentum und seine Institutionen schon einmal desavouiert worden wäre. Demgegenüber hilft auch keine nachträgliche interpretatorische Zurechtrückung, sondern – wenn überhaupt – nur eine neue Praxis der Kirche. Ist sie zu erwarten? Ich meine: ja. Alles Folgende ist von diesem Vertrauen getragen.

3. Die kritisch-befreiende Aufgabe der Kirche im einzelnen

Worin besteht denn nun *die kritisch-befreiende Funktion der Kirche* im Hinblick auf unsere Gesellschaft

und ihren geschichtlichen Prozeß? Welches sind die Elemente jenes schöpferischen Widerstandes, durch den der gesellschaftliche Fortschritt überhaupt erst Fortschritt wird? Ich möchte Ihnen ohne System und ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit einige dieser kritischen Aufgaben der Kirche nennen.

a) Schutz der Individualität

Durch ihren eschatologischen Vorbehalt gegenüber jeder abstrakten Fortschritts- und Humanitätskonzeption schützt sie den einzelnen augenblicklich lebenden Menschen davor, nur als Material und Mittel für den Aufbau einer technologisch durchrationalisierten Zukunft betrachtet zu werden. Sie kritisiert den Versuch, die Individualität nur als Funktion eines technologisch gesteuerten Gesellschaftsprozesses zu sehen. Gewiß, auch in unseren gesellschaftlichen Utopien mag es einen positiven Begriff des einzelnen geben. Aber gilt hier der einzelne nicht nur, insofern er der erste ist in der Eröffnung neuer gesellschaftlicher Möglichkeiten, insofern er also in sich den Gesellschaftsprozeß revolutionär antizipiert? Insofern er das ist, was später alle einmal werden müssen? Was aber ist dann mit den Armen und Bedrängten, die gerade dadurch arm sind, daß sie nicht solche erste zu sein vermögen? Hier hat der eschatologische Vorbehalt der Kirche mit ihrer institutionalisierten gesellschaftskritischen Kraft eine Individualität zu schützen, die nicht durch ihren Stellenwert im Fortschritt der Menschheit definierbar ist.

b) Kritik des Totalitarismus

Ein weiterer kritischer Gesichtspunkt scheint mir dieser zu sein: Die Kirche muß gerade heute angesichts der politischen Systeme immer neu kritisch-befreiend betonen, daß die Geschichte als ganze unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes steht. Sie muß zur Geltung bringen, daß die Geschichte als ganze niemals ein politischer Begriff im engeren Sinne des Wortes werden kann, daß deshalb Geschichte als ganze niemals zum Inhalt eines partikularen politischen Handelns werden kann. Denn es gibt kein innerweltlich angebbares Subjekt der Gesamtgeschichte, und wo immer eine Partei, eine Gruppe, eine Nation oder eine Klasse sich als dieses Subjekt zu verstehen sucht und damit das Ganze der Geschichte zum Horizont ihres politischen Handelns machen will, muß sie zwangsläufig ideologisch totalitär werden.[7]

c) Liebe als kritisch-revolutionäres Prinzip

Schließlich muß die Kirche gerade heute jene kritische Potenz mobilisieren, die in der zentralen Tradition von der christlichen Liebe liegt. Diese Liebe darf ja nicht nur auf den interpersonalen Bereich des Ich–Du eingeschränkt werden. Sie darf auch nicht nur als eine Art karitativer Nachbarschaftshilfe verstanden werden. Sie muß in ihrer gesellschaftlichen Dimension interpretiert und zur Geltung gebracht werden, d. h. aber, Liebe muß als unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden *für die anderen* verstanden werden. In diesem Verständnis enthält die Liebe eine gesellschaftskritische Kraft, und zwar in zweifacher Hinsicht.

Zum einen erfordert sie eine entschiedene Kritik der *reinen* Gewalt. Sie erlaubt nicht, im Freund–Feind-Schema zu denken, denn sie gebietet als «Feindesliebe» sogar den Gegner selbst in die eigene universale Hoffnung einzubeziehen. Die Glaubwürdigkeit und Effizienz dieser Kritik der reinen Gewalt wird freilich nicht zuletzt davon abhängen, daß die Kirche, die sich als eine Kirche der Liebe bezeichnet, nicht selbst den Anschein einer Machtreligion erweckt. Die Kirche selbst kann und darf sich nicht machtpolitisch durchsetzen wollen. Sie dient ja schließlich nicht ihrer Selbstbehauptung, sondern der geschichtlichen Behauptung des Heils für alle. Sie hat also keine Macht, die der Macht ihrer Verheißungen vorausliegt. Aber eben das ist ein eminent kritischer Satz. Er zwingt die Kirche immer neu zur leidenschaftlichen Kritik an der reinen Gewalt, und er klagt sie selbst an, wenn sie – wie nicht selten in ihrer Geschichte – ihr kritisches Wort gegenüber den Mächtigen unserer Welt zu leise oder zu spät spricht bzw. wenn sie zu zögernd für alle bedrohten Menschen einsteht ohne Ansehen der Person, wenn sie nicht gegen jede Form der Verachtung leidenschaftlich kämpft. Diese Kritik der Gewalt bedeutet nicht, daß sich die Christen aus der Verwaltung der politischen Macht in jedem Fall zurückzuziehen hätten. Ja, ein solcher grundsätzlicher Rückzug könnte gerade ein Akt gegen die christliche Nächstenliebe sein. Denn die Christen haben ja durch ihren Glauben und dessen Tradition ein Prinzip der Kritik dieser Macht.

Und schließlich gilt für die christliche Liebe als gesellschaftskritische Potenz auch noch ein anderer Aspekt: Wenn diese Liebe sich gesellschaftlich mobilisiert als unbedingter Wille zur Gerechtigkeit und zur Freiheit für die anderen, dann kann unter

Umständen gerade diese Liebe selbst so etwas wie *revolutionäre Gewalt* gebieten. Wo ein gesellschaftlicher Status quo ebensoviel Ungerechtigkeit enthält, wie eventuell entstehen mag, wenn er revolutionär abgeschafft wird, da kann eine Revolution für die Gerechtigkeit und Freiheit «der Geringsten unter den Brüdern» auch im Namen dieser Liebe nicht unerlaubt sein. Um so ernster mag deshalb der Vorwurf von Merleau-Ponty klingen, daß man noch nie eine Kirche gesehen habe, die für eine Revolution eingetreten ist allein deswegen, weil sie gerecht schien. Wiederum wird deutlich, daß sich die gesellschaftskritische Aufgabe der Kirche immer auch in eine religionskritische und kirchenkritische Aufgabe verwandelt. Beide gehören ständig zusammen wie zwei Seiten einer Münze.

4. Folgen für das Selbstverständnis der Kirche

Diese gesellschaftkritische Funktion ist daher nicht ohne Rückwirkung auf die Kirche selbst. Sie zielt auf die Dauer auf ein *neues Selbstverständnis der Kirche* und auf eine *Transformation ihres institutionellen Verhaltens* gegenüber der modernen Gesellschaft. Diese Gedanken will ich noch kurz erläutern. Die bisherige Überlegung ging ja davon aus, daß nicht nur der einzelne, sondern die Kirche als Institution Träger einer kritischen Haltung gegenüber der Gesellschaft sei. Diese Voraussetzung hat verschiedene Gründe. Einer davon entspringt der Philosophie und Soziologie des modernen kritischen Bewußtseins überhaupt. Er verweist auf die Aporien, in denen sich der kritische einzelne gegenüber dieser Gesellschaft und deren anonymen Strukturen befindet. Er postuliert eine Institutionalisierung dieser Kritik und fordert damit «Institutionen zweiter Ordnung», die Träger und Garant kritischer Freiheit sein können. Ist die Kirche eine solche «Institution zweiter Ordnung»? Sie ist es in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform nicht. Ich möchte kühn sagen: sie ist es *noch nicht*. Wie und unter welchen Bedingungen kann sie es werden? Und gibt es Anzeichen dafür, daß sie es wird? Dazu möchte ich abschließend noch einige Bemerkungen machen.

a) Die neue Sprache der Kirche

Was geschieht eigentlich, so fragen wir zunächst, wenn die Kirche heute eine konkrete gesellschaftskritische Aussage macht? Sie hat solche Äußerungen ja versucht, z. B. schon in einigen Passagen der Pastoralkonstitution des jüngsten Konzils, dann deutlicher und dezidierter in der Enzyklika «Populorum progressio». Was geschah hier? Die kirchliche Institution war hier gezwungen, *Informationen* zu berücksichtigen und zu verarbeiten, die nicht einfach aus kirchlich-theologischer Reflexion resultieren. Solche gesellschaftskritische Äußerungen erzwingen ein neues Verhältnis zur nichttheologischen Information. Nur wenn die Kirche solche Informationen aufnimmt, können von ihr kritische Impulse ausgehen, Impulse, die nicht bloß auf die eigene Reproduktion der Kirche zielen. Diese Informationen zersetzen aber auf die Dauer ein unkritisches monolithisches Bewußtsein innerhalb der kirchlichen Institution selbst. Die neue Informationsgrundlage kirchlicher Äußerungen fordert darüber hinaus eine ganz *neue Sprech- und Aussageweise der Kirche*. Die auf solchen Informationen beruhenden Aussagen können nicht einfach doktrinell vorgetragen werden. Sie fordern den Mut zum kontingent-hypothetischen Sprechen. Sie verlangen ein weisendes Wort, das weder unverbindlich-beliebig noch doktrinell-dogmatisierend ist. Die Not der Kirche heute, konkret kritisch sprechen zu müssen, bringt deshalb gleichzeitig eine Art Entmythologisierung und Entritualisierung ihres Sprechens und Verhaltens mit sich. Die kirchliche Institution erfährt nämlich nun, daß sie sich auch kritisch widersprechen lassen muß, daß sie gewisse Einseitigkeiten nicht vermeiden kann und Vorläufiges riskieren muß. Wenn sie so zu sprechen lernt, belastet sie auch die gesellschaftliche Initiative einzelner Christen nicht mit doktrineller Starrheit, sie entreißt diese Initiative aber ihrer Beliebigkeit.

b) Kritische Öffentlichkeit innerhalb der Kirche

Mit dem Gesagten hängt ein weiterer Gesichtspunkt unmittelbar zusammen: Kirchliche Kritik der Gesellschaft wird auf die Dauer nur dann glaubwürdig und effizient sein, wenn sie in zunehmendem Maße von einer *kritischen Öffentlichkeit innerhalb dieser Kirche* selbst getragen ist. Denn wer, wenn nicht diese kritische Öffentlichkeit, sollte dafür Sorge tragen, daß die Kirche als Institution nicht in sich selbst das abbildet, was sie gerade an anderen kritisiert? Freilich, die Beschreibung solcher kritischer Öffentlichkeit in der Kirche hat bis heute noch wenig Material. Lassen Sie mich deshalb wenigstens einige Aufgaben dieser kritischen Öffentlichkeit nennen. Eine dieser Aufgaben besteht in dem kritischen Einspruch gegen jede so-

genannte ideologische Selbstermächtigung kirchlicher Institutionen, d. h. gegen den Versuch, durch institutionelle Maßnahmen ganz bestimmte inhaltliche gesellschaftspolitische und ökonomische Vorstellungen durchsetzen zu wollen. Eine andere kritische Aufgabe besteht im Abbau bestimmter unkontrolliert vorherrschender Milieuvorstellungen, also in einer Kritik am innerkirchlichen Milieu, in dem eine bestimmte Gesellschaftsschicht – meist jene des Kleinbürgers – dominiert, während andere von vornherein als unmaßgeblich sortiert oder ausgeblendet werden. Eine weitere kritische Aufgabe liegt in dem Aufweis der geschichtlichen Bedingtheit und des Wandels gesellschaftlicher Vorstellungen in der Kirche selbst; dadurch, daß dieser Wandel meist zeitlich versetzt gegenüber den gesellschaftlichen Prozessen geschieht, ist er zwar weniger leicht zu erkennen, aber deshalb nicht weniger existent. Wichtig ist auch – und dies sei als weiteres Beispiel kritischer Öffentlichkeit in der Kirche genannt – der kritische Einspruch gegen den kirchlichen Kampf an falschen Fronten. Wie oft würde der Scharfsinn, der aufgewandt wird, um gewisse gesellschaftliche Positionen zu halten, durchaus hinreichen, um sie initiativ selbst zu verändern! Dann scheint eine Kritik am relativ geringen Versöhnungs- und Toleranzeffekt im Christentum selbst wichtig zu sein. Schließlich sollte und müßte die Kirche ja auch als Institution dadurch sichtbar und wirksam werden, daß in ihr bestimmte gesellschaftliche Verhaltensweisen ausgeschlossen sind, wie z. B. Rassismus, exklusiver Nationalismus und jede Form der Verachtung des Menschen. Diese Beispiele mögen hier genügen. Den Mut zum Aufbau einer solchen kritischen Öffentlichkeit gewinnt man freilich nur aus dem Vertrauen auf einen gewissen Wandel im institutionellen Verhalten der Kirche selbst. Aber vielleicht ist dieses Vertrauen eine der wichtigsten konkreten Gestalten unserer Kirchlichkeit heute.

c) Die Bedeutung der kritischen Haltung

Schließlich eine letzte Bemerkung: Die gesellschafsskritische Attitüde der Kirche kann nicht darin bestehen, in unserer pluralistischen Gesellschaft eine positive Gesellschaftsordnung normativ zu proklamieren; sie kann nur darin bestehen, daß Kirche in dieser Gesellschaft und ihr gegenüber kritisch-befreiend wirksam wird. Aufgabe der Kirche ist hier nicht eine systematische Soziallehre, sondern – *Sozialkritik*. Als gesellschaftlich partikulare Institution kann die Kirche ihren universalen Anspruch gegenüber der Gesellschaft nur dann ohne Ideologie formulieren, wenn sie ihn *als Kritik* darstellt und zur Geltung bringt. Aus dieser grundsätzlichen gesellschaftskritischen Haltung ergeben sich noch zwei wichtige Gesichtspunkte: *Einmal* wird sichtbar, wieso die Kirche in ihrer Definition als gesellschaftskritische Institution am Ende nicht doch zu einer politischen Ideologie wird. Keine politische Partei kann sich nämlich nur als solche Kritik etablieren, und keine politische Partei kann andererseits das zum Inhalt ihres politischen Handelns machen, was der Horizont für diese kirchliche Kritik der Gesellschaft ist, nämlich das Ganze der Geschichte unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes. Andernfalls würde sie entweder romantisch oder totalitär werden. *Zum andern* ergibt sich gerade aus dieser kritischen Funktion der Kirche gegenüber der Gesellschaft die grundsätzliche Möglichkeit zur *Kooperation* mit anderen nichtchristlichen Institutionen und Gruppen. Die Basis für eine solche Kooperation zwischen Christen und Nichtchristen, zwischen Menschen und Gruppen der verschiedensten ideologischen Ausrichtungen kann nämlich nicht primär eine positive Bestimmung des Gesellschaftsprozesses sein, kann nicht eine bestimmte inhaltliche Vorstellung von der künftigen freien Gesellschaft der Menschen sein. Hinsichtlich dieser Positivität wird es immer Differenzen und immer einen Pluralismus geben; dieser Pluralismus im positiven Entwurf der Gesellschaft kann unter den Bedingungen unserer Geschichte gar nicht aufgehoben werden, wenn nicht anstelle seiner freien Verwirklichung

1 A. Gehlen, zitiert nach H. Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit (Düsseldorf 1965) 271.

2 Vgl. G. Picht, Aufklärung und Offenbarung: Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit (Stuttgart 1966).

3 H. Schlier, Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg 1964) 193, ergänzt durch: H. Schlier, Die Zeit der Kirche (Freiburg 1956) 310.

4 Zu der damit geforderten schöpferisch-kritischen Eschatologie vgl. J. B. Metz, Zum Verhältnis von Kirche und Welt: Künftige Aufgaben der Theologie (München 1967) 11–30.

5 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München 1951) 207.

6 Vgl. A. Gehlen, Anthropologische Forschung (Hamburg 1961) 76.

7 Vgl. hierzu H. Lübbe, Herrschaft und Planung: Die Frage nach dem Menschen (Freiburg/München 1966) 188–211.

JOHANN BAPTIST METZ

Geboren am 5. August 1928 in Welluck, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und München, doktorierte in Philosophie (1952) und Theologie (1961). Seit 1963 ist er Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte: Weltverständnis im Glauben (Mainz 1965), Zur Theologie der Welt (1968), und er arbeitet mit an: Zeitschrift für Katholische Theologie und Stimmen der Zeit.

die totale Manipulation treten soll. Hinsichtlich der Kooperation bietet sich deshalb primär eine kritisch-negative Haltung und Erfahrung an: die Erfahrung des bedrohten Humanen, die Erfahrung der Bedrohtheit von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden. Wir sollten diese negative Erfahrung nicht unterschätzen. In ihr steckt eine elementare positive Kraft der Vermittlung. Wenn wir uns auch nicht direkt und unvermittelt über das einigen können, was Freiheit, Friede und Gerechtigkeit positiv sind, so haben wir doch eine lange gemeinsame Erfahrung dessen, was Unfreiheit, Unfriede und Ungerechtigkeit sind. Diese negative Erfahrung bietet die Chance zur Einigkeit – weniger im positiven Entwurf der gesuchten Freiheit und Gerechtigkeit, als im kritischen Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit. Die in dieser Erfahrung liegende Solidarität, die Möglichkeit also einer gemeinsamen Front des Protestes, muß gesehen und mobilisiert werden. Denn die Gefahr eines neuen Unfriedens bleibt zu nahe. Die Irrationalismen unserer gesellschaftlichen und politischen Praxis sind zu deutlich. Die Möglichkeit einer «kollektiven Verfinsterung» ist noch nicht gebannt. Die Gefahr des Unfriedens, der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit ist zu groß, als daß die Gleichgültigkeit ihr gegenüber nicht zum Verbrechen werden könnte.

Edward Schillebeeckx

Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen

Akte und Verlautbarungen der obersten Kirchenleitung aus jüngster Zeit – z. B. der Friedensappell Papst Pauls VI. vor den Vereinten Nationen, die Enzykliken «Pacem in terris» und «Populorum progressio», in hohem Maße auch die konziliare Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute – stellen uns die Frage nach Charakter, Tragweite und Verpflichtungsgrad solcher lehramtlichen Verlautbarungen. Diese Aussagen gehen ja nicht unmittelbar auf Offenbarungstatsachen zurück, sondern sind stark mitbestimmt von einer (wenn auch nicht streng durchgeführten) Analyse der heutigen Situation unserer vielteiligen menschlichen Gesellschaft. Nichttheologische Gesichtspunkte bestimmen also den Inhalt dieser lehramtlichen Verlautbarungen mit, und das stellt dem theologischen Denken natürlich seine Fragen.[1]

I. WIDERLEGUNG EINIGER VORWÜRFE

1. Man kann nicht behaupten, Papst oder Konzil wären sich nicht bewußt gewesen, mit diesen Problemen das Gebiet geschichtlich bedingter Tatsachen zu betreten. Die Pastoralkonstitution betont ja, daß sie einen Appell an das Gewissen aller richtet und daß dabei «oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind».[2] Man darf also voraussetzen: Das Lehramt weiß, daß es auf diesem Gebiet einigermaßen hypothetisch spricht, da es nämlich bei einer bestimmten Situation von Mensch und Gesellschaft ansetzt.

2. Ein zweiter Vorwurf zeigt sich hartnäckiger. Manche haben den Eindruck, daß nach der endlichen Entpolitisierung des Christentums – Entpolitisierung in dem Sinne, daß es der kirchlichen Vormundschaft entzogen wurde – und nachdem die Welt nun in ihrer eigengearteten Weltbedeutung anerkannt und vom christlichen Glauben bestätigt wird, das Konzil und der Papst auf einem Umweg doch wieder «Politik machen» wollen und damit ihre Kompetenz überschreiten.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die allmähliche legitime Anerkennung der Eigengesetzlichkeit des innerweltlichen Lebens viele Christen zu einem «politischen Liberalismus» geführt hat, zu einer Flucht ins «Geistige»: Religion ist Privatsache, Öffentlichkeit und Politik gehören zur Welt, allein der Ort der Kirche ist das Herz des Menschen, der private Bereich seiner zwischenmenschlichen Beziehungen, die Sakristei und der Kirchenraum. Deshalb sind so viele Christen der Politik gegenüber gleichgültig geblieben, höchstens gaben sie sich einmal damit ab, mit Hilfe der Politik alle eben möglichen Vorteile für die Kirche herauszuschlagen. Anderseits ergab sich aus diesem «politischen Liberalismus», daß sich Christen bei politischen Konflikten gegenseitig bekämpften, indem die einen für, die anderen gegen dieselbe Sache

auftraten, weil sie der Meinung waren, Christen seien in ihren sozialpolitischen Meinungen vollkommen frei: als ob jedwede sozialpolitische Ordnung mit den Forderungen der christlichen Botschaft übereinstimmte!

In ihrem Lehr-Teil hat die Pastoralkonstitution, welche die Eigengesetzlichkeit des innerweltlichen Lebens anerkennt, trotzdem ausdrücklich den schizophrenen Zustand der Unterscheidung von weltlichem und christlichem Leben angeprangert.[3] Außerdem wird betont, daß die christliche Botschaft den ganzen Menschen angeht, auch seine zwischenmenschlichen Beziehungen (sowohl die privaten wie die öffentlich-sozialen), auch seine Bemühungen um eine bessere irdische, menschenwürdige Wohnstatt: «so daß die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist».[4] «Da es der Kirche anvertraut ist, das Geheimnis Gottes, des letzten Zieles des Menschen, offenkundig zu machen, erschließt sie dem Menschen gleichzeitig das Verständnis seiner eigenen Existenz, das heißt die letzte Wahrheit über den Menschen»;[5] deshalb ist die eschatologische Erwartung kein Hemmschuh für den irdischen Fortschritt, sondern seine Bereicherung durch neue Motive[6] und durch den stärkeren Antrieb zum Aufbau der Welt und zur Förderung aller Völker;[7] denn das *eschaton* spornt auch zur Verwirklichung einer besseren irdischen Zukunft an.[8] Deshalb steht die Kirche «im Dienst des Wohles aller».[9]

In ihrem vornehmlich belehrenden Teil hat die Pastoralkonstitution dazu markante Aussagen gemacht, die noch auffälliger sind, wenn wir die Vorgeschichte der Konstitution berücksichtigen. Da heißt es, daß der irdische Humanisierungsprozeß, wenn er auch nicht mit dem Wachstum des Reiches Gottes identifiziert werden darf, nichtsdestoweniger in hohem Grade in das Reifen des Gottesreiches einbezogen ist, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gemeinschaft beiträgt.[10] Gerade gegen eine radikale Trennung von irdischer Zukunft und christlicher Zukunftserwartung hatten mehrere Konzilsväter Protest eingelegt, und auf Grund dieses Protestes wurde der erste Entwurf mit Recht geändert. Die «Expensio modorum» (die verantwortliche Prüfung der Änderungsvorschläge) stellt ja sehr betont fest, daß die Arbeit für das irdische Wohl ein Element der Sorge um den Mitmenschen, also eine Äußerung der Caritas ist, und daß diese Arbeit für eine bessere irdische Zukunft nicht angemessen von der Arbeit für das Reich Gottes unterschieden werden kann.[11] Ebenso charakteristisch ist die Änderung des Entwurftextes «Es *wird* zwar die Gestalt dieser Welt vergehen, die durch die Sünde mißgestaltet ist» in «Es *vergeht* zwar die Gestalt dieser Welt», womit man sagen wollte, daß im irdischen Weg in eine bessere Zukunft, der aus Sorge für den Mitmenschen gegangen wird, das *eschaton* schon jetzt Geschichte macht,[12] natürlich nicht von selbst, sondern durch die Bemühung aus der Liebe, die für alle Gerechtigkeit will; diese aber ist (wegen der «condition humaine») ohne eine konkrete sozialpolitische Ordnung nicht möglich.

So wird sichtbar, daß die Entpolitisierung des Christentums, die im Lösen der Fesseln besteht, die die kirchlichen mit den politischen Strukturen verbanden (Cäsaropapismus und Papocäsarismus, allerlei Formen der «Theokratie» und Bindung der Kirche an bestimmte Regime), unter dem Antrieb des Evangeliums den Weg für ein christentumgerechtes Engagement der Christen in der harten Wirklichkeit des sozialpolitischen Lebens frei gemacht hat.

II. WEGWEISUNG DES EVANGELIUMS UND DIE «ZEICHEN DER ZEIT»

Aus Obigem wird klar, daß das eigene lehramtliche Wort der Kirche zu sozialpolitischen Problemen tatsächlich im eigengearteten Auftrag der Kirche gründet, das *Heil* des *konkreten* Menschen zu verkündigen und zu fördern, also in der geschichtlichen Verantwortung, die auch die Kirche für den Menschen hat.

Aber gerade dieser Anspruch bringt die Probleme. Denn es braucht keines Beweises, daß – wie in der Bibelinterpretation jeder auf Verbalinspiration fußende «Fundamentalismus» vom Bösen ist – vor allem auf politischem Gebiet ein «biblischer» Fundamentalismus unselige Folgen hätte. Die christliche Botschaft an sich legt uns unmittelbar kein einziges konkretes gesellschaftspolitisches Aktionsprogramm vor. Anderseits können wir nicht behaupten, die Wahl einer bestimmten Sozialpolitik sei für den Christen eine gleichgültige Sache. Zwischen der Botschaft des Evangeliums und den konkreten sozialpolitischen Entscheidungen der Christen muß demnach etwas Ausschlaggebendes vermitteln. Die Pastoralkonstitution formulierte das: «Zur Erfüllung dieses Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, *nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.*»[13] Mit anderen Worten: Hier kann die Kirche nicht unmittelbar auf Grund der Offenba-

rung sprechen. Auch menschliche Erfahrung und «nichttheologische» Faktoren spielen hier eine große Rolle. Die Struktur dieser Faktoren wollen wir analysieren.

A. Eine allgemeine Struktur

In diesem Artikel wollen wir uns nicht bei der Tatsache aufhalten, daß es kein Ausnahmefall ist, wenn die Kirche ihre Sendung und ihren Auftrag auf politischem Gebiet nur im Dialog mit der Welt erfüllen kann. Nicht trotz, sondern gerade wegen ihres Ausschließlichkeitsanspruchs spricht die Kirche *niemals* lediglich auf Grund der Offenbarung; sie ist ihrem Wesen nach eine Kirche des Dialogs, auch in ihrer bezeugenden Verkündigung der Frohen Botschaft. Denn die heutige Situation geht ihrem Wesen nach als hermeneutisches Element in die moderne Verkündigung des *unverkürzten* Evangeliums ein.[14] Wir erinnern hier nur deshalb daran, um vorab zu klären, daß der Beitrag aus nichttheologischen Bereichen in lehramtlichen Verlautbarungen der Kirche nicht die unmittelbare Ursache für die spezifische Struktur kirchlicher Aussagen über sozialpolitische Fragen sein kann. Dasselbe ist ja z. B. in einer Dogmendefinition der Fall, in der die Kirche in anderen als ausschließlich biblischen Worten und Begriffen die Botschaft des Evangeliums ausdrückt. Die Kirche und das Lehramt leben niemals *ausschließlich* von «Offenbarungsgegebenheiten». Das Verhältnis zwischen Kirche und Welt ist nicht einfach das Verhältnis einer «Ecclesia docens» zu einem «mundus discens». Es ist ein dialogisches Verhältnis, ein Verhältnis korrespondierender Bereicherung und des aufrechten Horchens aufeinander, auch *bei* der autoritätsreichen Verkündigung der einzigartigen Botschaft. Wir brauchen dieser grundlegenden Einsicht hier nicht weiter nachzugehen.[15]

Bei lehramtlichen Aussagen über sozialpolitische Realitäten tritt dieser dialogische Charakter der Kirche aber deshalb so deutlich in den Vordergrund, weil gerade hier Richtlinien für das rechte Handeln auf weltlichen Gebieten gegeben werden und das Weltliche nicht, wie bei Lehrdefinitionen, nur als begriffliche Ausdrucksform der Offenbarungswahrheiten beurteilt wird. Auf gesellschaftspolitischem Bereich nimmt die Kirche Stellung zum Weltlichen als solchem. Sie tut das als Dienerin für das Heil der Menschen. Sie fordert oder sie gibt Anweisungen, z. B. zur Bodenreform oder zur Agrarreform. Dazu kann sie natürlich nicht unmittelbar aus der Offenbarung schöpfen. Wohl legt die Offenbarung ihr die restlose Sorge für den Mitmenschen auf. Aber da diese Sorge sich in der Geschichte äußern muß: hier und jetzt, so und nicht anders (jetzt z. B., indem sie ein bestimmtes Eigentumsrecht verteidigt, dann wieder, indem sie vor allem die Notwendigkeit der Eigentumsstreuung und Sozialisierung betont), erhebt sich die Frage, woher denn die Kirche, wenn sie durch den Mund ihrer obersten Leiter spricht, das Wissen herholt; und ferner die Frage, worin denn der bindende Charakter ihrer Richtlinien begründet liegt.

B. Die besondere Struktur faktischer ethischer Entscheidungen

1. Die Notwendigkeit einer Analyse lehramtlicher Aussagen über gesellschaftspolitische Probleme

Wir sagten, aus der Botschaft des Evangeliums könne *unmittelbar* kein konkreter gesellschaftspolitischer Aktionsplan abgeleitet werden. Man könnte jedoch behaupten, das sei trotzdem möglich, wenn wir die Botschaft des Evangeliums einem zumal in wissenschaftlicher Analyse gewonnenen Bild der heutigen Gesellschaft konfrontieren. Dagegen kann man allerdings einwenden, daß auch eine wissenschaftlich analysierte Lage immer noch manche Handlungsalternativen offen läßt und nicht ohne weiteres sagt, welcher bestimmte gesellschaftspolitische Weg oder welche Maßnahme hier und jetzt auf Staats- oder Weltebene ethisch verpflichtend ist. Oft gibt es mehrere Möglichkeiten, die dann für gewöhnlich auch in verschiedenen gesellschaftspolitischen Strömungen, Einrichtungen und sogar politischen Parteien ihre Antwort finden. Und dennoch werden in den hier erörterten päpstlichen Dokumenten und in der Pastoralkonstitution des Konzils nicht nur mehrere Möglichkeiten offen gelassen, sondern oft auch die Anweisung für eine einzige konkrete und bestimmte Wahl vorgelegt. Hier vor allem wird das Problem beklemmend: Mit welchen Begründungen kann die Kirche in ihren lehramtlichen Verlautbarungen eine konkret bestimmte gesellschaftspolitische Entscheidung fordern, so daß diese unter bestimmten Umständen für den Christen keine frei zu entscheidende Angelegenheit ist, sondern ihn tatsächlich zu einem bestimmten Handeln verpflichtet?[16]

Ohne den charismatischen Beistand des Heiligen Geistes in Lehramt, Hirtenamt und Priesteramt der Kirchenleitung leugnen zu wollen, sondern unter ausdrücklicher Anerkennung dieses Bei-

standes, will ich hier die letzten Endes konkrete Wahlentscheidung in diesen kirchlichen Aussagen dennoch nicht unmittelbar aus diesem charismatischen Beistand *erklären*. Das könnte den Eindruck erwecken, als ob der Heilige Geist gerade an jenen schwierigen Knotenpunkten, an denen wir selbst eine Erklärung schuldig bleiben, als Helfer herbeigerufen würde. Die unüberbrückbare Kluft zwischen den allgemeinen christlichen Grundsätzen und der konkreten Situation, welche verschiedene Möglichkeiten offenläßt, darf man nicht durch Berufung auf den vermittelnden Antrieb von oben zu schließen suchen, der eine konkrete Wahl unter den vielen Möglichkeiten bestimmen würde. Der Geist Gottes wirkt nicht wie ein Lückenbüßer, sondern gerade im und durch den Menschen selbst. In diesem Sinne können wir sagen, daß eine Berufung auf den Geist nichts *erhellen* kann; während wir anderseits als Gläubige mit Nachdruck sagen können und auch weiterhin sagen, daß wir gerade in der Durchleuchtung der inneren Struktur einer konkreten Entscheidung des Lehramtes und in der Einsicht in sie (soweit menschliche freie Entscheidungen durchreflektiert werden können) den charismatischen Beistand des Heiligen Geistes, der die Kirche leitet, zur konkreten geschichtlichen Sichtbarkeit kommen sehen. Gerade die sachliche Analyse der inneren Struktur dieser konkreten lehramtlichen Entscheidungen ist also gleichzeitig ein Lobpreis für den Heiligen Geist.

2. Deduktive Ethik oder Situationsethik: ein unechtes Dilemma

Zunächst müssen wir ein allgemeines ethisches Problem behandeln. Meistens geht man ja von einer gewissen Zweizügigkeit der ethischen Normierung aus, weil man eine abstrakt-theoretische Moral voraussetzt. Deshalb redet man sowohl von abstrakten allgemeingültigen Normen, wie auch von konkreten «streng situationsbegründeten» Normen. Dabei wird dann tatsächlich konsequent behauptet, aus allgemeinen ethischen Grundsätzen könne niemals eine konkrete Verpflichtung *abgeleitet* werden. So erhebt sich, unter dieser Voraussetzung, unvermeidlich die Frage nach der Brücke zwischen den abstrakten allgemeingültigen Normen und der (stets komplizierter werdenden) menschlichen gesellschaftlichen Lage, die als solche meistens die Möglichkeit für mehrere menschliche Antworten und Reaktionen offenläßt. Hinzu kommt, daß man – obwohl es in manchen Fällen auch fast gleichgültig sein kann, welche genaue Antwort gegeben wird – in vielen Fällen doch nur eine einzige Antwort auf eine bestimmte Situation geben kann, weil *diese allein* die wahre Menschenwürde hier und jetzt fördert und deshalb eigentlich sittlich verpflichtend ist.[17] Wenn uns also einerseits die allgemeinen Grundsätze keine konkrete Lösung geben können, und wenn anderseits sogar eine wissenschaftlich analysierte Situation uns ebensowenig eine eindeutige, klare Lösung nahelegen kann, so folgt daraus – nach Auffassung von Verfechtern der «doppelten» Normierung (der abstrakt-allgemeinen und der streng situationsgegebenen Norm) –, daß es irgendwo noch einen dritten Faktor geben muß, der als auslösender und richtungbestimmender Faktor wirkt und aus den vielen Möglichkeiten die hier und jetzt einzig angemessene und verpflichtende freigibt. Dieser Katalysator wäre dann *entweder* «übernatürlich», nämlich die richtunggebende Triebkraft des Heiligen Geistes, der die Ambivalenz durchbricht, *oder* er wäre menschlich-irrational: Intuition, ein unreflektiertes Mitempfinden, geschichtliche Phantasie o.ä.

Man kann sich fragen, ob der Ausgangspunkt dieser Überlegungen wohl richtig war, also ob es wohl eine abstrakte Norm *und* eine konkrete Norm gibt. Nicht als ob ich im menschlichen Lebensganzen die Bedeutung abstrakter allgemeingültiger Normen leugnen wollte. Aber ich bezweifle, ob man sie in den richtigen Zusammenhang stellt und ob man sie in ihrer Eigenart an der Arbeit sieht, woraus dann auch klar würde, daß eine reine Situationsethik keine Lösung bieten kann. Wir können dieses Problem hier nicht bis in die letzte Falte auseinanderlegen, das würde unsern Raum für das eigentliche Problem zu sehr beschränken. Einige Tatsachen können wir hier jedoch trotzdem nicht missen.

3. Ethik als Wirklichkeitsforderung

Abstrakte Aussagen haben *an sich und aus sich* keinen Wirklichkeitswert; sie erhalten ihn vielmehr aus unserer Totalerfahrung der Wirklichkeit. Zum Beispiel ist «Menschsein» nicht ein Teil des wirklichen, nämlich individuell konkreten Menschen *neben* einem anderen Teil, der die Individualität ausmachen würde; die Individualität bestimmt ja das Menschsein *innerlich*. Einzig und allein von innen her individualisiert ist Menschsein eine Wirklichkeit, und kann es Quelle sittlicher Normierung sein (die wir, in religiöser Sprache, dann mit Recht den Willen Gottes nennen dürfen). Es gibt also nur eine einzige Quelle menschlicher Normierung: die

geschichtliche Wirklichkeit der unantastbaren menschlichen Person und ihres Wertes, bis in deren leibliche und gesellschaftliche Bezüge. Deshalb können wir abstrakten Normen *als solchen* keine Geltung zuerkennen. Von einer abstrakten Aussage kann kein Anruf, keine Einladung ausgehen. Das Abstrakte und Allgemeine der Normen zeigen nur das Unvermögen des Menschen, die konkrete Wirklichkeit erschöpfend auszudrücken. Tatsächlich kommen diese abstrakten Wesensinhalte nur als Gesichtspunkte eines ganzheitlichen menschlichen Erfahrungsbewußtseins vor, in dem sie durch den konkret-existentialen Wirklichkeitskontakt den Wert eines inneren objektiven *Hinweises* auf die erfahrene, konkret bestimmte Wirklichkeit erhalten: In dieser Richtung, welche die abstraktbegriffliche Aussage angibt, liegt die konkrete Wirklichkeit, und in keiner anderen; aber näher und konkreter kann der abstrakte Inhalt die Richtung nicht bestimmen. Die abstrakten, allgemeingültigen Normen sind also der zwar ungenügende, aber trotzdem reale Hinweis *in Richtung* der einzig wirklichen, konkreten ethischen Norm: auf konkrete menschliche Personen, die in dieser konkreten Gesellschaft in dieser geschichtlichen Zeit leben. Ethische Normen sind Wirklichkeitsforderungen, denen die sogenannten abstrakt-allgemeinen Normen ihrem Wesen nach nur unangemessen Ausdruck geben. Der unangemessene Ausdruck ist also, an und aus sich, keine ethische Norm, wohl aber verweist er auf die einzige Norm: jene Personen, die ein Verstehen in Liebe fordern, welche Gerechtigkeit für alle will. Den Inhalt dieser einen, konkret bestimmten, an mich appellierenden Wirklichkeit kann eine abstrakte Bestimmung oder Normierung also nur sehr unsicher und allgemein umschreiben; gerade deshalb kann ich aus einer abstrakten Norm niemals ablesen, was ich hier und jetzt tun oder lassen muß. Und aus dem gleichen Grunde, nämlich weil auf unangemessene Weise wenigstens etwas Reales von der konkreten Wirklichkeit in den allgemeinen Normen in Worten ausgesagt wird, wird meine konkrete ethische Entscheidung auch niemals *außerhalb* der Richtung dieser (falls richtig formulierten) Normen fallen dürfen. Die allgemeinen Normen sind also aus früheren Erfahrungen gewonnene allgemeine Richtlinien für die sittliche Einschätzung grundlegender menschlicher Lebenswerte, ohne die das Leben als Mensch absurd würde. Unter dieser Perspektive kann sowohl die rein abstrakte Moral wie auch die reine Situationsethik überwunden werden.

Wenn es im realen ethischen Leben demnach nicht um eine Gegenüberstellung von allgemeiner Norm und streng situationsbedingten Elementen geht, sondern um die Achtung und Förderung des konkreten Menschen in einer konkreten Gesellschaft, so stellt sich von neuem die Frage: Woher wissen wir und woher weiß das kirchliche Hirtenamt, was in der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit getan werden muß, damit wir als Christen *diesen* Menschen in *dieser* Gesellschaft eine menschenwürdigere Existenz ermöglichen? Wie können wir das ethische schöpferische Unternehmen konkret ins Werk setzen?

4. «Kontrasterfahrung» und ethische Forderung

Aus der Pastoralkonstitution hörten wir bereits, daß es darum geht, «nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten»: die konkret vorhandene gesellschaftliche Wirklichkeit wird demnach als ethischer Appell an das christliche Gewissen interpretiert. Aber aus der menschlichen Geschichte geht hervor, daß es in erster Linie nicht um eine *theoretische* Interpretation der «Zeichen der Zeit» geht; denn dann käme die prophetische Stimme, die einen neuen ethischen Imperativ verkündigt, meistens zu spät. An anderer Stelle spricht die Pastoralkonstitution denn auch deutlicher von der notwendigen Beschäftigung mit diesem dringenden Problem «im Licht des Evangeliums und der *menschlichen Erfahrung*» (A. Nr. 46). Wir sehen ja, daß es in der Vergangenheit, lange bevor die Kirchen die sozialen Probleme in ihre Plankarten aufgenommen hatten, Menschen gab, die auf Grund eines engagierten, vorreflexiven Dialogs mit der Welt zu dem ethischen Schluß gekommen waren, daß sich die Lage gründlich ändern müsse. Neue, «situationsgerechte» ethische Imperative wurden selten oder nie zuerst von Philosophen, Theologen, Kirchen und von der kirchlichen Lehrautorität ausgerufen. Sie steigen aus sehr sachlichen Lebenserfahrungen; sie drängen sich mit klarer Erfahrungsevidenz auf. Erst dann werden sie theoretisch durchdacht, kritischer untersucht und begründet, philosophisch, theologisch und lehramtlich zur Sprache gebracht und so – nachher – auf das zurückgeführt, was man allgemeingültige, abstrakte Normen nennt. Daraus ergibt sich die konstitutive Notwendigkeit einer lebendigen Gegenwart in der Welt. Die Kirche kann ihre prophetische Aufgabe an den innerweltlichen Problemen, die sich im Verhältnis von Mensch und Gesellschaft stellen, nicht allein mit der Offenbarung erfüllen, sondern nur dadurch, daß sie auf-

merksam auf die «Fremdprophetie» horcht, die sie aus der Weltsituation anruft und in der sie die ihr bekannte Stimme des Herrn vernimmt.

Wer nun das Abhorchen dieser weltlichen «Fremdprophetie» analysiert, wird sehen, daß tatsächliche ethische Entscheidungen und das erfinderische Anregen neuer moralischer Imperative und Hinweise tatsächlich nicht aus einer Gegenüberstellung allgemeiner Grundsätze und dem Ergebnis einer wissenschaftlichen Situationsanalyse *geboren werden*, sondern (ohne das eine exklusive Möglichkeit zu nennen) durchweg aus solchen konkreten Erfahrungen, die wir am besten «Kontrasterfahrungen» nennen können. Die Berufung des späteren Kardinals Cardijn, d. h. die konkrete ethische Entscheidung, was nach seiner Auffassung auf gesellschaftlichem Gebiet hier und jetzt geschehen müsse, kam (nach seinen eigenen Aussagen) aus solch einer Kontrasterfahrung: aus der bitteren Reaktion seiner Arbeitskameraden auf die Tatsache, daß er, der doch auch Arbeiter war, durch einen glücklichen Zufall an Studiengeld kam. Hunderte ähnlicher Fälle könnte man anführen. Aus den Kontrasterfahrungen der zwei Weltkriege, der Konzentrationslager, politischer Folterungen, aus den Kontrasterfahrungen, die sich im Verhältnis der Weißen zu den Farbigen ergeben, aus den negativen Erfahrungen beim Besuch von Entwicklungsländern, von Ländern mit Hungrigen, Obdachlosen, Entrechteten und Armen, in denen es aber eine Menge potentieller Reichtümer gibt usw. – aus all diesen negativen Erfahrungen reift das plötzliche Urteil: So darf es, so kann es in Zukunft nicht weitergehen! Daraus wächst der Protest gegen Krieg, gegen soziale Ungerechtigkeit, Rassendiskriminierung, Großgrundbesitz usw. In unserer Gesellschaft reifen ethische Imperative und geschichtliche Entscheidungen vor allem aus dem Erlebnis gesellschaftlicher Leiden: aus dem zu niedrigen Lohn bestimmter Bevölkerungsgruppen, aus kolonialer Ausbeutung, Rassendiskriminierung usw.

5. «Kontrasterfahrung» und ethische Norm

Wer diese Kontrasterfahrungen, aus denen neue ethische Imperative geboren werden, auf ihre Möglichkeitsbedingungen prüft, wird feststellen, daß solche negativen Erfahrungen eine verschleierte, positiv aber noch nicht zu klarem Ausdruck gekommene Wertung enthalten, die sie in dem guten Gewissen, das zu protestieren beginnt, gleichzeitig erschließen und zur Sprache bringen. In der negativen Erfahrung selbst wird in der Leere die Abwesenheit dessen *erfahren*, was sein müßte, und so wird das, was *hic et nunc* zu sein hat, anfangs noch unsicher, aber trotzdem einigermaßen ins Visier gebracht. Diese Erfahrung ist natürlich nur das Vorwort zur eigentlichen Überlegung, die sich dann sowohl auf die wissenschaftliche Analyse der Lage wie auch auf die bereits in der Vergangenheit erworbenen Grundbegriffe bezieht. Aber ohne dieses der Reflexion vorausgehende Vorwort der Kontrasterfahrung, die zu einem prophetischen Protest führt, wäre keine Wissenschaft, auch nicht die theologische oder die philosophische Überlegung an die Arbeit gegangen. (Oft werden aus solchen Erfahrungen sogar neue Wissenschaften geboren: man denke z. B. an die «polemologischen Institute» oder an die Disziplin der Religionssoziologie.) Durch solche negativen Erfahrungen kommt der Mensch zur Einsicht, daß er *unter* seinen fundamentalen Existenzmöglichkeiten gelebt hat und gerade die bestehenden sozialen Strukturen ihn dazu gezwungen haben. In der Vergangenheit brachten solche Kontrasterfahrungen verantwortungsvolle Menschen zum ethischen Imperativ der karitativen Tat in der Privatsphäre der unmittelbaren interpersonalen Begegnung (Vinzenz von Paul, Don Bosco u.a.). Aber im Gegensatz zum «mittelalterlichen» Menschen hat der moderne Mensch inzwischen gelernt, daß die gesellschaftlich gefestigte Lage nicht ein Schöpfungsgefüge Gottes, sondern eine kulturelle, von Menschen gemachte, reformierbare und beeinflußbare Wirklichkeit ist.[18] Die geschichtlichen Imperative, die sich aus solchen Kontrasterfahrungen ergeben, beabsichtigen direkt die Reform der bestehenden Gesellschaft. Mit anderen Worten: Gleichartige Kontrasterfahrungen führen zum ethischen Imperativ gesellschaftspolitischer Entscheidungen. So wird zum anderen Male klar, daß die neuen ethischen Imperative, erwachsen aus negativen Erfahrungen, ein Moment der menschlichen Geschichte sind, über das die Ethik dann des Näheren nachdenkt, so daß im Laufe der Zeit schließlich ein Ganzes von allgemeingültigen ethischen Grundsätzen und Einzelsätzen aufgestellt wird. Demnach ist nicht diese ethische Thematisierung das Wichtigste und Ausschlaggebende. So wird noch deutlicher, daß die konkrete ethische Entscheidung nicht etwa nur eine Anwendung der allgemeingültigen, abstrakten Norm auf einen Einzelfall ist. Denn aus den Kontrasterfahrungen geht hervor, daß der ethische Imperativ zunächst in seinem unmittelbaren, konkreten *inneren* Sinn entdeckt wird, bevor

man ihn thematisiert oder zum Gegenstand des Nachdenkens macht und auf einen allgemeingültigen ethischen Grundsatz zurückführen kann. Deshalb ist es nicht mehr notwendig, sich auf einen «dritten» Faktor zu berufen, den manche für nötig halten, um eine Brücke zwischen der «allgemeinen Norm» und den «streng situationsgegebenen» Elementen zu schlagen. Die schöpferische ursprüngliche Entscheidung, die den geschichtlichen Imperativ in seinem *inneren* Sinn in der Kontrasterfahrung entdeckt, ist für den Gläubigen gleichzeitig der charismatische Grundzug dieses ganzen Geschehens. Die allgemeinen Normen dagegen sind die Kartographierung einer langen Erfahrungsgeschichte (voll von Kontrasterfahrungen), in welcher der Mensch auf der Suche nach immer mehr Menschenwürde ist, die er vor allem aus negativen Erfahrungen schöpft.

Damit ist klar geworden, daß das christliche Leben nicht gerade viel davon hätte, wenn das kirchliche Amt in seinen Verlautbarungen zu gesellschaftspolitischen Problemen uns nur «allgemeine Grundsätze» vorhielte; denn dann griffe die Kirche letzten Endes zurück auf eine historische Situation, da diese Grundsätze ja die Schlußsumme der vorausgegangenen Geschichte sind, während die Zukunft gerade durch neue geschichtliche Entscheidungen und ethische Imperative vorbereitet wird. Das gesehen zu haben, macht die Eigenart der Enzykliken «Pacem in terris» und «Populorum progressio» aus: denn in diesen Dokumenten geht es (natürlich vor dem Hintergrund dessen, was aus der geschichtlichen Erfahrung bereits an fundamentalen Grundsätzen gewonnen wurde) letzten Endes um neue ethische «geschichtliche Entscheidungen».

6. Die christliche «Kontrasterfahrung»

Im Vorhergehenden haben wir den «Sitz im Leben» der Genesis ethischer geschichtlicher Entscheidungen in etwa aufgezeigt. Aber wir müssen noch auf den eigenen christlichen Charakter darin hinweisen. Denn gibt die Erfahrung unseres Menschseins wohl die Garantie, daß die Arbeit für ein menschenwürdigeres Leben sinnvoll möglich ist? Scheitert dieser Versuch nicht – am Menschen selbst? Und, wenn die bessere Zukunft *Norm* ist – erlaubt dann der Glaube an eine bessere Zukunft, daß wir Menschen von heute als Mittel hinopfern, um zu einer besseren Welt zu gelangen? Die Botschaft des Evangeliums kann diese Fragen tatsächlich erhellen.

Kern der Botschaft von Kreuzestod und Auferstehung Jesu ist für immer die Verkündigung des Evangeliums, daß aus der Kraft des Christusgeschehens Menschsein tatsächlich möglich und keine vergebliche Sisyphusarbeit ist. In der biblischen Fassung dieser Lebensüberzeugung wird diese, entgegen aller menschlichen Verzweiflung, existierende Möglichkeit als die Gnade des Reiches Gottes vorgestellt, das in der Menschenwelt erscheint: Ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens; ein Reich, in dem es weder Böses noch Tränen noch Elend gibt (2 Petr 3,13; Apk 21,4). Die christliche Hoffnung weiß, daß diese Möglichkeit tatsächlich als Gnade dem Menschen gegeben ist. Deshalb lebt der Christ in dem hoffnungsvollen Bewußtsein, daß sein gläubiger Einsatz für die Ordnung der zeitlichen Gesellschaft schon jetzt *nicht vergebens* ist, wenn er auch nicht durchschaut, *wie* diese zeitliche Ordnung – die ja noch nicht das verheißene Endreich ist – auch der verschleierte Beginn des *eschaton* sein darf. Aber die Hoffnung auf das bis in die Wurzel neue Endreich spornt ihn gleichzeitig an, sich nie mit einem in dieser Welt erzielten Ergebnis zufriedenzugeben, denn in dieser geschichtlichen Zeit können wir niemals sagen: Das hier ist die verheißene Zukunft. Den Menschen, der es sagt, nennt das Evangelium den Antichristen.

Mit P. Ricoeur, J. Metz und J. Paupert[19] meine ich sagen zu sollen, daß die Botschaft des Evangeliums einerseits direkt kein gesellschaftpolitisches Handlungsprogramm enthält, aber anderseits indirekt, nämlich in Art der «Utopie», gesellschaftspolitisch bedeutsam ist. Wie aber soll man das sehen? Die Botschaft des Evangeliums von der christlichen Zukunftserwartung bietet die anregende Möglichkeit, über den gegenwärtigen Stand der Dinge jeweils hinauszukommen. Sie ist eine *Kritik* an dieser Lage: an weltlichen Einrichtungen, gesellschaftlichen Strukturen und der in ihnen herrschenden Mentalität. Sie mahnt denn auch, diesen Zustand überall zu verbessern, und darüber hinaus gibt sie uns die feste Überzeugung, daß der Aufbau einer menschenwürdigeren Welt positiv möglich ist.

Das Wort von der «Utopie», auf Grund deren Kritik an der Gesellschaft möglich ist, darf uns hier nicht befremden oder erschrecken. Geschichtlich ist es ja Tatsache, daß die meisten «Menschenrechte», die heute (wenigstens grundsätzlich) allgemein anerkannt werden, anfangs, als sie zum ersten Male ins Gespräch gebracht wurden, fast alle Stück für Stück vom breiten Volk als unrealisti-

sche, utopische Wunschträume einiger Sonderlinge angesehen wurden. Die zwingende gesellschaftliche Rolle von «Utopien» ist tatsächlich eine geschichtliche Tatsache: Die Menschheit glaubt an das menschlich Unmögliche. Die Zukunft, um die es uns geht, ist zudem nicht nur die Erfüllung vager Wunschträume, sondern eine in Jesus Christus zugesagte und in der Geschichte sich verwirklichende gnadenvolle Möglichkeit für den Menschen. Hinsichtlich des gesellschaftspolitischen Lebens erfüllen also die christliche Zukunftserwartung und die Bergpredigt geschichtlich die Rolle einer wirkenden «Utopie», die beständig einen Druck auf die ganze Gesellschaftspolitik ausübt.

Wenn wir diese christliche Tatsache nun in den Erfahrungen der Menschheit ihre Aufgabe erfüllen lassen, vor allem in jenen, die wir Kontrasterfahrungen genannt haben, aus denen vor allem die neuen ethischen Imperative wachsen, dann wird klar, daß der Protest, der durch diese negativen Erfahrungen hervorgerufen wird («So darf es auf keinen Fall bleiben!»), gleichzeitig Ausdruck der zuversichtlichen Hoffnung ist: Es kann wirklich anders werden, es kann und muß auch besser werden, und durch unsere Anstrengung wird es auch besser werden! Die prophetische Stimme, die aus der Kontrasterfahrung heraustönt, ist deshalb *Protest*, hoffnungsvolle *Verheißung* und *geschichtliche Initiative*. Oder noch besser: Die Möglichkeitsbedingung für den Protest und die geschichtliche Entscheidung liegt in der tatsächlich vorhandenen Hoffnung; denn die negative Erfahrung wäre keine Kontrasterfahrung und könnte keinen Protest hervorlocken, wenn sie nicht von zuversichtlicher Hoffnung getragen würde. Deshalb offenbart die negative Erfahrung selbst den Primat der Hoffnung auf eine bessere Zukunft.[20] Ist die Geschichte dieser Kontrasterfahrungen nicht der *geschichtliche* Werdegrund der tief menschlichen und religiösen Begriffe wie *Heil* und *Unheil?* Tatsache ist außerdem, daß erst dann der Protest aufkommt, wenn die Völker sich *bewußt* werden, daß eine bessere Existenzmöglichkeit als die des Augenblicks tatsächlich als realisierbare Möglichkeit erscheint, und also auch dann erst geschichtliche Entscheidungen in spürbare Nähe rücken. Brachte nicht diese Bewußtwerdung z. B. ganz Lateinamerika in einen vorrevolutionären Zustand?[21]

Weil das menschliche Bewußtsein eine komplexe Einheit von vorreflexiver Erfahrung, reflexiver Analyse und Überlegung ist, können wir in den geschichtlichen Kontrasterfahrungen denn auch – ganz grob gesprochen – zwei Phasen unterscheiden: die erste Phase der negativen Erfahrung selbst, in der auf Grund der Werbekraft der Utopie der Botschaft des Evangeliums der prophetische Protest gegen die konkreten Verkennungen der menschlichen Existenzmöglichkeiten geboren wird und der ethische Imperativ heranreift, daß es anders und besser werden muß, und schließlich ganz unbestimmt einige sachliche ethische Anweisungen Form erhalten. In einer zweiten Phase reift, durch Vermittlung der Theologie, die biblische Botschaft in Gegenüberstellung mit einer wissenschaftlichen Analyse dieser Lage zu einer verantworteten Gesellschaftspolitik und einem konkreteren Aktionsplan. Indirekt wurde die bibilische Botschaft also gesellschaftspolitisch bedeutsam.

7. Die «gesellschaftskritische» und «gesellschaftsutopische» Funktion der Kirche

Deshalb kann man (mit Professor J. B. Metz, der mich zu diesem Artikel anregte) tatsächlich von einer «gesellschaftskritischen» und einer «gesellschaftsutopischen» Funktion der Kirche reden;[22] und zwar utopisch und *deshalb* kritisch. Das gilt von den christlichen Kirchen als solchen; also von allen Gläubigen, und demnach auf besondere Weise von den kirchlichen Amtsträgern wegen ihrer dienenden Verantwortung in der Kirche für die Welt. Daß in Dokumenten wie z. B. «Pacem in terris» und «Populorum progressio» etwas von diesem Verantwortungsbewußtsein laut zu werden begann, weist auf ein erneuertes Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes hin. Es will nicht mehr nur die geschichtliche Vergangenheit in allgemeinen Grundsätzen registrieren, sondern es will vorangehen, um in ethischen «geschichtlichen Entscheidungen» die Zukunft zu öffnen. Wenn wir die Kirche «sacramentum mundi» nennen, was wir jetzt, nachdem wir die geschichtliche Dimension der Welt unter dem Primat der Zukunft entdeckt haben, als «sacramentum historiae» verstehen können, d. h. als Dienst am Reiche Gottes – können wir ihr tatsächlich die auf der Grundlage eines göttlichen Charismas institutionalisierte «kritische Funktion» gegenüber der geschichtlichen Gesellschaft zuerkennen. Das geschieht auf Grund des prophetischen Charakters der Kirche und demnach auf Grund ihrer Hoffnung auf die verheißene Zukunft, die in dieser irdischen Geschichte als Heilsgeschichte schon einen bescheidenen Anfang nehmen darf: als allmähliche *Erlösung* von der *Ge-*

schichte selbst; demnach kraft der christlichen Zukunftserwartung, die – in und durch den gläubigen Einsatz – selbst Geschichte macht. Dies neue Selbstverständnis des Lehramtes ist desto wertvoller, da sich in unserer heutigen, notwendig von Planung getragenen Gesellschaft vor allem *gruppenbezogene* geschichtliche gesellschaftspolitische Entscheidungen aufdrängen. Deshalb schaut auch die nichtkatholische Welt auf diese kirchlichen Entscheidungen, weil Kirche und Welt je länger, desto mehr zu der Überzeugung kommen, daß der Beitrag beider in das eine gemeinsame großangelegte Wohlfahrtswerk für alle Menschen notwendig ist. Vielleicht verlangt dieses neue Selbstverständnis, daß auch in den Kirchen die kritische Funktion stärker organisiert wird, während sich anderseits die Christen selbst, gestärkt durch diesen «utopischen» und «kritischen» Beitrag, in der faktischen Gesellschaftspolitik nicht mehr absondern, sondern in die Reihen aller Menschen guten Willens eintreten (aber auch das ist eine geschichtliche Entscheidung, die sich in unsere so und so bestimmte Gegenwartssituation einspielen muß).

Die neutestamentarische Kritik am Kaiserkult, zusammen mit der biblischen Bestätigung der eigengearteten wirklichen Autorität des Kaisers, ist für diese utopische und kritische Funktion der Kirche hinsichtlich der Gesellschaft schon ein deutliches Symptom und gibt ihr ihre biblische authentische Grundlage. Diese kritische Funktion kann nur in einer wirklichen Gegenwart in der Welt ausgeübt werden: in Erfahrungen, in denen Gott die Welt und die Geschichte sozusagen zwischen sich und uns schiebt – als hörbare, sichtbare und wahrnehmbare *Verdolmetschung* seines gnadenvollen Rufs hier und jetzt, als *Medium*, in dem und durch das der Christ nachdrücklich auf diesen Ruf aufmerksam gemacht wird, und schließlich als *Raum*, in dem er seine Lebensantwort auf diese Einladung geben soll. In und an der Welt und der Geschichte wird sich der Christ also ausdrücklich des konkreten Inhalts von Gottes Ruf hinsichtlich des gesellschaftspolitischen Geschehens bewußt, in dem der Christ somit in erster Linie der aktive *Prophet* zu sein hat: nicht des nach menschlichem Vermögen sogenannten «wirklich Erreichbaren», sondern der christlichen «Utopie», die das *ganz Neue*, das radikal Menschenwürdige aus Sorge um den Mitmenschen verwirklicht und deshalb für jede irdische Gesellschaft ein aktiver Kritiker bleibt, vor allem für die, die sich mit der *bestehenden* Lage begnügt, als wäre diese eine «christliche Ordnung». Die Bedeutung einer Politik, die sich in einer gegebenen Periode im Ganzen des konkreten Kräftespiels an das Erreichbare hält, wird damit keineswegs geleugnet. Denn es heißt ja, daß die Kirche, also die Christen gerade demgegenüber eine ständige kritische Funktion ausüben und auf diese Weise das prophetische Element der «Unruhe» bleiben müssen. Die eschatologische Hoffnung *radikalisiert* den Einsatz zur Ordnung der zeitlichen Gesellschaft und *relativiert* gleichzeitig jede schon verwirklichte irdische Ordnung. Der gesellschaftlich-soziale Einsatz der Christen aus Sorge um die Menschen gehört also zur Auslegung der Glaubenstatsache des verheißenen Endreiches. Die kritische Funktion der Kirche ist hier nicht die Funktion eines Begleiters und Außenstehenden, sondern bedeutet *kritisches* Engagement bei der Förderung des Wohles aller Völker.

III. VOM ETHISCH VERPFLICHTENDEN CHARAKTER LEHRAMTLICHER VERLAUTBARUNGEN ÜBER GESELLSCHAFTSPOLITISCHE FRAGEN

Erst vor dem Hintergrund der vorhergehenden Darlegung kann nun die Eigenart der Verpflichtung des lehramtlichen Wortes über gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche und allgemein kulturelle Fragen durchsichtig gemacht werden. Vorausgesetzt ist dabei das direkt lehramtliche Wort über die Lehrhintergründe einer ethischen geschichtlichen Entscheidung auf gesellschaftspolitischem Gebiet.

Uns aber geht es hier um die theologische Tragweite der «geschichtlichen Entscheidungen» in diesen Dokumenten, also des nicht zur Lehre gehörigen, in etwa hypothetischen Wortes der obersten kirchlichen Leitung, des Papstes oder der Konzilien. «In etwa hypothetisch» insofern diese Dokumente auch von nichttheologischen Informationen und Aussagen über eine mehr oder weniger zufällige oder wechselnde weltliche Wirklichkeit abhängig sind. Damit ist schon gesagt, daß dieses konkrete lehramtliche Wort nur unter der Voraussetzung gilt, daß eben die heutige, bestimmende Gesellschaftssituation gegeben ist. Die einzelnen Hinweise gelten deshalb nicht an sich und zu allen Zeiten, ja nicht einmal zur Zeit der Publikation hier und *überall*, weil ja die Situation hier oder da vollkommen anders sein kann.[23] Und angesichts der schnellen Entwicklung in der menschlichen Gesellschaft sind diese offiziellen Dokumente auch schnell überholt, so daß eine *bleibende* Berufung auf solche geschichtlich bedingten Wei-

sungen hinsichtlich der gesellschaftlichen Entwicklung für die Zukunft geradezu eine reaktionäre Bedeutung haben könnte. Das ergibt sich schon aus der Definition der «geschichtlichen Entscheidung» selbst. Deshalb (abgesehen davon, daß sie hinsichtlich der beschriebenen Situation und wegen der schon aus der Vergangenheit gewonnenen Grundsätze möglicherweise unter dem Maß bleiben) folgen gesellschaftspolitische Enzykliken auch ziemlich schnell aufeinander und sind in ihren ethischen Hinweisen überraschend untereinander verschieden. Die Pastoralkonstitution sagte mit Recht, daß «allzeit» die «Zeichen der Zeit» *immer wieder von neuem* erforscht werden müssen. Für die vorausgesetzte Situation aber gilt das konkrete lehramtliche Wort für die kirchliche Gemeinschaft *hier und jetzt*.

Letztlich ist diese Verpflichtung zunächst eine Forderung an alle Christen, die in der wirklichen, als unmenschlich und unchristlich gewerteten Lage enthalten ist. Sie müßte das Gewissen bereits ansprechen, noch bevor irgendeine lehramtliche Verlautbarung da ist. Die Verpflichtung wird durch die kirchliche Verlautbarung lediglich *bestätigt*. Trotzdem liegt das Eigene der kirchlichen Aussage darin, daß diese Forderung in einer deutlich präzisierten, durch Einzelheiten bestimmten Richtung konkretisiert wird (z. B.: In dieser Situation ist die Aufteilung von Großgrundbesitz durch Enteignung ethisch notwendig). Wenn auch in vielen Fällen die konkrete Forderung als ein Exempel neben anderen Möglichkeiten gemeint ist,[24] werden in diesen offiziellen kirchlichen Dokumenten dennoch manchmal auch bestimmte Entscheidungen empfohlen, trotz der anderen Möglichkeiten, die dadurch dann manchmal disqualifiziert werden. Die Geschichte läßt wenigstens *nachher* erkennen, daß unter den verschiedenen vorherigen Möglichkeiten oft nur eine die objektiv richtige war. Deshalb erhebt sich noch einmal und prägnanter, und im Lichte der vorhergehenden Darlegung die Frage: Haben wir Gläubige im lehramtlichen Wort der Kirche die Garantie, daß die in ihm gewiesene Richtung aus den vielen von vornherein offenen Möglichkeiten die objektiv einzig richtige ist? Nach meiner Ansicht kann man das niemals *absolut* behaupten, weil geschichtsgebundene Entscheidungen auf gesellschaftspolitischem Gebiet diese Garantie nie haben können, auch dann nicht, wenn sie vom kirchlichen Lehramt ausgehen, von dem wir nichtsdestoweniger glauben, daß es (wenn es im Ganzen der Kirchengemeinschaft handelt und von der ganzen Kirchengemeinschaft getragen wird) in die charismatische Leitung des Heiligen Geistes aufgenommen ist. Wohl gibt uns dies das christliche Vertrauen – auch in Verbindung mit dieser stark hypothetischen Lehre (im oben erwähnten Sinne) –, daß derjenige, der nach diesen Richtlinien handelt, in hohem Maße (mehr kann auch in der vom Heiligen Geist geleiteten «condition humaine» nicht gesagt werden) wirklich «situationsgerecht» handelt. Man darf deshalb den Konsequenzen dieser Handlung, auch wenn diese zu Scherereien führen sollte, mit christlichem Vertrauen entgegen sehen. Es geht hier ja nicht unmittelbar um Glaubensgehorsam gegenüber der christlichen Lehrautorität, als vielmehr gegenüber dem prophetischen Hirtenamt, das nicht dieselbe Klarheit besitzt, dafür aber ein stärkeres prophetisches Vermögen zu Beschwörung, Aufruf und Antrieb zu weiterem Suchen in sich trägt, vor dem kein Christ die Ohren, das Herz und die eigene Erfindungskraft verschließen darf. Und damit nähern wir uns der eigentlichen Art und Weise, wie diese offiziellen Richtlinien verpflichten. Der konkrete ethische Imperativ erwächst vornehmlich aus Kontrasterfahrungen und wird deshalb in seinem tiefsten Wesen primär und vor allem *negativ* bestimmt: «So darf es auf keinen Fall bleiben!» Was z. B. gegenüber kalten und heißen Kriegen der *Friede* positiv ist, weiß kein Mensch – der Christ hat lediglich die Vision vom «eschatologischen Frieden» (den er zu einem guten Teil auch lediglich negativ charakterisieren kann) –, aber aus der Erfahrung des konkreten «Unfriedens», den wir erleben, wächst sowohl der Wille, diese Lage zu überwinden, wie auch die Erfindungskraft der kenntnisreichen Liebe, die nach Mitteln sucht, um Gerechtigkeit für *alle* zu garantieren.

So kommen wir durch diese zwar abstrakt anmutende, aber m. E. doch bedeutungsvolle Analyse zu der Endeinsicht, daß der strikt verpflichtende Charakter aller lehramtlichen Kundmachungen über gesellschaftspolitische Fragen mehr von dem «negativen» Aspekt («Es muß anders werden!») getragen wird als von dem positiven Element, dessen spezifischer verpflichtender Charakter eine zeitgenössische, klug verantwortete *Teilnahme* an dem absolut verpflichtenden Charakter des negativen Erfahrungsinhalts ist. Die «negative Theologie» auf spekulativer Ebene weist uns hier offenbar den Weg zu einer «negativen Theologie» auf der Ebene der Praxis. Die eschatologische Zukunftsvision ist dabei eine «positive», «utopische» und «kritische» Anweisung für diese konkretgegebene und wechselnde Lage. Gerade

deshalb wird der Christ, der nach Lesung z. B. von «Populorum progressio» einfach zur Tagesordnung übergeht, ohne in dieser Tagesordnung irgend etwas zu ändern, schuldig an der phrophetischen Stimme dieses päpstlichen Dokuments, und wird schuldig vor allem an der Menschheit und vor Gott, weil er sich offenbar mit der «bestehenden Ordnung» begnügt, die durch die biblische Botschaft als noch herrschende Unordnung disqualifiziert wird: mit einer gesellschaftlichen Ordnung, die – so lange die Geschichte dauert – unter der Kritik der biblischen Botschaft steht.

[1] Dieses Problem studierte vor allen schon Karl Rahner, Über die theologische Problematik einer Pastoralkonstitution: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1968) 613 ff. Wir haben nicht die Absicht, die Gedankengänge Rahners zu wiederholen, wohl aber das Problem aus einem anderen Gesichtswinkel heraus anzuschauen, und zwar keineswegs als Kritik an dem zitierten Artikel, sondern höchstens als eine Ergänzung dazu.

[2] Nr. 91; so auch Johannes XXIII. in «Pacem in terris», Nr. 154.

[3] Nr. 43; im selben Sinn sagt Paul Tillich: «The existence of religion as a special realm is the most conspicuous proof of man's fallen state» (Theology of Culture [New York 1964] 42).

[4] «Lumen Gentium», Nr. 11.

[5] Nr. 41.

[6] Nr. 41.

[7] Nr. 39 sowie II. Hauptteil, viertes und fünftes Kapitel.

[8] Nr. 42; auch Nr. 34, 36 und 41. Siehe: E. Schillebeeckx, «Foi chrétienne et attente terrestre»: L'Église dans le monde de ce temps (Tours 1967) 117–160.

[9] Pastoralkonstitution, Nr. 42.

[10] Nr. 39.

[11] Expensio modorum, Kap. 3, Teil I, S. 236.

[12] Pastoralkonstitution, Nr. 39 (mit entsprechenden Abschnitten in «Expensio modorum»).

[13] Nr. 4.

[14] An anderer Stelle habe ich versucht, dies darzulegen. Siehe: De Kerk als sacrament van de dialoog: Tijdschrift voor Theologie VIII (1968) Nr. 1; und vor allem: Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek: Geloof bij kenterend getij. Liber amicorum voor prof. W. van de Pol (Roermond 1967).

[15] Das Konzil gab das beiläufig auch zu: «Die Kirche ist sich auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt» (Pastoralkonstitution, Nr. 44), und wendet das ausdrücklich an auf die Art und Weise, wie sie ihre einzigartige Botschaft verbreitet (Nr. 58).

[16] Die unmittelbare Verpflichtung geht die Kirchengemeinschaft als solche an, also Gläubige, und nicht *die* Gläubigen. Nicht jeder einzelne Gläubige wird ja berufen, z. B. sich unmittelbar der Entwicklungshilfe zu widmen. Diese allgemeine Problematik (z. B. Theologie muß es in der Kirche geben, aber das heißt nicht, daß *ich* Theologe werden muß) dürfen wir hier als bekannt voraussetzen und im weiteren unbesprochen lassen.

[17] Es geht hier also nicht um das Relative und Unvollkommene in *jeder* menschlichen Entscheidung, auch in der der kirchlichen Amtsträger. Die *condition humaine* zeichnet all unsere menschlichen Entscheidungen mit Unangemessenheit und Vergänglichkeit. Hier geht es vielmehr um das Problem, daß bestimmte geschichtliche Entscheidungen, so unvollkommen sie auch sein mögen, sittliche Pflicht sein können.

[18] Siehe u. a. H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Stuttgart 1955; [2]1963), der als einer der ersten die Machbarkeit und Manipulierbarkeit der Welt und der menschlichen Gesellschaft behandelt hat.

[19] P. Ricoeur, Tâches de l'éducateur politique: Esprit 33 (1965), Nr. 340, S. 78–93, vor allem S. 88 ff; J. M. Paupert, Pour une politique évangélique (Paris 1965); J. B. Metz, Nachwort = G. Garaudy, K. Rahner, J. Metz, Der Dialog (Reinbeck 1966) 119–138.

[20] Das Problem, wie und inwiefern außerhalb einer ausdrücklich christlichen Lebensüberzeugung der feste Wille, eine menschenwürdigere Welt für alle Menschen aufzubauen, entweder von einer positiven Realität getragen wird, die wir als Christen als eine anonyme «christliche Hoffnung» *deuten* können (die von der Wortoffenbarung erhellt wird), oder oft von falschen Ideologien unterbaut wird, lassen wir hier außer Betracht, wenn es auch – gerade politisch – nicht unwichtig ist.

[21] Siehe C. Furtado, La pré-révolution brésilienne (Paris 1964).

[22] Siehe u. a. auch J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1964); J. Metz aaO.; ders., The Church and the World: The Word in History. St. Xavier Symposion (New York 1966) 69–85; P. Ricoeur aaO.; ders., Le socius et le prochain: Histoire et Vérité (Paris 1955) 99–111.

[23] Siehe die Beschränkung, von der Fußnote 16 redet. Außerdem gilt hier immer: «gegenüber der global beschriebenen Situation». Durch die stets größer werdende Welteinheit gibt es allerdings auch eine menschliche und christliche Solidarität, wenn die beschriebene Lage im eigenen Lande nicht zutrifft, wohl aber anderswo. Die Verpflichtung kennt demnach allerlei Abstufungen und Schattierungen.

[24] Deshalb spricht die Pastoralkonstitution in ihrer Einleitung zum II. Hauptteil davon, daß die Gläubigen durch die lichtvollen Prinzipien, die von Christus herkommen, «geleitet werden und alle Menschen Klarheit finden bei der Suche nach der Lösung so vieler schwieriger Probleme» (Nr. 46).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

EDWARD SCHILLEBEECKX

Geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der theologischen Fakultät von Saulchoir, an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie (1951), Magister der Theologie (1959), Professor für Dogmatik an der Universität Nimwegen seit 1958. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen ist am bekanntesten in deutscher Übersetzung: Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1963).

Willi Oelmüller

Philosophische Überlegungen zur Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns

I. DIE APORIE GEGENWÄRTIGER BEGRÜNDUNGEN

Wissenschaftsgeschichtlich und gesellschaftlich-politisch spricht heute manches für die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer neuen Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns.[1] Eine solche hätte in der modernen Welt, die sich trotz ungelöster tiefer Spannungen und Konflikte seit dem 17. und 18. Jahrhundert zunächst in und dann auch außerhalb Europas immer mehr als die eine Welt ausbildet, das zu entfalten, was die aristotelische Form der praktischen Philosophie zumindest bis zum 18. Jahrhundert in Europa geleistet hat: eine weithin anerkannte oder wenigstens allgemein diskutierte Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns. Die Aporie gegenwärtiger Begründungen zeigt sich etwa darin, daß die drei heute besonders einflußreichen philosophischen Positionen: der Marxismus (vor allem im Osten), der Personalismus und Existentialismus (vor allem in Westeuropa) und der Neopositivismus und die Erfahrungswissenschaften (vor allem im Westen) durch die Konfrontation mit der gegenwärtigen wissenschaftlichen und gesellschaftlich-politischen Welt ihre üblichen Begründungen korrigieren müssen und daß sie dies zum Teil bereits getan haben.

Der Marxismus befindet sich – auch innerhalb der sozialistischen Gesellschaft – in einer immer größer und offensichtlicher werdenden Entzweiung nicht nur mit der gegenwärtigen Wissenschaft und Technik, der Wirtschaft, Gesellschaft und Kunst, sondern auch mit der Praxis des sittlichen und politischen Handelns des Einzelnen, der gesellschaftlichen Gruppen und der Staaten. Fragen der Praxis glaubte der Marxismus bisher von seiner geschichtsphilosophisch begründeten Revolutionstheorie aus beantworten zu können. Wo jedoch, wie z. B. in den Industriestaaten, die Kommunisten das Endziel der sozialistischen Revolution nicht mehr überzeugend so formulieren können, daß dieses von den Endzielen anderer gesellschaftlicher Gruppen und Parteien wesentlich unterschieden ist und die Massen zur revolutionären Praxis bewegt, wo auch Kommunisten darüber streiten, ob man das Endziel auf demokratisch-parlamentarischem Wege oder durch eine gewaltsame Revolution erreichen soll, da leistet die marxistische Revolutionstheorie keine überzeugende Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns mehr. Wo ferner in verschärfter Weise die Frage nach dem Sinn des persönlichen Lebens, z. B. angesichts des Todes, der auch in der sozialistischen Gesellschaft fortbestehenden Übel, Leiden und Ungerechtigkeiten und der neuen Formen von «Entfremdungen», gestellt wird und wo die Frage nach dem Recht der alten und neuen sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen beantwortet werden muß, da erwartet man konkrete Antworten. Diese lassen sich nicht von den angeblich erkannten Bewegungsgesetzen der Geschichte und von der kaum noch erhofften Utopie einer klassenlosen Gesellschaft ableiten. All das zwingt den Marxismus zur Korrektur der allzu kurzschlüssigen Identifizierung von praktischer Philosophie und revolutionärer gesellschaftlicher Praxis.

Auch diejenigen philosophischen Theoreme des 20. Jahrhunderts, die man unter den Termini Personalismus und Existentialismus zusammenfassen kann, sind gezwungen, ihre üblichen Begründungen des sittlichen und politischen Handelns zu korrigieren. Diese Theoreme versuchen in verschiedener Weise eine Neubegründung des Handelns, z. B. von der «Urwahl» (choix originel) (Sartre) des Menschen, von unmittelbaren Ich–Du-Beziehungen, von der Intersubjektivität und vom Anderen, von neuen Werten oder vom Absurden aus.[2] Diese Versuche stellen zwar in vielfältiger Weise ein Korrektiv dar gegen bestimmte Wissenschaften und gesellschaftlich-politische Verhältnisse – in der Theologie z. B. gegen die Neuscholastik, bestimmte kirchliche und religiöse Institutionen und gegen den Kulturliberalismus. Die Grenze dieser philosophischen Theoreme wird heute jedoch immer deutlicher. Der Aufruf zur Umwertung aller Werte stellt für das kritische Bewußtsein eine Quadratur des Zirkels dar. Der Mensch, der sich von der platonisch-christlichen Moral und ihren Tabus befreit wähnt, verlangt einerseits nach einer neuen «Tyrannei der Werte» (Hartmann), die wie die alten Tabus so übermächtig sind, daß sie ihn unmittelbar überzeugen und verpflichten. Als kritisches Subjekt durchschaut

der Mensch heute andererseits jedoch eben diese neu gesetzten Werte als bedingte, ja zufällige Setzungen. Der Personalismus, der die Spannungen, in der der Mensch heute lebt und leben muß, zur Antithese von unmittelbaren Ich–Du-Beziehungen und Es–Welt, von Intersubjektivität und versachlichten Institutionen, von Gemeinschaft und Gesellschaft, von Kultur und Zivilisation und anderen Antithesen fixiert, gibt nicht nur die theologischen und rechtsphilosophischen Voraussetzungen und Implikamente des klassischen Personbegriffs preis, er führt auch zu einer Privatisierung und bloßen Verinnerlichung des Phänomens des Sittlichen. Die für eine philosophische Grundlegung und für das sittliche und politische Handeln verhängnisvolle Antithese von bloß individueller Ethik und privater Moral einerseits und moralfreier Politik als Lehre von der Technik der Macht, ihrer Gewinnung und Bewahrung und wertfreier Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse und politischen Verfassungen und Institutionen andererseits ist zumindest auf dem Boden des Personalismus und Existentialismus nicht überzeugend und wirksam kritisierbar. Auf ihrem Boden werden ferner die Probleme und Aufgaben, die durch die neue geistig-wissenschaftliche und gesellschaftlich-politische Wirklichkeit gestellt sind, durchweg nur negativ gedeutet.

Der Neopositivismus und die Erfahrungswissenschaften deuten entweder die gegenwärtige Welt im Sinne der Säkularisierungsthese[3] als das Ergebnis der Säkularisierung und Emanzipation von der bisherigen religiösen, vor allem christlichen Überlieferungsgeschichte als deren Alternative, oder sie entwickeln allgemeine Definitionen vom Handeln des Menschen und von den Institutionen. Säkularisation meint ursprünglich, vor dem seit dem 19. Jahrhundert geführten Streit über die Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit, über Legitimität und Illegitimität der Moderne, nichts anderes als Entzug oder Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft. Der Neopositivismus und die Erfahrungswissenschaften, die die Säkularisierungsthese voraussetzen, deuten das Verhältnis von Christentum und Moderne, allgemeiner von Religion und Moderne alternativ und die religiöse Überlieferungsgeschichte als bloße Herkunftsgeschichte. Sie interpretieren die jetzt noch lebendigen religiös-kirchlichen Institutionen und Lehren als Rand- und Restphänomene, die im Blick auf die Gesamtgesellschaft und ihre Zukunft nur noch eine private und partikulare Bedeutung haben. Die empirisch, wertfrei und pragmatisch verfahrenden Wissenschaften distanzieren sich daher von der Vorgeschichte der modernen Gesellschaft und den traditionellen Begründungen sittlichen und politischen Handelns. Sie distanzieren sich aber auch von der marxistischen Revolutionstheorie und von der Ideologie der bürgerlichen Innerlichkeit und ihren Begründungen des menschlichen Handelns.

Und hierin liegt ihr Moment von Wahrheit. Der Neopositivismus geht da, wo er sich ausschließlich an einem allgemein kontrollierbaren und verifizierbaren Wissenschafts- und Wirklichkeitsbegriff orientiert, davon aus, daß es «keine Sätze der Ethik geben (kann). Sätze können nichts Höheres ausdrücken. ... Ethik und Ästhetik sind eins» (Wittgenstein). Diejenigen Erfahrungswissenschaften, die nicht von der Säkularisierungsthese und diesem strengen Wissenschaftsbegriff des Neopositivismus ausgehen, beschränken sich durchweg aus methodischen Gründen auf eine empirische Beschreibung oder Analyse geltender Handlungsanweisungen und Theoreme, oder sie versuchen, durch Strukturuntersuchungen, Vergleiche und Typologieverfahren Definitionen vom allgemeinen Wesen des menschlichen Handelns und der menschlichen Institutionen zu entwickeln. Die so gewonnenen Begriffe bleiben jedoch durchweg so formal und universal, daß sie zwar auf verschiedene in der Geschichte ausgebildete Lebensordnungen, ethische Systeme, Handlungsanweisungen und Institutionen anwendbar sind, daß sie jedoch zur Kritik bestimmter ungerechter gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse und zur Lösung konkreter geschichtlicher Probleme (z. B. Rassenintegration, Krieg, Hunger und Unfreiheit in der Welt) relativ unergiebig sind. Dies zwingt heute auch den Neopositivismus und die Erfahrungswissenschaften selbst zur Aufklärung ihrer oft unaufgeklärten sachlichen und geschichtlichen Voraussetzungen.

II. DER ANSATZPUNKT EINER NEUEN GRUNDLEGUNG

Was sich in der hier angedeuteten Aporie gegenwärtiger Begründungsversuche des sittlichen und politischen Handelns zeigt, wird heute in der sich realisierenden modernen Welt immer dringlicher und läßt sich so formulieren:

1. Eine Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns, die beansprucht, überzeugend oder wenigstens diskutabel zu sein, muß diesseits der seit der Aufklärung formulierten und fixierten

Alternativen von Moderne und Christentum, von Fortschritt und Bewahrung, von Revolution und Restauration, von Diesseits und Jenseits, von Autonomie und Heteronomie zumindest zwei Bedingungen erfüllen: a) Sie muß davon ausgehen, daß der Mensch als ein freies und kritisches Subjekt nur die Imperative, Handlungsanweisungen der sozialen Gruppen und sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen als verbindlich für sein sittliches und politisches Handeln aufrichtig anerkennt und anerkennen kann, denen er eine freie und begründete Zustimmung geben kann. Alle berechtigte Kritik an einer falschen Subjektivierung und Privatisierung muß davon ausgehen, daß das unaufhebbare Kriterium einer jeden modernen Rechts- und Staatsverfassung darin besteht, daß sie den Menschen zum Subjekt der Freiheit, des Rechts und der Institutionen macht. Nur dies verhindert eine totale Subjektivierung des Politischen und eine totale Politisierung des Privaten – was beides am Ende die gleichen totalitären Konsequenzen hat. b) Sie muß ferner davon ausgehen, daß sich konkretes sittliches und politisches Handeln in den durch die Geschichte vermittelten Institutionen, in der kritischen Veränderung oder Umfunktionalisierung traditioneller Institutionen und in der Verwirklichung neuer Institutionen vollzieht. Der Mensch, der glaubt, sich und seine Freiheit durch einen totalen Bruch mit allen in der gegenwärtigen Welt ausgebildeten Institutionen neu begründen zu können, bleibt unbestimmt. Eine totale Kritik des Bestehenden und eine bloß utopische Hoffnung, die sich auf ganz andere gesellschaftlich-politische Zustände und auf unrealisierbare Endzwecke richtet, bleibt für das Handeln des Einzelnen, der gesellschaftlichen Gruppen und der Staaten folgenlos. Freiheit ist heute nur dann konkret zu verwirklichen, wenn das Subjekt einerseits in seinem Handeln die durch die Überlieferung vermittelten sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen in ihrer vernünftigen Substanz erkennt und anerkennt und wenn es andererseits neue Institutionen schafft, die den gegenwärtigen geistigen und gesellschaftlich-politischen Problemen angemessen sind. Weder der Pragmatismus, der nichts verändern will, noch die utopische Hoffnungsphilosophie, die alles verändern will, überzeugen. Mittel des Handelns ohne Zwecke sind leer, Zwecke des Handelns ohne Mittel sind blind.

2. Die Spannung zwischen dem kritischen Subjekt und den gesellschaftlichen Gruppen und den bestehenden Institutionen ist also konstitutiv und unaufhebbar für eine jede neue Grundlegung des menschlichen Handelns. Die radikale Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts und ihre gesellschaftlichen und politischen Revolutionen einerseits und die bisherigen Reaktionen gegen beide andererseits glaubten die Spannung zwischen dem freien und kritischen Subjekt und den Institutionen aufheben zu können. Sie überzeugen heute nicht mehr. Das Vermittlungsproblem zwischen dem Subjekt und den Institutionen ist heute freilich wesentlich schwieriger, als man vom 17. bis 19. Jahrhundert annahm. Wo die traditionellen sittlichen, religiösen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen realitäts- und funktionsloser werden und im Verhältnis zur Gesamtgesellschaft immer privater und partikularer werden, wo die neuen gesellschaftlichen und politischen Institutionen immer versachlichter und anonymer werden, scheint der Rückzug des Einzelnen aus dem Staat und der Gesellschaft und die Flucht ins Private und bloß Subjektive unausweichlich und verständlich. Andererseits werden eben dieses Private und die geistige und sittliche Substanz des Subjekts immer mehr durch die wachsende Funktionalisierung aller Verhaltensschemata, durch wachsende Außensteuerung und durch Manipulierung bedroht. Die Möglichkeiten des Einzelnen zur kritischen Veränderung und Verbesserung von bestehenden Verhältnissen werden immer begrenzter. Wäre das Subjekt jedoch jetzt oder in der Zukunft so manipulierbar oder so total als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse oder der unbewußten Triebkräfte bestimmbar, wie es manche Theorien glauben machen wollen, gäbe es den «posthistoric man» (Seidenberg) und die geschichtlose Gesellschaft, dann wären Überlegungen zur Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns im wörtlichen Sinne gegenstandslos. Ohne eine fruchtbare Spannung zwischen dem kritischen Subjekt, den gesellschaftlichen Gruppen und den alten und neuen Institutionen ist keine Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns mehr möglich, von der man erwarten kann, daß sie allgemein anerkannt, zumindest aber allgemein diskutiert wird.

Was eine praktische Philosophie des mit den Institutionen vermittelten kritischen Subjekts heute im einzelnen zu leisten vermag, läßt sich im kritischen Anschluß an Aristoteles und die bis zum 18. Jahrhundert in Europa herrschende aristotelische Tradition der praktischen Philosophie[4] und im Anschluß an bestimmte Ergebnisse der klassischen deutschen Philosophie[5] negativ zunächst

einmal so formulieren: Sie kann nicht beanspruchen, im Sinne einer totalen Kritik (wie z. B. von Marx, Nietzsche, Freud) für die gelebte Moral und für alle vom Einzelnen und den gesellschaftlichen Gruppen anerkannten Regeln des Verhaltens einen kompromittierenden Grund angeben zu können. Sie kann aber auch nicht beanspruchen, im Sinne einer am Methodenideal der modernen Wissenschaften orientierten wissenschaftlichen Deduktion für die gelebte Moral und für alle von dem Einzelnen und den gesellschaftlichen Gruppen anerkannten Regeln des Verhaltens aus besonderen Prinzipien (z. B. der Idee des Guten, den a priori erschaubaren Werten) oder aus einem besonderen «Vermögen» des Menschen immergültige materiale Imperative und Verbote für das Handeln rational begründen zu können.

Für Aristoteles und für Kant ist die praktische Philosophie dadurch von den theoretischen Wissenschaften unterschieden, daß sie, ausgehend von einem gelebten Ethos, d. h. von einer durch Überlieferung, Sitte und Institutionen ausgebildeten Praxis, sichtbar macht, was dem Menschen in einem bestimmten geschichtlichen Stand in seinem sittlichen und politischen Handeln als allgemein verbindlich und vernünftig einsichtig ist. Die praktische Philosophie hat die in der gelebten Praxis anerkannten allgemeinen Ziele zu formulieren, die mit den bestimmten Zielen und Zwecken des Einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen nicht im Widerspruch stehen. Die praktische Philosophie formuliert nach Aristoteles und Kant diejenigen Gesetze für das sittliche und politische Handeln, die dem Menschen, der nicht «unerfahren in der Praxis des Lebens» (Aristoteles) ist, so einsichtig sind, daß er sie nicht als «heteronome» Gesetze erfährt, sondern ihnen eine freie und vernünftig begründete Zustimmung geben kann. Die praktische Philosophie kann nicht so tun, als ob sie in der Einstellung eines methodisch verfahrenden Wissenschaftlers Gesetze postulieren und deduzieren müßte. Sie kann nicht so tun, als ob sie für ein an sich moralfreies Handeln allererst ein Gesetz des Handelns stiften müßte. «Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln oder der Willkür anschwatzen» (6, 167 Anm.).[6]

Eine praktische Philosophie des mit den Institutionen vermittelten kritischen Subjekts hat heute eine doppelte Funktion: Sie hat 1. bestimmte besonders in der Moderne ausgebildete und übliche Begründungsversuche des sittlichen und politischen Handelns, die wegen ihrer Konsequenzen unhaltbar und unfruchtbar sind, zu kritisieren. Sie hat 2. Imperative zu formulieren, von denen man erwarten kann, daß der Mensch als ein vernünftig und sittlich handelndes Wesen sie erkennen und anerkennen kann und daß er ihnen eine freie und vernünftig begründete Zustimmung geben kann.

1. Kritik unhaltbarer Begründungsversuche

Für eine praktische Philosophie des mit den Institutionen vermittelten kritischen Subjekts sind heute besonders vier in der Moderne ausgebildete und allgemein übliche Begründungen unhaltbar und unfruchtbar: a) die von einem nichtteleologischen Begriff der Natur des Menschen ausgehende Begründung, b) die von einem teleologischen Begriff der Natur des Menschen ausgehende Begründung, c) die von der außermenschlichen Natur ausgehende Begründung, d) die *unmittelbar* von der Bibel oder gar von einer bestimmten Gestalt der christlichen Theologie und des religiösen und kirchlichen Lebens ausgehende Begründung.

a) Von einem nichtteleologischen Begriff der Natur des Menschen gehen die schon im 17. und 18. Jahrhundert in England und Frankreich ausgebildeten ethischen Theoreme aus, die von dem Lust- und Selbsterhaltungstrieb des egoistischen Einzelnen ausgehend entwickeln, welche sozialen Verhaltensweisen und welche politischen Institutionen zur Befriedigung dieses «natürlichen» Triebes notwendig sind. In ihrer romantischen Form, z. B. bei den Moral-sense-Theoretikern (Hutcheson, Shaftesbury) und bei Feuerbach, gehen diese Theorien davon aus, daß man aus dem Glücksverlangen des Einzelnen, aus seinen «kind affections» für seine Mitmenschen, aus seiner unmittelbaren Beziehung zu den Sinnen, zum natürlichen Geschlecht und zum Du erkennen kann, was für das Handeln des Menschen gut ist. In ihren unromantischen Formen gehen diese Theorien aus vom «desire of power» (Hobbes), vom «amour propre» (Rousseau), vom «Willen zur Macht» (Nietzsche), vom Ensemble unbewußt herrschender Triebe (Freud) und von der Konstruktion einer vorstaatlichen «condition of man» als einer «condition of war of every one against every one» (Hobbes). Das einzige Ziel dieser Theoreme ist die Rechtfertigung und Stabilisierung des ‹natürlichen› egoistischen Lust- und Selbsterhaltungstriebes durch diejenigen sozialen Verhaltensweisen und politischen Institutionen, die die Bedingungen dafür liefern, daß der Egoismus des Einen mit dem Egoismus des Anderen ohne schlimme Folgen für den Einzelnen

und für das Ganze zusammen bestehen kann. Diese Theoreme bilden sicherlich ein nützliches Korrektiv gegen unrealistische und idealistische Vorstellungen über den Menschen und seine Gesellschaft. Ihre Grenze liegt nicht darin, daß sie deutlich machen, daß es beim Handeln des Menschen auch um individuelle Ziele und Zwecke geht, sondern darin, daß sie durch ihre «pöbelhafte Berufung» auf «angeblich widerstreitende Erfahrung» (Kant) den Blick auf die wirklichen geistigen und geschichtlichen Erfahrungen des sittlich und politisch Handelnden verstellen.

b) Die rationale Metaphysik und die rationalen Naturrechtstheorien des 18. Jahrhunderts (Wolff, Baumgarten) und bestimmte Formen der Neuscholastik glauben, von einer geschichtslosen teleologisch gedeuteten Natur des Menschen aus a priori ein System von immergültigen materialen Geboten und Verboten deduzieren zu können. Sie erheben oft sogar den Anspruch, dieses System von immergültigen Geboten und Verboten auch in einer für alle Menschen in allen Zeiten und in allen Räumen immergültige Weise aussagen zu können. Eine solche Begründung des sittlichen und politischen Handelns ist jedoch in einem doppelten Sinne abstrakt und geschichtlos. Sie kennt und anerkennt nicht die besonderen geistigen und gesellschaftlich-politischen Bedingungen, unter denen in der Moderne ein freies und kritisches Subjekt sittlich und politisch handeln muß. Eine solche Begründung des Handelns verhält sich unkritisch zu ihren eigenen geschichtlichen Voraussetzungen. Was sie als allgemeine, immergültige Erkenntnisse formuliert, ist nicht, wie sie selbst glaubt, so ablösbar von ihrer auch durch das Christentum geprägten europäischen Überlieferungsgeschichte, daß sie auch ohne diese Überlieferungsgeschichte von allen Menschen als allgemeine und immergültige Erkenntnisse erkannt und anerkannt werden können. Hiermit ist nicht die allgemeine Verbindlichkeit von Imperativen und Verboten überhaupt bestritten, sondern nur die allgemeine Verbindlichkeit solcher Aussagen, die angeblich a priori aus dem Begriff einer geschichtlosen teleologischen Natur des Menschen deduziert sind.

c) Der Anspruch, nach dem Bruch mit der europäischen Überlieferungsgeschichte von der außermenschlichen Natur, dem Kosmos im Sinne der griechischen Interpretation oder der Natur im Sinne der modernen Naturwissenschaften, aus eine neue ‹der Natur gemäße› Begründung des menschlichen Handelns liefern zu können, wird, wenn auch in sehr verschiedener Weise, z. B. von Feuerbach, Nietzsche, Löwith, von bestimmten Marxisten und bestimmten Evolutionstheoretikern erhoben. Sicherlich ist der Mensch tiefer in der Natur verwurzelt, als die klassische Metaphysik und die klassische Theologie annahmen. Sicherlich ist die Natur auch mehr als Objekt der modernen Naturwissenschaften und als Material der technischen Naturbeherrschung, was man heute oft allein sieht. Schon Aristoteles und Kant stimmen jedoch darin überein, daß man von einer wissenschaftlichen Theorie über die außermenschliche Natur aus prinzipiell nichts Begründetes über das Wesen des menschlichen Handelns, die menschliche Freiheit, das Ethos und die sittlichen und politischen Institutionen entwickeln kann. Das gilt heute in verschärfter Weise – auch gegenüber bestimmten Hypothesen der Evolutionstheoretiker. Die außermenschliche Natur ist für uns ästhetische Landschaft, Objekt der Naturwissenschaften, Material der technischen Naturbeherrschung und anderes mehr. Sie ist jedoch für uns kein Buch mehr, aus dem man bestimmte Imperative und Verbote für ein ‹der Natur gemäßes› sittliches und politisches Handeln erkennen kann.[7] Es besteht auch angesichts der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften kein überzeugender und zwingender Grund, den Begriff der Schöpfung preiszugeben. Wir können nach Kant in der uns begegnenden Natur «beliebige Zwecke» erkennen und von dort aus versuchen, auf die «Kunstweisheit des Welturhebers» (6, 122 Anm.) zu schließen. Wir müssen jedoch davon ausgehen, daß uns die Absicht Gottes in seinem Werk «oft ein verschlossenes Buch (ist); jederzeit aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes (welche jederzeit moralisch ist)» (6, 131) aus seiner Schöpfung «herausvernünfteln» zu wollen.

d) Eine praktische Philosophie des mit den Institutionen vermittelten kritischen Subjekts kann heute auch nicht *unmittelbar* von dem ausgehen, was die Bibel[8] und die Theologie von ihren Voraussetzungen aus über das Handeln des Menschen sagt und sagen muß. Die grundsätzliche Unterscheidung von praktischer Philosophie und Religion und Theologie, die nicht mit dem Gegensatz von Philosophie und Theologie zu verwechseln ist, gehört für Aristoteles und für Kant zum Wesen der praktischen Philosophie. Gegenstand der praktischen Philosophie ist für Aristoteles die Frage, wie der Mensch durch sein Handeln gut und glücklich werden kann, nicht, «ob uns das Glück zuteil wird durch eine Gabe der Gottheit» (Eth. Nic. 1099 a). Ebenso geht Kant davon aus, daß man die

«Geschäfte» der «biblischen Theologie» und der «philosophischen Theologie» nicht «vermengen und ineinanderlaufen lassen» (7, 334) darf, obwohl für Kant die praktische Philosophie der kritischen Vernunft durchaus offenbleibt für das, was das Christentum als ein «unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur» (6, 422) lehrt. Eine praktische Philosophie kann auch nicht *unmittelbar* von der gegenwärtigen expliziten Gestalt des Christentums ausgehen. Sie kann erst recht nicht von einer rein apologetischen Theologie oder von solchen Formen des kirchlichen oder religiösen Lebens ausgehen, die sich im Sinne der Säkularisierungsthese antithetisch zur gegenwärtigen Welt verhalten. Im Gegenteil, solchen Gestalten der Theologie und des kirchlichen und religiösen Lebens gegenüber wird sie sich – auch um des Christentums und der Theologie willen – kritisch verhalten.

2. Kriterien einer neuen Grundlegung

Sittliches und politisches Handeln ist nicht mehr wie in archaischen Gesellschaften bestimmbar als rituelle Wiederholung bestimmter in den Mythen bewahrter und vermittelter Paradigmata menschlichen Handelns.[9] Es ist auch nicht mehr zu bestimmen als Verwirklichung einer dem Einzelnen und der politischen Gemeinschaft immer schon vorgegebenen immergültigen metaphysischen Ordnung oder eines idealen Staates im Sinne Platos und bestimmter platonischer Traditionen. Ausgehend von dem, was in der gegenwärtigen Welt, in der gelebten Moral, in den allgemein anerkannten Regeln des Verhaltens gewußt und in den Institutionen, im Ethos und im Recht repräsentiert wird, kann praktische Philosophie zumindest folgende Kriterien einer neuen Grundlegung formulieren:

a) Die praktische Philosophie hat heute zunächst einmal keine für alle verbindliche oder gar verpflichtende neue Weltanschauung zu stiften, sondern die Totalitätstendenzen alter und neuer Weltanschauungen zu kritisieren. Sie kann als Philosophie so und nur so unmittelbar dazu beitragen, dem kritischen Subjekt Bedingungen für den freien Gebrauch seiner Freiheit zu schaffen. Praktische Philosophie hat heute das «Zensoramt» (Kant), im Blick auf den Endzweck und das Fernziel des Einzelnen, der gesellschaftlichen Gruppen und der einzelnen Staaten: das gute und gerechte Leben, die Friedensordnung, die soziale und politische Rechtsgemeinschaft, diejenigen konkreten Mittel zu erörtern, die in bestimmten Situationen und unter bestimmten gesellschaftlichen, politischen und nationalen Bindungen zur Verwirklichung des Endzwecks notwendig sind. Diese Mittel sind in Ost und West, in den Industriestaaten und in den sich industriell erst entwickelnden Staaten sehr verschieden. Die moderne Gesellschaft ist – auch in Europa – nicht mehr wie die vormoderne Welt durch die christliche Religion integriert. Die Religion, die gruppenstiftenden Theoreme und die von ihnen getragenen Institutionen sind zwar auch heute notwendig, damit sittliches und politisches Handeln überhaupt gelingt und damit die Gesellschaft nicht in Anarchie zerfällt oder sich in eine Summe beziehungsloser Egoisten auflöst. Diejenigen Weltanschauungen und Institutionen jedoch, die heute beanspruchen, ein Monopol zu besitzen, und vor allem diejenigen, die ihre Weltanschauung auch gesellschaftlich-politisch als für alle verpflichtend durchsetzen wollen, gefährden das gute und gerechte Leben. Die erste pragmatische Aufgabe einer neuen Grundlegung ist nicht zu sagen, was inhaltlich das für alle Menschen verpflichtende höchste Gut und Glück sein soll, sondern zu sagen, wie die Menschen trotz ihrer verschiedenen Lebensauffassungen so zusammenleben können, daß sie dem freien und kritischen Subjekt und den gesellschaftlichen Gruppen die Bedingungen dazu geben, daß diese in Freiheit ihren Endzweck selbst verwirklichen können. Um miteinander ein gutes und gerechtes Leben führen zu können, brauchen die Menschen heute nicht mehr über eine bestimmte Gestalt der praktischen Philosophie einig zu sein.

b) Ein durchaus nicht formales und folgenloses Kriterium, auf Grund dessen die praktische Vernunft heute konkret kritisch entscheiden kann, ob die überlieferten und neuen gruppenstiftenden Theoreme und Institutionen, die sittlichen und politischen Handlungsweisen des Einzelnen, der gesellschaftlichen Gruppen und der Staaten und die Mittel und Zwecke gut sind oder nicht, formuliert Kant so: «Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest» (4, 287). Dieser Imperativ gehört durchaus nicht in eine bloß private Ethik und Moral. Er fordert nicht nur, daß der Einzelne, die gesellschaftlichen Gruppen und die einzelnen Staaten so handeln sollen, daß sie die freiheitliche und soziale Rechtsgemeinschaft und den Weltfrieden als Fernziele anerkennen – hierin sind sich in der Theorie ja Ost und West weithin einig –, sondern auch, daß sie die realisierbaren Nahziele und die

Mittel zu ihrer Verwirklichung so gebrauchen sollen, daß sie die Menschheit in der Person eines jeden nie nur als Mittel gebrauchen.

Die gegenwärtige Theologie macht sich oft nicht nur bei den sogenannten mündigen Laien, sondern auch bei dem durch die gegenwärtige geistig-wissenschaftliche und gesellschaftlich-politische Wirklichkeit gebildeten kritischen Subjekt dadurch unglaubwürdig, daß sie sich entweder unkritisch an bestimmte moderne Theoreme und gesellschaftlich-politische Bewegungen anpaßt oder sich unkritisch im Sinne der Säkularisierungsthese den neuen, oft auch für das Christentum positiven Möglichkeiten der Gegenwart gegenüber verschließt. Eine kritische Philosophie, die sich ihrer Aufgaben und ihrer Grenzen bewußt ist, kann nicht sagen, was die Theologie heute von ihren Voraussetzungen aus sagen kann und sagen muß. Eine praktische Philosophie des mit den Institutionen vermittelten kritischen Subjekts, die weder im Sinne einer unaufgeklärten Aufklärung beansprucht, der Theologie die Fackel vorantragen zu können, noch im Sinne einer unaufgeklärten und kurzschlüssigen Apologie des Christentums sich darauf beschränkt, der Theologie die Schleppe nachtragen zu müssen, kann jedoch der Theologie bei ihrem schwierigen Geschäft behilflich sein – im Gespräch und wenn nötig im Streitgespräch.

[1] Näheres zu den hier vorgetragenen Überlegungen zur Grundlegung einer praktischen Philosophie und zu einer kritischen Religionsphilosophie in meinen Arbeiten: Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie in der Moderne: Phil. Jahrbuch 75 (1967); Geschichte und System in Hegels ‹Religionsphilosophie›: Phil. Jahrbuch 76 (1968); Subjektivität und Geschichte, Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel (1968). Dort und in den im folgenden genannten Arbeiten weitere Literaturhinweise.

[2] Vgl. z. B. M. Theunissen, Der Andere (Berlin 1965).

[3] Vgl. z. B. zur gegenwärtigen Diskussion der Säkularisierungsthese: J. Matthes, Religion und Gesellschaft = rororo 279/280 (Reinbek 1967).

[4] Vgl. z. B. J. Ritter, ‹Politik› und ‹Ethik› in der praktischen Philosophie des Aristoteles: Phil. Jahrbuch 74 (1967); H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen 1960); H. Maier, Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition (Tübingen 1966); W. Hennis, Politik und praktische Philosophie (Neuwied-Berlin 1963).

[5] Vgl. oben meine in Anmerkung 1 genannte Arbeit über Kant; H. J. Paton, The Categorical Imperativ (³London 1958) (deutsche Ausgabe: Berlin 1962); J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (Frankfurt a. M. 1965).

[6] Kants Werke werden hier und im folgenden nach der Ausgabe von Cassirer (Berlin 1912–1921) zitiert.

[7] H. Blumenberg, Die kopernikanische Wende (Frankfurt a. M. 1965).

[8] Vgl. z. B. J. Blank, Zum Problem «Ethischer Normen» im Neuen Testament: Concilium 3 (1967) 356–362; J. Fletcher, Situation Ethics. The New Morality (Philadelphia/Pennsylvania 1966) (deutsche Ausgabe: Moral ohne Normen? [Gütersloh 1967]).

[9] Vgl. z. B. M. Eliade, Le Mythe de l'Éternel Retour (Paris 1949) (deutsche bearbeitete Neuausgabe: Kosmos und Geschichte [Reinbek 1966]).

WILLI OELMÜLLER

Geboren am 16. Februar 1930 in Dorsten, Katholik. Er studierte an der Universität Münster, doktorierte 1956 in Philosophie und habilitierte sich 1965. Seit 1965 ist er Philosophie-Professor an der Pädagogischen Hochschule von Westfalen-Lippe und seit 1967 Dozent an der Universität Münster. Er veröffentlichte: F. Th. Visser und das Problem der nachhegelschen Ästhetik (Stuttgart 1959), sowie zahlreiche Artikel über Marxismus und Ästhetik.

José Maria González-Ruiz

Der «öffentliche Charakter» der christlichen Botschaft in seinem Bezug auf den öffentlichen Charakter der heutigen Gesellschaft

Die christliche Theologie steht heute vor einem der revolutionärsten Momente ihrer bald zweitausend Jahre umfassenden Geschichte. Logischerund verständlicherweise hat die Theologie als menschliches Denken sich vom Gepräge und den Methoden des allgemeinen Denkens, das sie umgibt und in dessen Schoß sie lebt und sich abspielt, beeinflussen lassen.

Seit dem Einbruch des «Humanismus» in unsere abendländische Kultur – das heißt seit der Morgenröte der modernen Zeit – hat sich in unserer Gesellschaft die vornehme, gewichtige Gestalt des «Intellektuellen» abgezeichnet. Den Ausdruck «Intellektuelle» verstehen wir hier mit R. König «nicht im Sinne einer besonderen Begabung oder Fähigkeit, sondern einzig zur Bezeichnung einer lose zusammenhängenden Gruppe von Menschen ..., die auf Grund ihrer Ausbildung, ihrer Produktionen sowie vertretenen Wertungen eine gewisse geistige Führungsposition in den modernen Gesellschaften übernommen haben».[1]

Die Stellung der «Intellektuellen» zeichnet sich

im allgemeinen durch eine gewisse «wirtschaftliche Entwurzelung» aus, die sie von allen übrigen Berufsgruppen von Grund auf unterscheidet. Der Intellektuelle hat seine Lehrautorität mißbraucht und sich daran gewöhnt, «ex cathedra» zu «pontifizieren», wie wenn er auf einer unanfälligen Plattform stünde und von den Miasmen, die der Kampf der einen gegen die andern – Unterdrückte und Unterdrücker – zwangsläufig mit sich bringt, nicht berührt würde. Dieser Kampf geht darum, die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Bedingungen zu erzwingen, die entweder die Unterdrückung institutionalisieren, die von den Oligarchen zu ihrem eigenen Vorteil ausgeübt wird, oder dann die totale Sozialisierung, die von den unterdrückten und ausgebeuteten Klassen herbeigewünscht wird.

So erklärt es sich, daß die Intellektuellen sehr oft sich zu Propheten aufspielen, die sich für die humanistische «privacy» einsetzen, wie wenn die Verstädterung des Lebens und die Ausdehnung des öffentlichen Bereiches unberechtigterweise in den heiligen, unverletzlichen Tempelbezirk der Freiheit und Autonomie der menschlichen Person eingedrungen wären.

Zu einem gewissen Zeitpunkt – als der öffentliche und gesellschaftliche Charakter des heutigen Lebens machtvoll sich geltend machte –, haben die Intellektuellen bei den Massen kein Gehör mehr gefunden und hysterisch reagiert: sie jammerten an der Klagemauer und degenerierten zu Schwarzsehern, die erträumtes drohendes Unheil ankündigten.

Karl Marx war es, der diese abwegige Haltung der Intellektuellen anklagte und dem menschlichen Denken eine neue, endgültige Vitalität einflößte, indem er die wahre Aufgabe der Philosophie definierte: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.»[2]

Diese gesellschaftsfremde und introvertierte Haltung der modernen Intelligenz hat tief auf die christliche Theologie eingewirkt und sie ihrem ursprünglichen, mächtigen biblischen Impuls entzogen. In den letzten drei Jahrhunderten wurde das Wort «Heil» um die mit ihm verbundenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Resonanzen gebracht und zu der tiefen Innerlichkeit der religiösen «privacy» reduziert. «Die Seele retten» war der Slogan, der das Aufkommen einer abwegigen Theologie ermöglicht hat, die in den Augen der intellektuellen Fülle von Marx und seinen Epigonen es mit Recht verdient, als den Menschen zutiefst verfremdende «ideologische Superstruktur» beschimpft zu werden.

Die Proklamation eines Heils, das nur den engen, undurchdringlichen Kreis des religiösen Intimbereiches betrifft, hatte infolgedessen keinen direkten Einfluß auf den Gang des öffentlichen Lebens in der modernen Gesellschaft, die sich allen Luftstößen, die über alle engen Grenzen hinwegfegen, von Tag zu Tag mehr eröffnet und sich von ihnen durchdringen läßt. So wurde das Monstrum einer angeblich christlichen Spiritualität möglich, die sich von der Außenluft vollständig abschloß und in so gegensätzlichen Milieus, wie die Welt der Ausbeuter und die Welt der Ausgebeuteten es sind, sich gleich gut praktizieren ließ. Die Verkünder des Evangeliums waren oft des Glaubens, ihre Sendung betreffe die Gläubigen abgesehen von ihrem Gesellschaftsmilieu und ihrer Beteiligung am öffentlichen Leben, und vertraten die Ansicht, das Evangelium lasse sich ebensogut vom Unternehmer besitzen, der das Proletariat unterdrückt, wie von diesem Proletariat, das sich unterdrücken läßt in der Hoffnung auf ein besseres Leben nach dem Tode. Aus dieser abwegigen Mentalität heraus erhebt sich in unserer alten «christlichen» Welt ohne weiteres die pharisäische Kritik gegen jene Verkündiger des Evangeliums, die die Aufgabe, «Seelen zu retten», andern überließen und sich in «zeitliche Kompromisse» verwickelten, die über die Ansprüche der Offenbarungsbotschaft hinausgehen.

Was ist von dieser Haltung zu sagen? Wir wollen von einigen grundlegenden biblischen Erwägungen aus der christlichen Spiritualität wieder ihren gesellschaftlichen und öffentlichen Charakter in der Proklamation des eschatologischen Heils zurückgeben.

Die Strukturen bedürfen der Erlösung

Erstens gibt es eine alte Lehraussage, die die ganze Bibel durchzieht, aber von einer intellektualistischen und individualistischen Theologie auf die Seite geschoben wurde. Ich meine damit das, was nach einem einseitigen, unvollständigen Ausdruck die Lehre von der Erbsünde genannt wird.

Ich denke, wir müssen zum mindesten von dem ausgehen, was nach dem Sinn der biblischen Schriftsteller das unerläßliche Minimum darstellt. Die Hagiographen standen vor der eklatanten Tatsache: in der Welt, in der sie lebten, gab es ein größeres Quantum von Bösem als wie es der Summe aller Böswilligkeiten ihrer Zeit entsprochen hätte. Das heißt, es gab eine Art von «Hamartiosphäre», einen Sündenbereich, innerhalb

dessen die Einzelpersonen geboren wurden und aufwuchsen, so daß sie infolgedessen irgendwie «ab origine» von der Sünde angesteckt wurden. Die biblischen Schriftsteller hatten nach einer zusammenhängenden Erklärung für dieses Faktum zu suchen und dieses in das reiche religiöse Universum der israelitischen Kultur einzufügen.

Bei ihrer Auffassung der Solidarität, die die Einzelpersonen kompakt in den Klan der Familie oder des Stammes eingefügt hielt, war es für sie gegeben, an die Existenz einer «strukturellen Sünde» zu denken. Den einzelnen Gliedern des Klans stand es nicht frei, ihr Leben nach ihrem Belieben zu gestalten; sie mußten die Erfordernisse der solidarischen Verknüpfung berücksichtigen. Und so erklärt es sich leicht, daß die Sünde gewisser repräsentativer Einzelpersonen – vor allem die der Begründer des Klans – einen strukturellen Charakter annahm, der die spätere Geschichte der betreffenden Gruppe negativ prägte.

Die Genialität der Autoren der Genesiserzählung ließ sie auf den Gedanken kommen, die gesamte Menschheit als einen einzigen Klan aufzufassen und folglich Bande planetarischer Solidarität herzustellen. Um von der gesamten Menschheit als von einem einzigen Klan sprechen zu können, mußte diese selbstverständlich als Abkömmling eines einzigen Urstamms dargestellt werden. Die biblischen Schriftsteller hatten keine andere Sprechweise zur Verfügung, um das mitzuteilen, was ihre eigentliche, tiefe Intention war: die Einheit des Menschheitsschicksals und die universale Solidarität der Menschheit.

So erklärt es sich, daß wir Abendländer es stets schwer hatten, die ganze überaus reiche biblische Literatur über die Sünde zu vernehmen. Für uns, die im geometrischen Humanismus Griechenlands und in der individualistischen Klarheit des römischen Rechts erzogen worden sind, ist die «Sünde» in erster Linie eine «individuelle Schuld». Jedoch für einen Israeliten war «Sünde» eine objektive Wirklichkeit oder – um uns einer sehr treffenden modernen Terminologie zu bedienen – eine gesellschaftliche Struktur. Die Sünde war eine Art Atmosphäre, die das Dasein der Einzelpersonen vom ersten Augenblick an verdarb.

Da man die Sünde so verstand, erhielt logischerweise das Wort «Erlösung» ebenfalls eine strukturelle Dimension. Die Bibel macht dem Gläubigen eine ethische Haltung zur Pflicht nicht nur dem Versagen des Individuums gegenüber, sondern – und zwar in erster Linie – gegenüber der objektiven Sünde, die in den gesellschaftlich-geschichtlichen Strukturen feste Gestalt angenommen hat.

Die «Erlösung», für die uns das Ereignis der Auferstehung Christi die Anfangsgarantie bietet, erschöpft sich nicht in der bloß persönlichen und individuellen «metanoia» (auch wenn sie diese wesentlich voraussetzt), sondern erfordert eine Sanierung der gesellschaftlich-geschichtlichen Strukturen, die von einer Ursünde verdorben worden sind.

So ist vollauf verständlich, daß die von der Kirche verkündete Heilsbotschaft direkt auf die strukturelle Sünde zielt, welche die gesellschaftliche Wirklichkeit, die als Flußbett für die Menschheitsgeschichte dient, zerrüttet.

Deshalb ist es die erste Pflicht einer prophetischen und evangelischen Kirche, die Gesellschaftsstrukturen der Welt, in der sie lebt, zu prüfen und in ihr die Adern der Sünde, die sich durch das unheilvolle Ahnenerbe verdichtet haben, zu entdecken.

Dies erfordert logischerweise von den Verkündern des Evangeliums eine bestimmte soziale, wirtschaftliche und politische Haltung. Das Evangelium steht der strukturellen Wirklichkeit der Gesellschaft nicht indifferent gegenüber, da es in direktem Hinblick auf die «Erlösung» von der Sünde verkündet wird, die diese Strukturen in Mitleidenschaft zieht.

Kurz: Die Kirche kann zu einer Gesellschaft, worin der persönliche, individuelle Gewinn die Hauptregel der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Staatsordnung ist, nicht die gleichen institutionellen Beziehungen haben wie zu einer andern Gesellschaft, die den Güterkreislauf so zu lenken sucht, daß er der ganzen Menschenmasse gleichmäßig zuteil wird.

Leider hat die Geschichte der Neuzeit die große Sünde der Christen hervortreten lassen, die in gewissem Sinn ihre Aufgabe, Verkünder einer «Strukturerlösung» zu sein, weithin aufgegeben und sich darauf beschränkt haben, zu einer individuellen «metanoia» aufzumuntern, wobei sie das Übel in den Strukturen eingekeilt ließen.

Die religiöse Einheit erfordert die wirtschaftlich-gesellschaftliche Nivellierung

Eines der malabaristischen Spiele, die eine gewisse Pseudotheologie getrieben hat, ist die unglaubliche Interpretation der Paulustexte, in denen die antidiskriminatorische Dynamik des Christentums proklamiert wird: «Da gilt nicht mehr Jude oder

Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau: denn ihr alle seid *einer* in Christus Jesus» (Gal 3,28; vgl. Kol 3,10–11; 1 Kor 12,13). Man sucht dies so zu deuten, daß Paulus eine Art «mystischer Einheit» vor Augen hatte, welche die stoßenden Gesellschaftsunterschiede, die die Menschheit zerreißen, gleichsam mit einem Purpurmantel bedecke, ohne sie in Wirklichkeit aufheben zu wollen.

Bei der Auslegung von 1 Kor 7,17–24 wollte man dem Apostel einen Gedanken unterschieben, der seinem Denken so fern steht wie der: Wenn das Christentum in ein bestimmtes gesellschaftliches Zusammenleben eintrete, lasse es die Dinge so, wie sie sind, und laufe bloß auf eine – individuelle und solitäre – Beziehung des Menschen zu Gott hinaus. Man hat diesen Text vor allem dazu verwendet, den sozialen Immobilismus gewisser christlicher Gruppen zu rechtfertigen. Paulus empfehle hier den Sklaven, in der Sklaverei zu verbleiben: der Glaube sei etwas, das nur die Beziehung der Seele zu Gott verändere. Dieser Paulustext ist jedoch dem ganzen Kontext der Paulusbriefe entsprechend zu interpretieren. Wenn es etwas gibt, was Paulus mit aller Kraft betont hat, so ist es die Tatsache, daß im Christentum die Unterschiede zwischen Juden und Heiden verschwinden. Wir erinnern bloß an das ganze Thema des sogenannten Apostelkonzils (Apg 15). 1 Kor 7,17–24 im Sinn des sozialen Immobilismus interpretieren, würde somit darauf hinauslaufen, daß hier Paulus die Judenchristen ermahnt, innerhalb des Christentums in einer besonderen, ihnen eigenen Haltung zu verbleiben, die von der der Heidenchristen verschieden wäre. Wenn nicht, warum würde dann ein bekehrter Jude ermahnt, im neuen christlichen Dasein weiterhin Jude zu bleiben?[3]

Vor allem darf man nicht vergessen, daß in der gesellschaftlich-religiösen Umgebung, worin sich Paulus bewegte, es undenkbar war, eine religiöse und kultische Einheit auf eine wirtschaftlich-gesellschaftliche Verschiedenheit zu montieren. In dieser Gesellschaft war der Kult tiefgehend diskriminiert: es gab Tempel für Freie und Tempel für Sklaven. Die Teilnahme an ein und demselben Kult schloß somit von selbst eine Absage an die stoßenden gesellschaftlich-wirtschaftlichen Unterschiede in sich, die die Gläubigen der gleichen Religion trennten. Nur so ist es zu erklären, daß Paulus dermaßen empört war, als er sah, daß in Korinth die Feier des eucharistischen Mahles diese Unterschiede zwischen Reichen und Armen offen weiterbestehen ließ (1 Kor 11,17–34).

Kurz: die kultische und religiöse Einheit fordert gebieterisch einen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ausgleich im profanen Umkreis, worin sich die Gläubigen bewegen. Eine Kirche, die Ausgebeutete und Ausbeuter unterschiedslos zum eucharistischen Tisch zuläßt ohne diese entwürdigende Situation wirksam an den Pranger zu stellen, «ißt und trinkt ohne den Leib des Herrn zu werten», das heißt, ohne dem eucharistischen Essen und Trinken seinen Sinn als soziales Verbindungsmittel zu geben, und darum begeht sie ein schreckliches Sakrileg: «sie ißt und trinkt sich das Gericht» (1 Kor 11,29).

Ein dialektisches Kerygma, das entsakralisiert und kompromittiert

Schließlich gibt uns die Haltung Jesu selbst einen sicheren Pfad, um in diesem schwierigen dialektischen Spiel das Gleichgewicht herzustellen. Wie Oscar Cullmann[4] deutlich gemacht hat, war es die entschiedene Absicht Jesu, nicht mit den «Zeloten» verwechselt zu werden. Diese waren eine Art von «Guerrilleros», die gegen die römische Zwangsherrschaft kämpften. In den Evangelien tritt eine unzweifelhafte Sympathie Jesu zu diesen tapferen Kämpfern zutage, jedoch gleichzeitig eine schwere, tiefreichende Meinungsverschiedenheit. Einerseits wählte sich Jesus einige dieser Zeloten zu Jüngern aus: Simon der «Kananäer» oder «Zelot» hatte zu ihnen gehört und wahrscheinlich auch die beiden Zebedäussöhne und selbst Judas Iskarioth. Andererseits aber war er mit ihnen in etwas Grundlegendem nicht einverstanden: in der entschieden *theokratischen* Intention dieses Kampfes. In diesem Sinne kam Jesus, um die dynamische Präsenz des Gottesreiches innerhalb des innersten Laufs der Geschichte zu «entsakralisieren»: «Mein Reich ist nicht von dieser Welt» (Jo 18,36). Die verborgene Gegenwart des Gottesreiches in der aufsteigenden Dynamik der Geschichte wirkt auf dialektische und nicht auf eine theokratische oder evasive Weise. Das Gottesreich darf mit keinem der «millenaristischen» Versuche in der Geschichte des Christentums verwechselt werden, aber auch nicht umgekehrt mit einer individualistischen oder angelistischen Spiritualität. Jesus war ein Prophet, der sein kerygmatisches Prestige nicht dazu benutzte, eine direkte Regierungsaufgabe auf sich zu nehmen (Jo 6,15), und er entzog sich nicht der Gefahr, die mit der deutlichen und entschiedenen Anprangerung der sündebelasteten Struktur der Gesellschaft, in der er

lebte, unweigerlich verbunden war, wobei er so weit ging, daß er die leitenden Männer des Landes – sowohl die religiösen wie die zivilen Behörden – hart tadelte. Pilatus hatte *legalen* Grund, diesen jüdischen Propheten zu verurteilen, der, mochte er ihm persönlich auch sympathisch sein, eine schwere, effektive Bedrohung der «bestehenden Ordnung», der «pax romana» im Mittleren Orient war.

Kurz: die christliche Botschaft ist nicht bloß ein Wort für das Ohr des Individuums in seiner existenziellen Einsamkeit, sondern eine öffentliche Proklamation an eine öffentliche Gesellschaft. Wohl handelt es sich, wie wir gesehen haben, um eine «dialektische» Proklamation: einerseits ist das Heil, das vom Evangelium verkündigt und versprochen wird, nicht dazu da, der erfinderischen Anstrengung des in Evolution befindlichen Menschen Konkurrenz zu machen; anderseits gibt das Evangelium dieser Evolution eine Wendung in einem bestimmten Sinn.

Die Kirche muß entschieden Stellung nehmen zu den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen, innerhalb deren sie sich entfaltet. Und es muß eine «öffentliche» Stellungnahme, eine authentische evangelische «Proklamation» sein. Zuweilen bedienen sich die kirchlichen Dokumente einer hieratischen Sprache, die den Eindruck erweckt, man stehe dem «Strukturübel» der heutigen Gesellschaft indifferent gegenüber. Es scheint, die Kirche interessiere sich nur um die «Individuen», die auf den beiden einander entgegengesetzten Kampffeldern streiten.

Als eine öffentliche Proklamation verträgt sich das Evangelium schlecht mit der angeblichen Neutralität seiner Verkünder – eine Neutralität, die sehr oft eine pharisäische Decke für einen Kollaborationismus bildet, den man nicht einzugestehen wagt.

In den Vierzigerjahren verurteilte Papst Pius XII. den «religiösen Progressismus», dessen grundlegende These war: Man kann das Evangelium nicht verkünden, bevor die Promotion des Menschen nicht einen gewissen Reifegrad erreicht hat. Dies liefe auf eine Unterordnung der Evangelisation unter den Promotionsprozeß hinaus.

Was man in den Vierzigerjahren im Namen einer sogenannten katholischen Linken tat, geschieht heute im Namen einer katholischen Rechten, die nicht das Risiko einer echten Evangelisation auf sich nehmen will. Man will das Evangelium den Forderungen einer bestimmten «bestehenden Ordnung» unterordnen und mahnt die «ungeduldigen Propheten» mit dem Argument der «Klugheit» zur Mäßigung. Und so muß die wundervolle Kardinaltugend als Deckmantel für eine maskierte Form «religiösen Progressismus» dienen: sie muß die Evangelisation abschwächen oder aufschieben, um die Oligarchie nicht zu verärgern, die die «bestehende Ordnung» zu ihrem eigenen Vorteil ausnutzt.

Das Evangelium ist das Wort Gottes; ein Wort, zu dem die Initiative von Gott ausgeht und das deshalb wie ein Blei vertikal über jede menschliche Konjunktur fällt: «Verkünde das Wort, ob gelegen oder ungelegen!» (2 Tim 4, 2.) Die christlichen Kirchen sind zu sehr installiert und zu sehr mit gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Kompromissen beladen. Es fehlt ihnen die notwendige prophetische Wendigkeit, um ihre Mission als Verkünderinnen der Botschaft des Evangeliums unseres Herrn Jesus Christus zu erfüllen, die für die alte westliche Gesellschaft inopportun und irritierend ist.

[1] R. König, Soziologie (Stichwort Intelligenz) (Frankfurt 1958) 140.

[2] These 11 über Feuerbach: K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, hrg. von V. Adoratskij (Wien/Berlin o. J.) 535.

[3] Vgl. J. M. González-Ruiz, Sentido comunitario-ecclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo: Sacra Pagina = Bibliotheca Ephem. Theol. Lovan. XII–XIII (Paris/Gembloux 1959) 334 bis 341.

[4] Dieu et le César (Neuchâtel/Paris 1956).

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ-MARIA GONZÁLEZ-RUIZ

Geboren am 5. Mai 1916 in Sevilla, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und am Päpstlichen Bibelinstitut. Er doktorierte 1940 in Theologie, ist Lizentiat der Biblischen Wissenschaften, war Professor für Neues Testament am Priesterseminar von Malaga. Er ist Kanoniker der Diözese Malaga und Publizist, veröffentlichte Arbeiten über Marxismus und Humanismus und ist Mitarbeiter an den Zeitschriften: Estudios Biblicos (Madrid) und Biblica (Rom).

Jean-Pierre De Rudder

Strukturelemente im Offenbarungswort

Die Offenbarung trifft den Gläubigen nicht im leeren Raum, sondern ist in menschliche Formen verwoben. Deshalb studiert man das Wort als Offenbarungsmedium an Hand des inneren, wesentlichen Sinns des menschlichen Wortes, wie die Sprachphilosophie ihn zu analysieren weiß. So kann man dem religiösen Wort mit der Methode der formalisierenden Sprachanalyse näherkommen, einer Wissenschaft, die die Frage nach der Möglichkeit und dem Wirklichkeitswert der religiösen Sprache stellt.[1] Eine andere Richtung will durch phänomenologische Untersuchung den verborgenen Inhalt eines Offenbarungswortes enthüllen.[2]

Auf der Linie der heutigen Denkströmungen will dieser Beitrag einige Ideen über die Struktur der Offenbarungsworte entwickeln, wie sie uns aus Bibel, Liturgie und Verkündigung ansprechen. In erster Linie wollen wir die Gefahr jeder einseitigen Deutung dartun. Manchmal wird lediglich der mitteilende Charakter betont. Evangelium und Verkündigung werden bis zu neutraler Berichterstattung abgeschwächt. Andere verteidigen lediglich das rein allokutive Element. Unabhängig von Inhalt und konkreter Bedeutung sehen sie nur den Anredecharakter eines Evangeliums, das zu einer möglichst hochwertigen Lebensantwort aufruft.

Die Gesamterfahrung scheint uns reicher zu sein. Eine nuancierte Schau wird sowohl die Auslegung des Gotteswortes wie auch Theologie und Verkündigung bereichern. Von ihrem biblischen Ursprung her hat die Theologie ja die Schöpfung, den Bund, die Inkarnation und die Trinitätsbeziehungen als Ereignisse nach der Ordnung des Wortes überdacht. Und auch jetzt noch weiß der Gläubige im menschlichen Wort von Bibel, Liturgie und Verkündigung ein offenbarendes Gotteswort zu entdecken.

1. Der sprechende Mensch

Die Sprache gehört wesentlich zum Menschen. Wort und Sprache erscheinen als konstituierendes Existential in der menschlichen Daseinserfahrung. Der Mensch lebt in und von dem komplexen Phänomen Sprache. Eine phänomenologische Beschreibung entdeckte in ihr die Autonomie einer symbolischen und bezeichnenden Totalwirklichkeit, auf die aber die Person schöpferisch einwirkt. Stets von neuem zeigt sich eine Polarität zwischen Wort und Sprache als autonomer Struktur und dem Wort als Ausdruck der Person.

Mehr mit Bezug auf den zuletzt genannten Pol trat in der Phänomenologie der Gedanke in den Mittelpunkt, daß der Mensch in und durch die Sprache Person wird und mit ihr seine Erfahrung vom Mit-anderen-in-der-Welt-Sein aufbaut.[3] Nirgendwo in der Welt begegnen wir ja dem abstrakten Menschen. Sprache und Wort zeigen uns Eigenart und Beschränkung der menschlichen Daseinsweise. Der Grund jeder Subjektivität liegt in der Verwendung der Sprache, die sich jeder Sprecher beim Sprechen zu eigen macht, so daß er als Person «ich» sagen kann.[4]

Aber in seinem Reden ist der Mensch nicht einsam. Unser Wort, das der Welt Sinn verleiht, gibt uns gleichzeitig Zugang zum anderen, der ebenfalls ein «Ich» ist und gerade dadurch mich als «Du» ansprechen kann. Die Dialoglage ist für den Menschen konstitutiv. Die Anlage zur Intersubjektivität gehört zum Kern des Menschen, der die Dinge in Worte gießt.[5] In einer dialektischen Wirklichkeit, die die zwei Personen umfaßt und sie als gegenseitige Beziehung definiert, bezeichnet die Linguistik die Personskategorien als die Basis von Subjektivität und Dialog.[6]

Dieses dialogische Reden des Menschen von Person zu Person betrifft die Wirklichkeit. Sprechen ist ein Geschehen und eine Wirklichkeit nach der Ordnung des Wortes, das zugleich Anrede und Auseinandersetzung ist. In diesem Wort liegt auch eine schöpferische Möglichkeit verborgen, wie wir sie im Wort der Phantasie, der Erinnerung, des Mythos, im Wort der Dichter und Denker auftauchen sehen.

Wort und Sprache bezeichnen die höchste Form der menschlichen Möglichkeit zur Symbolisierung, die Wirklichkeit in Zeichen umzusetzen und im Zeichen die Wirklichkeit zu gewahren. Sie zeigen eine physisch-physiologische und eine immaterielle Struktur. Im Wort, das aus seiner Leiblichkeit geboren wird, überschreitet der Mensch die Schwelle der reinen Fakten. Als menschliches Phänomen ist die Sprache Ort und Instrument der Vermittlung zwischen Mensch und Kultur wie auch Kern der Begegnung zwischen der Person und seinem Mitmenschen.

Dieses menschliche Wort ist voll von Bedeutung. Weil sein Ziel, die Wirklichkeit, auf die es sich richtet, zu seiner inneren Struktur Bezug hat, hat es einen rationalen Inhalt. Als noëtischer Akt ist jedes Wort auf ein entsprechend Gedachtes (noëmatisches Korrelat) gerichtet. Ein Wort umgreift die Bestätigung einer Ideenwelt, die in Worte gebracht wird, in welcher Sprecher und Zuhörer wohnen und in die sie durch das Wortgeschehen immer wieder aufs neue hineingeführt werden.

Das menschliche Wort ist also der Ausdruck einer Person, die durch eine Einladung, einen Aufruf zu Entgegnung und Dialog einen bedeutungsvollen Inhalt zur Sprache bringt.[7] Sprechen ist: etwas sagen – über etwas – zu jemandem. Unser Wort ist ein strukturiertes Personsgeschehen, ein Akt, der in die Wirklichkeit eingreift und eine objektive Bedeutung anbietet.[8] Das menschliche Wort läßt eine Sinnfülle zur Sprache kommen. Es bildet eine transzendentale Dimension im menschlichen Dasein und weist auf eine universale ontologische Struktur hin, in der die ganze Anthropologie des sprechenden Menschen verborgen liegt. Ein solches Wort hat auch mitteilenden Charakter. In diesem Sinn kann man es tatsächlich als ein vereinbartes Zeichen auffassen, um Inhalte auszusagen und Sätze zu bilden, die uns dartun, was ist und nicht ist, und Definitionen wiederzugeben. Ein zu strenges Durchdenken dieser Idee führt jedoch zu der Meinung, daß jedes Wort nur eine einzige Bedeutung habe. Unseres Erachtens ist jedoch ein Wort meistens mehrdeutig und manchmal Träger eines reichen verborgenen Inhalts. In diesem Sinn kann das Wort, das der Dichter, der Denker, ein Freund zu uns spricht, uns auf den Weg zu einer tief verborgenen Wirklichkeit bringen. Dieses Wort enthüllt eine Wirklichkeit und weist sie auf; es offenbart und ist sogar ein Weg zum Unsagbaren, dem anderen, zum Sein, von dem wir angesprochen werden.[9] Dabei muß man den reichen Wert der Bedeutungen spüren können, die ein Wort trägt. Solche Worte geben uns auch die Möglichkeit, ein Offenbarungswort sinnvoll zu deuten.

2. Möglichkeitsbedingungen für das Offenbarungswort

Damit stehen wir vor der Frage nach dem Sinn der religiösen Aussage. Ist auch diese auf Wahrheit gerichtet, und welches noëmatische Korrelat entspricht ihr? Die Sprachphänomenologie zeigt, wie der Mensch in der Ordnung des Wortes eine fundamentale Struktur darstellt. Kann gerade diese Struktur den Menschen nicht für die geschichtliche Offenbarung des Gotteswortes empfänglich machen?

Zwei einleitende Bemerkungen drängen sich hier auf. Erstens: Ein zeitloses Wort kann nur vernommen werden, wenn das zeitgebundene Wort auf die eine oder andere Weise die Wirklichkeit eines Offenbarungswortes sichtbar werden läßt. Damit Gott sprechen kann, muß der Mensch es vernehmen können. Auf theologischer Ebene wird hier für eine *theologia naturalis* optiert – eine Forderung, die auch auf anthropologische Fakten gegründet werden kann.[10]

Zweitens kann gerade das menschliche Wort die nichtfaktische Gegebenheit und das Unstoffliche, Geistige erreichen. Vielleicht kann deshalb ein Wort zur Offenbarung geeignet sein und kann das Durchdenken der Dynamik im menschlichen Wort die Existenz eines letztgültigen personalen *Wortes* vermuten lassen.[11] Die allgemein menschliche Existenzlage, in welcher der Mensch in der Sprache, die ihm gegeben ist, sinngebend lebt, bietet ihm doch auch eine offenbarende Funktion, die möglicherweise den Dialog Gott–Mensch als Basis für jedes menschliche Gespräch voraussetzt. Diese Idee vom Nichtwahrgenommenen wäre eine innewohnende Forderung für die subjektive Reflexion über die Dialogsituation, in die jeder Mensch hineingeboren wird und in der er lebt. Das anredende Wort des Geliebten, des Freundes, des Propheten überschreitet die Schwelle des Erfahrbaren und verweist uns auf das Unaufweisbare. Die Offenbarung kann sich lediglich innerhalb der geschichtlichen Sprache entwickeln, aber anderseits können die Strukturen in Wort und Sprache eine Offenheit gegenüber dem Übernatürlichen, gegenüber und für Gott enthüllen.[12]

3. Strukturelemente im Offenbarungswort

Das Christentum sieht das Wort als zentrales Offenbarungsmedium. Diese Sicht wurzelt in den Erfahrungskategorien der hebräischen Denkwelt, die die Gottesoffenbarung und die Begegnungsmöglichkeit von Gott und Mensch als ein Geschehen in der Ordnung des Wortes beschrieb. Die Vollendung des Offenbarungsgeschehens und seine Personifikation in Christus rückten die äußerste Bedeutung des Wortes ins Licht.[13] Der konkret-reale Charakter des biblischen Wortes weist darauf hin, daß Gottes Offenbarung kein abstrakter Begriff ist,

sondern aktuell hier und jetzt ein Verhältnis zum Hörer enthält, ohne deshalb von jedem objektiven Bedeutungsinhalt Abstand zu nehmen. Gottes Gegenwart und Wesen werden durch das Wort aktualisiert.

Der biblische Terminus «Wort» bedeutet Wort und Vorgang, Sprechen und Handeln. In seiner vollen Bedeutung ist es ein offenbarendes und dialogisches Wort, das gleichzeitig Wort ist und Wirklichkeit hervorruft. Gerade in der biblischen Sicht zeigte sich die Offenbarung intelligibel, geistig erfaßbar, weil sie sehr real bestimmten Denkrichtungen und Erfahrungskategorien entsprach.

Trotz ihrer Analogie zu jedem religiösen Reden, zeigen das biblische Wort und das christliche Wort dennoch einen eigengearteten Wert, wodurch sie sich vom rein magischen Denken lösen und eine einzigartige Bedeutung bekommen. Die christliche Offenbarung ist auf eine Person bezogen, und oben legten wir dar, wie gerade die Subjektivität das schöpferische und sinngebende Element ins Wort einbringt. Die Offenbarung im Wort ist Selbstenthüllung eines persönlichen Gottes mit dem Christusgeschehen als Höhepunkt, in dem das Wort, das immer eine Personbeziehung begründet, selbst Person geworden ist.

Dieses christliche Offenbarungswort erscheint strukturiert. Auch dieses Wort zeigt noëtischen Charakter und ist auf ein noëmatisches Korrelat bezogen. Sinnbegründend trägt dieses Wort tiefe Bedeutungen und zeigt es eine ursprüngliche Ausrichtung auf die Wahrheit, wodurch es auf symbolische Weise die Urwirklichkeit betrifft und enthüllt. Der Mensch wohnt in der Sprache, und auch das religiöse Sprechen bringt Sinnfülle ins Wort. In diesem Inhalt geht es also um mehr als neutrale Berichterstattung oder empirisch zu bestätigende Wirklichkeit; aber es ist deshalb noch nicht unabhängig von jeder Objektivität zu denken. Zweitens muß die Analyse des Offenbarungswortes den intersubjektiven Wesenskern von Wort und Sprache betonen. Das Wort Gottes ist tatsächlich ein Anruf. In jeder prophetischen Erfahrung erscheint der Dialog, das Hören als eine konstitutive Dimension neben dem Sehen.[14] Es wäre aber falsch, diesen inhärent appellativen Charakter als den einzigen Wert anzusehen. Wenn R. Bultmann die Offenbarung als ein existentielles Geschehen bezeichnet und gerade diesen existentiellen Charakter als Wort kennzeichnet, hat er eine wesentliche Dimension der biblischen Offenbarung erfahren.[15]

Der Ereignischarakter und der Anrufcharakter gehören zum eigentlichen Sinn des Offenbarungswortes, und deshalb ist auch die Akzentuierung des Wortes Gottes als eschatologisches Wort überaus sinnvoll. Trotzdem scheint uns die einseitige Betonung einer aktualistischen Theologie übertrieben, wenn man dabei jede Form von Mitteilung aus der Offenbarung heraushält und sich lediglich auf den Glauben als archimedischen Punkt außerhalb der Welt stützt.[16]

Das Gotteswort erschallt immer aufs neue als ein existentielles aktuelles Jetzt, aber dieses Geschehen darf nicht unabhängig von seiner konkreten Formgebung und von seinem Inhalt in Schrift und Wort gedacht werden. Ein sich ganz und gar nur ereignendes Gotteswort schwindet in eine quasi-formale Kategorie hinein und bewegt sich außerhalb des Grundgesetzes der menschlichen Sprache, so daß es unverständlich wird.[17] Auch in der Bibel gehört zum Offenbarungswort eine Wahrheitsintention und ein Wissen; es erscheint auch als die Anrede des Gottes der Wahrheit. Die Glaubensantwort umfaßt denn auch sowohl Zustimmung zu einem Wahrheitsgehalt wie auch Eingehen auf einen Anruf, der in das Leben eingreift. Auch das Offenbarungswort erscheint als strukturierte Einheit, die der menschlichen Struktur entspricht, in der wir eine Offenheit gegenüber der Offenbarung entdeckten. Das anredende Gotteswort richtet sich nicht allein an den sündigen Menschen, noch beschränkt es sich auf die Willensfunktion. Es richtet sich vielmehr an den ganzen Menschen mit all seinen Möglichkeiten, wie ihn die Anthropologie beschreibt und wie der Gläubige ihn als Geschöpf und Mitschöpfer zu deuten weiß.[18]

Um der Gefahr zu entgehen, die Wortoffenbarung lediglich als neutrale Berichterstattung anzusehen, und um gleichzeitig das Wort in seiner Ganzheit von Anrede und Bedeutung zu erhellen, kann vielleicht der Begriff «performative Sprache» klärend wirken.[19] Performative Aussagen sind solche, die ein Geschehen durch einen Akt zustandebringen, in dem jemand seine Personalität ausdrückt. Performative Worte sind z. B.: «Ich verspreche dir...», «Ich ernenne dich zum...», «Ich vergebe dir deine Sünden...», «Ich nehme dich zur Ehe...», «Ich erkläre die Ausstellung für eröffnet...»

Wir nähern uns hier sehr stark dem biblischen Wortbegriff, der zugleich Wort und Handlung bedeutet. Die Bedeutung eines Offenbarungswortes kann man mit dieser Kategorie erhellen. Es ist ja ein Geschehen, in dem sich Gott selbst enthüllt und in dem er mit dem Menschen einen Bund ein-

geht. Auch in der Antwort des Gläubigen ist das Wort ein integrierender Teil des Aktes.

Der biblische Mensch benutzte diese Virtualitäten, die im Wort des Menschen verborgen liegen, unter anderem dazu, um das Wunder der Schöpfung und des Bundes als ein Ereignis durch das Wort zu beschreiben. Auf derselben Linie sagte das Neue Testament, daß Jesus Christus als totale Offenbarung und Aussage des Vaters das Wort *ist* und sich so gleichzeitig als die Garantie der neuen Schöpfung ankündigt.

4. Schlußfolgerung und Anwendung auf das Kerygma

Menschsein bedeutet, die Welt und sein eigenes Leben mit den anderen sprechend aufbauen. Das menschliche Wort hat viele Bedeutungen und erhellt die rationale Struktur der Person. Gottes Offenbarung erscheint denn auch für gewöhnlich als ein Ereignis in der Ordnung des Wortes, das den Menschen, Gottes Ebenbild, als Menschen charakterisiert. Die menschliche Person zeigt eine Anlage für das Gotteswort als Offenbarungsmedium. Dieses Offenbarungswort ist reich beladen, es ist ein offenbarender Akt Gottes und über Gott. Als dynamisches und noëtisches Wort ist es eine anredende und bedeutungsvolle Botschaft, in menschlichen Formen ausgedrückt. Dieses Wort ist in die menschliche Geschichte eingetreten. Aufgekeimt im prophetischen Wort der alttestamentlichen Wirklichkeitserfahrung, vollendete es sich im offenbarenden Akt des Christusgeschehens, in dem das endzeitliche Wort erfahren wurde und Person geworden ist.

Gerade dadurch, daß Gott auf mancherlei Weise und in den letzten Tagen durch seinen Sohn mit seinem Wort in die menschliche Geschichte eingetreten ist,[20] wurde die Möglichkeit geschaffen, daß Gottes Wort auch jetzt noch bedeutungsvoll und einladend in der Kirche erklingen kann: in Liturgie und Predigt. Kerygma und Liturgie sollen diesem Worte treu sein und so angemessen wie möglich die Formen achten, in denen das Offenbarungswort möglich wurde. Sowohl der Inhalt der Frohen Botschaft wie der Anruf, der in ihr liegt, müssen nach außen treten. Um die Antwort des Gläubigen zu ermöglichen, werden sowohl Verkündigung wie Glaube, wie auch jede menschliche Tätigkeit, in menschlicher Sprache aufkeimen und also in der Gemeinschaft entstehen. Letzten Endes haben Liturgie und Verkündigung den Auftrag, indem sie die höchste menschliche Möglichkeit darstellen, ein sinnbegründendes Wort zu sprechen und die tiefe Wirklichkeit von dem zu enthüllen, der – nach einem Wort Paul Tillichs – den Menschen in seinem Dasein bedingungslos angeht. Pastoral und Dogmatik erhalten dabei den Auftrag, unter anderem mit Hilfe der Sprachphilosophie den inneren Reichtum des Offenbarungswortes zu enthüllen und seinen verborgenen Inhalt offenbar zu machen. Diese Aufgabe wird die Kirchengemeinschaft immer von neuem innerhalb der Wohnsitze der Menschen wahrmachen müssen: das Wortereignis des sprechenden Menschen.

[1] F. Ferre, Language, Logic and God (New York 1961).

[2] J.-P. De Rudder, Woord en Openbaring: Eph. Theol. Lov. 43 (1967) 130–159.

[3] E. Benveniste, De la subjectivité dans le langage: Problèmes de linguistique générale (Paris 1966) 258–266.

[4] Ders., Coup d'œil sur le développement de la linguistique: ebd. 24–31.

[5] A. de Waelhens, La Philosophie et les expériences naturelles = Phaenomenologica 9 (Den Haag 1961) 125ff.

[6] E. Benveniste, Structure des relations de personne dans le verbe: ebd. 225–236.

[7] Dieselben Funktionen schreibt K. Bühler u.a. der Sprache zu: Sprachtheorie (Jena 1934).

[8] P. Ricoeur, La structure, le mot, l'événement: Esprit 5 (1967) 801–821.

[9] M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache (Pfüllingen 1965).

[10] Bemerkenswert ist unter anderem in dieser Hinsicht der Artikel von H. Cornelis, Pressentiment de la Parole de Dieu: La Parole de Dieu en Jésus-Christ = Cahiers de l'actualité religieuse 15 (Tournai 1964) 294–309.

[11] In dem unter 10 zitierten Werk wurde in dieser Hinsicht ein Versuch unternommen von E. Verdong, Phénoménologie de la parole 257–273.

[12] G. Fessard, Politique et structuralisme: Recherches et Débats 53 (1966) 124–136.

[13] A. Néher, L'essence du Prophétisme: Coll. Epiméthée (Paris 1955) 85–175; J.-P. De Rudder aaO. 139–154.

[14] A. Neher aaO.

[15] R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament: Glauben und Verstehen 3 (Tübingen 1960) 1–34; ders., Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament: ebd. 1 (1936) 268–293.

[16] Ders., Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?: ebd. 1 (1936) 37.

[17] R. Marlé, La théologie bultmannienne de la Parole de Dieu: La parole de Dieu en Jésus Christ = Cahiers de l'actualité religieuse 15 (Tournai 1964) 274–286.

[18] H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1960). In diesem Buch übt der Autor unter anderem Kritik an der Tendenz Bultmanns, und zwar kritisiert er von der ontologischen und geschichtlichen Dimension des menschlichen Sprechens her. – Wichtig für die beziehungsweite Wechselwirkung von Sprache und Offenbarung scheint uns auch das Werk von H. Noack, Sprache und Offenbarung (Gütersloh 1960).

[19] D. Evans, The logic of self-involvement. A philosophical

study of every day language with special reference to the christian use of language about God as creator (London 1963).

J. A. Ladrière, Langage Auto-Implicatif et langage Biblique selon Evans: Tijdschrift voor Filosofie 3 (Leuven 1966) 441–494.

[20] Hebr 1, 1.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JEAN-PIERRE DE RUDDER

Geboren am 27. Mai 1937 in Roeselare (Belgien), 1963 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Brügge und an der Universität Löwen und doktorierte 1966 in Theologie. Er ist Vikar an der Pfarrei St. Pierre de Torhout (Belgien).

Hans Schmidt

Anmerkungen und Anfragen zum Problem der «politischen Christologie»

Christologische Entscheidungen der Alten Kirche

Die Schwierigkeiten, in denen sich Theologie und Kirche gegenüber den politischen Zeitfragen befinden, sind ein Erbe, das uns nicht erst die modernen Produktions-, Forschungs- und Gesellschaftsprozesse bescherten, sondern das bereits die Alte Kirche hinterlassen hat. Betrachtungsweisen und Fragestellungen, unter denen einst das Verhältnis von Heilserwartung und Weltverhalten geklärt und geregelt wurde, sind inzwischen in einen tiefgreifenden und weittragenden Wandel geraten, den wir nicht zu beklagen, sondern mitzuverantworten, nicht nur zu erdulden, sondern zu fördern haben.

In dieser Lage haben wir uns einiger Vorgänge und Vorurteile zu besinnen, ohne deren Klärung Erörterungen über politische Theologie und Herrschaft Christi oft unfruchtbar bleiben.

Es gibt Entscheidungen der Vergangenheit, die man nicht los wird, indem man sie durch Vergessen übergeht, sondern die überholt werden müssen, indem die in ihnen treibenden Probleme so klar wie nur möglich zum Bewußtsein gebracht werden. Zu diesen Vorgängen gehören die christologischen Entscheidungen der Alten Kirche, die sich aus dem langwierigen und vielschichtigen Ringen mit der politischen Theologie der griechischen Kosmos-Nous-Metaphysik, den religiösen Strömungen gnostischer Weltentwertung und Weltverachtung *und* der politischen Religion Roms ergaben. In diesen Auseinandersetzungen wurden die verschiedenen Traditionen der spätantiken Geistes- und Gesellschaftskultur nicht nur bestritten, sondern auch vermittelt, wobei es fast beiläufig zu einem mehrfachen Bekenntnis zu Christus kam.

Eines hat im antignostischen Kampf seinen Sitz im Leben. Es bediente sich der Denkhilfe griechischer Kosmos-Theologie. Ein anderes kam im Ringen mit der politischen Religion Roms auf, also im Einflußbereich des himmlisch-irdischen Machtsystems eines spätantiken Weltreiches, das als Verwirklichung der idealen Polis für immer (Roma aeterna) die Götter (pax deorum) und die Menschen (pax Roma/pax Augusta) miteinander versöhnt zu haben schien und dessen Bankrott sich zu der Zeit, da in seinem Herrschaftsbereich die Christengemeinden auftauchten, doch bereits abzeichnete. Und ein drittes entfaltete sich als Bekenntnis zur humilitas Christi im Horizont einer asketischen Lebenshaltung, die Sonderformen der vita christiana kultivierte.

Wie weit kamen in diesem vielfachen Christus-Bekenntnis die weltbezügliche Dynamik, die gesellschaftliche Dramatik und die politischen Perspektiven der alttestamentlichen Messias-Erwartungen und der neutestamentlichen Christus-Zeugnisse zum Zug, wie weit wurden sie verschleiert und überformt, wie weit überspannt oder entschärft? Das ist die Frage, zu der in der gebotenen Kürze einige Anmerkungen und Anfragen notiert werden sollen, um zu weitergehenden Erwägungen anzuregen und zu ermutigen.

Die griechische Kosmos-Theologie

Ursprung und Ort der klassisch-griechischen politischen Theologie war die Krise der Polis. Ihr erster Anwalt hieß Xenophanes von Kolophon (570 bis 475), der nach Ansicht Platons (427–348/7) der Lehrer des Parmenides (540–460) war.

Xenophanes verwarf den anthropomorphen Polytheismus der homerischen Götterwelt, da er nur die Lebensgüter, Lebensformen und Herrschaftsverhältnisse der adligen Tradition sanktioniere und stabilisiere. Er stellte ihm die Erkenntnis des *Einen* unbewegten Gottes entgegen, der

reine, unwandelbare Vernunft (nous) sei und Einsicht in die immerwährende Ordnung schenke, der gemäß das Leben (bios) und der Staat (polis) zu formen seien. Der Polis-Bürger sollte theoriepflichtig werden, da nur die Schau (theoria) der kosmischen Ordnung die Ordnung der Polis gewährleiste. Mitten im unerhörten Wandel der politischen und sozialen Verhältnisse wurden Ethik und Politik in der Schau eines unwandelbaren, göttlichen Kosmos begründet. Das einst im Mythos eröffnete Kosmos-Vertrauen wurde in der Krise der unmittelbaren mythischen Götterwelt und Güterordnung als Kosmos-Theorie neu vermittelt. Die politische Theologie begann als entmythologisierende Mythosbewahrung, um der Krise der Polis zu wehren. Im Namen des einen unwandelbaren Nous wurde die politische Vernunft zur entscheidenden Bürgerpflicht. Alles beunruhigende Zeit-Geschehen blieb für sie nur die vergängliche Erscheinungsform eines immer Seienden. Die Urgestalt dieser politischen Theologie blieb jedoch eine negative Dialektik. Sie artikulierte nicht weitergehende Erfahrungen, sondern postulierte im Gegenzug zur menschlichen Erfahrungswelt die unwandelbare Ordnung des Kosmos als kritisches Prinzip.

Zwar wurden später von der sophistischen Aufklärungsbewegung die Fragen nach den Bedingungen des sozialen und politischen Lebens in revolutionärem Freiheitsbewußtsein neu gestellt, doch erneuerte Platons Reaktion, die für lange, sehr lange Zeit bestimmend blieb, die Theorie eines unwandelbaren Nous-Kosmos. Die Zwangsvorstellung eines ein für allemal nous-programmierten Kosmos verhinderte die Einsicht in die geschichtliche Verantwortung für so etwas wie eine fortlaufende Programmgestaltung in allen Lebensbeziehungen. Die Annahme einer unwandelbaren Weltvernunft blockierte die «vernünftige» Verantwortung für den leibhaftigen, geschichtlichen Wandel von Mensch und Welt. Allen Erscheinungen und Dingen lag nach Ansicht der politischen Theologie Platons immer schon die Kosmos-Ordnung zugrunde. Ihr hatten sie sich ein- und unterzuordnen, um nicht der Unordnung zu verfallen. Alle und alles hatten sich einem zeitunabhängigen Ordnungsgefüge zu fügen, damit nicht maßloser Unfug geschehe. Im Vergleich zu den gleichnishaften Kosmos-Auffassungen und den phantastischen endlosen Weltvervielfältigungen des mythologischen Denkens war diese Kosmos-Idee von sachlicher Klarheit und instruktiver Einfachheit. Sie rettete die Einheit der Wirklichkeit und die Intelligibilität des Universums sowie der einzelnen Phänomene. Zudem band sie nicht direkt an eine vorgegebene Welt- und Polisgestalt, sondern entband einen Prozeß der fortlaufenden Annäherung an die Grund- und Urformen des Kosmos. Doch blieben diese Grundformen des Denkens und Handelns, an die jeder einzelne Vernunft-Träger gebunden war, unwandelbar.

Dem in sich geschlossenen Kosmos entsprach kraft seiner vernünftigen Seele der autarke, autonome Mensch (soma autarkes), der sich tragischerweise auf das weitergehende, unumkehrbare, komplexe Zeitgeschehen nicht verstand; und zugleich entsprach ihm das ebenso tragische Autonomie-Streben der griechischen Polis. Wahrheit und Gerechtigkeit dieses Nous-Kosmos regierten «katholou» (Platon, Laches 192A; Menon 37D; vgl. Arist., An. Post. 73b 26). Sie herrschten (kata mit Genetiv) «von oben bis unten», «ganz und gar», über alles und alle allezeit überall: allgemeingültig. Diese «Katholizität» macht die Tragik der klassisch-griechischen politischen Theologie aus.

Schon Aristoteles bestritt jedoch die klassische Gleichung von Physik/Logik/Ethik/Politik. Seine skeptisch-nüchternen und umsichtig-verständigen Beobachtungen des praktischen Lebensvollzuges widersprachen ihr. Im Unterschied zum theoretischen Wissen, in dem Platon Ethik und Politik begründete, und im Unterschied zum technischen Wissen des Handwerkers, das Platon als Modell für Ethik und Politik diente, blieb für Aristoteles das ethische Wissen (sophrosyne), mit dessen Hilfe Menschen ihre praktischen Lebensfragen regeln, von den jeweiligen Umständen und Situationen abhängig, in denen zu handeln ist und die sich nicht vorhersehen und vorausberechnen lassen. Der Mensch kann nicht wissen, was er zu tun hat, ehe er tätig wird. Es gibt keine ethischen Sätze, die den Menschen von der ethischen Problematik des rechtzeitigen und rechtschaffenen Urteilens und Handelns vorgängig entlasten können. Die Fragen politischer Ethik können nicht in die Sphäre kontemplativer Betrachtung (kosmos-theoria) verschoben werden. Denn der Mensch verfügt nicht über sich selbst wie der Handwerker über den Stoff zu verfügen scheint, mit dem er arbeitet. Er besitzt im Hinblick auf seinen leibhaftigen Lebensvollzug keine Idee (eidos) seiner selbst, auf die hin er sich zu entwerfen vermag. Diese Beobachtungen des praktizierenden Wissens nötigten Aristoteles zum Eingeständnis einer Art von Wissen, das sich in einem schwer bestimmbaren Spielraum bewege.

Leibhaftigkeit und *Zeitlichkeit* des praktischen Denkens und Handelns blieben Ausdruck der Mangelhaftigkeit des menschlichen Lebens, in dem Wissen immer schon in Wohngemeinschaft mit den Trieben und Affekten lebe. Aristoteles entschärfte seine erstaunlich weit vorangetriebene Analyse der gesellschaftlichen Begegnungs-Praxis des Wissens, da der göttliche Finitismus des Kosmos die Voraussetzung seines Vernunft-Begriffs blieb.

Insgesamt behielt die politische Theologie griechischer Tradition ihren tragischen und totalitären Grundzug. Doch bahnten sich mit dem machtpolitischen Ende der griechischen Polis wichtige Verschiebungen an. Als an die Stelle der demokratischen Stadtstaaten die großräumigen und schwer überschaubaren, zentralistisch-bürokratischen Monarchien der hellenistischen Könige traten, die sich an orientalischen Traditionen und Herrschaftsstrukturen orientierten, und als sich für viele das «Kosmos»-Vertrauen in Weltverdrossenheit und Weltangst verkehrte, da wurde die *Stoa* unter veränderten Lebensbedingungen zum Erben der klassisch-griechischen politischen Theologie. Nun kam es gleichsam zu ihrer Verdoppelung unter einem extrem naturalistischen und einem extrem personalistischen Aspekt.

Festgehalten wurde an der unwandelbaren, einen, göttlichen Vernunft, die die Ordnung dieser Welt *und* die Unvergänglichkeit der menschlichen Seele gewährleistete. Doch wurde die göttliche Vernunft nun auf zweifache Weise erfahren: als äußere Zwangsherrschaft und als innere Selbstbestimmung. Einerseits kann der Mensch an den unabänderlichen Ordnungen dieser Welt nichts ändern: das ist der Naturalismus und Determinismus stoischer Kosmologie; er muß sich ihnen im Vertrauen auf die unsichtbare Weltordnung unterwerfen, da nichts von den «äußeren» Dingen in seiner Verfügungsgewalt und Macht stehe. Andererseits lebt er nicht nur total vermittelt in der Welt der «äußeren» Dinge, sondern zugleich in einem unmittelbaren Verhältnis zur göttlichen Vernunft, die er in seinem «Inneren» trägt: das könnte man den Existentialismus stoischer Kosmologie nennen; obwohl der stoische Weise äußerlich vollkommen einem von der Vorsehung (pronoia) immer schon geordneten Weltprozeß unterworfen ist, kann er doch innerlich in unmittelbarer Selbstbestimmung frei bleiben: gleichsam Pendler zwischen einer äußeren Welt gehorsamer Pflichterfüllung und einer inneren Welt unverlierbarer Freiheit. In gewisser Weise ist er der ideale Bürger und Beamte des römiches Reiches, jederzeit und an jedem Ort einsatzbereit, ohne sich zu engagieren, – in äußerster Distanz um die Wahrung der Ordnung bemüht, ohne sich über die bestehenden Verhältnisse zu empören –, jederzeit abrufbereit, ohne zu protestieren oder gar zu rebellieren –, mit allen Menschen brüderlich verbunden, da sie ja alle von Natur als Logos-Träger Gotteskinder sind, und doch selbstgenügsamer Weltbürger, dessen Lebenserfüllung in sich selbst ruht –, niemals in Gefahr z. B. gegen die Sklaverei zu opponieren, da sie ja nur den Leib betrifft, während die Freiheit der inneren Selbstbestimmung unantastbar bleibt.

Auf dieses tragisch-pathetische Ideal des stoischen Weisen kam das Bürgertum in allen Krisenzeiten der antik-abendländischen Geschichte zurück! Doch eine Verdoppelung der Wirklichkeit in ein ‹Reich der Notwendigkeit› und ein ‹Reich der Freiheit› (vgl. Kant), aber auch die Unterscheidung von Geschichte und Geschichtlichkeit (in der personalistischen und existentialistischen Theologie) ist Zeichen dessen, daß die politische Theologie der klassischen Nous-Metaphysik samt ihren Erben an der Aufgabe der politischen Verantwortung für die geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesse scheitert. Nicht von ungefähr verschob sich ihre politische Funktion in eine primär soteriologische. In der späteren Stoa der Kaiserzeit und im Neuplatonismus stand die Weltauslegung nicht mehr im Dienst einer Seelsorge, die auf die kosmos-gemäße Polis-Verwaltung zielte, sondern im Dienst einer selbstgenügsamen Seelentröstung und im Interesse apolitischer Erkenntnistheorien. Der weltbezügliche und zeitgeschichtliche Wandel des Menschen blieb das bloß Zufällige und Hinfällig-Abfällige. Die Absicht der politischen Theologie eines Xenophanes-Platon-Aristoteles war längst mißlungen. Kraft einer scheinbar unwandelbaren Vernunft ließ sich der geschichtliche Wandel von bios und polis nicht ‹vernünftig› verantworten. Er war nicht im Namen einer zeitunabhängigen Gerechtigkeit zu regeln. Kein Wunder, daß der stoische Dichter-Philosoph Aratos in der stürmischen Alexanderzeit davon zu berichten wußte, Dike sei aus der Polis entflohen und habe als Dike Astreia unter den Sternen ihre Heimat gefunden.

Die römische Reichsidee

Doch obwohl die politische Theologie der griechischen Kosmos-Polis-Idee sich nicht auf die Sprache des Zeitgeschehens verstand, machte sie weiterhin Geschichte, als sich die römische Reichsidee mit

ihr verband. Unter dem Einfluß der Geschichtsphilosophie des Polybios verstand die der Stoa verbundene römische Staatsphilosophie *Rom* als die Stadt, welche durch die Vorsehung (Tyche) zu der weltweiten Polis bestimmt sei, in der die Menschheit in Frieden und Gerechtigkeit vereinigt werden sollte. Die ontologische Differenz zwischen Polis-Idee und konkreter Polis-Wirklichkeit war überspielt. Die Polis-Idee verfiel der *direkten* Politisierung; sie wurde gleichsam zum Ermächtigungsgesetz römischer Reichspolitik.

Der reale Kaiser wurde an Stelle der idealen Polis zum Mittler zwischen Makro- und Mikrokosmos: Typos des Zeus, Völkerhirte und Friedensfürst. Die Polis-Idee wurde als Reichs-Idee zum Reichsprogramm und schließlich zur Reichspropaganda. Hatte die politische Theologie der Griechen einst die sozio-kosmischen Mythen der machtvollen orientalischen Großreiche beispielhaft rationalisiert und systematisiert, so wurde ihr Erbe nun durch die politische Religion Roms remythologisiert. Das römische Reich schien das ewige, unvergängliche Abbild der Kosmopolis zu sein. Es verstand sich als die Ökumene und gab sich den Anschein der Universalität, obwohl es beispielsweise im Partherreich hellenische Städte gab, die außerhalb des Imperium Romanum lagen, jedoch zur Ökumene im ursprünglichen Sinne der zivilisierten Welt gehörten. Die Führung des römischen Reiches durch den Kaiser schien der Führung des Kosmos durch die Gottheit zu entsprechen. Die römische Reichspolitik erhob den Anspruch, mit der universalen Gerechtigkeit in Harmonie zu stehen. Die maßgebliche Instanz einer überkaiserlichen Gerechtigkeit entschwand faktisch und der unkritische römische Traditionalismus führte zu einem System politischer Mittelmäßigkeit. So sahen die Folgen der direkten Politisierung der politischen Theologie griechischer Tradition aus.

Der dogmatische und politische Christus in der Spätantike und im Mittelalter

Wie aber kam in dieser spätantiken Welt das vielfache Christus-Bekenntnis zum Zug? Das ist die offene Frage. Das klassische christologische Bekenntnis der ersten ökumenischen Synode von Nicäa bildete sich im Gegensatz zum Doketismus der Gnosis. Seine Formulierungen kamen mit Hilfe der Weltauslegung griechischer Nous-Metaphysik zustande. Sie beziehen sich als Grundlegungsreflexion auf die immer seienden Naturen eines präexistenten, vorinkarnatorischen Christus, der zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott ist, gleichsam die universale Weltvernunft als das universale Concretum. Als sich die kirchlich-theologische Bekenntnisbildung nach der Synode auf die Fragen des inkarnierten, irdischen Christus konzentrierte, sollten an ihm lediglich die inzwischen gewonnenen Kriterien der Menschen- und Gottesnatur aufgewiesen werden. Das Problem der geschichtlichen Offenbarung – Wort und Weg Jesu, von denen die Evangelien zeugen und um deretwillen Paulus zu einem leibhaftigen Lebenseinsatz im Dienst der Gerechtigkeit und des Friedens (Röm 6,19; Phil 4,7) ermutigt und ermahnt (Röm 12,1ff; Phil 2, 12f u. ö.) – waren in den Schatten eines *dogmatischen* Christus geraten.

Daneben bahnte sich in den Auseinandersetzungen mit der politischen Religion Roms der «Aufgang einer politischen Christologie» an (W. Elert). Und mit ihr zog zugleich die Gefahr einer direkten Politisierung des Christentums herauf, falls sich die christliche Ekklesia als Konkurrent und Erbe «Roms» verstand. Dieser Entwicklung leistete ein apokalyptisches Endzeit- und Kampfesbewußtsein Vorschub, das den Mythos von den Weltreichen, der die Ewigkeit des römischen Reiches sichern sollte, mit Hilfe der apokalyptischen Geschichtsschau des Danielbuches gegen die pax Romana und für die pax Christi ins Feld führte.

So trat z. B. für Cyprian, Bischof von Karthago im 3. Jahrhundert, die pax Christi an die Stelle der pax Romana. Er fing die Furcht und die Verzweiflung, die die Reichsgründung des Augustus nur vorübergehend in den Hintergrund zu drängen vermochten, auf und ermutigte zum Kampf der militia Christi wider eine untergehende Weltmacht. Er mahnte: «Wissen müßt ihr nämlich und als gewiß glauben und festhalten..., daß der Weltuntergang und die Zeit des Antichrist herangekommen sind, damit wir kampfbereit stehen mögen und nichts als die Herrlichkeit des ewigen Lebens und die Krone des Bekenntnisses zum Herrn im Sinne haben» (Epist LVIII 1,2). «Wer schon jetzt der Welt absagt, steht höher in seiner Ehre und in seinem Reich» (De Orat. 13). Mit einer untergehenden Welt schien die Kirche im Endkampf zu stehen.

In der lateinisch sprechenden Christenheit der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts erwachte die Erwartung einer nahe bevorstehenden Wende des Weltgeschehens: bald sollte Gott in der Mitte der Ökumene, in *Rom*, seine heilige Stadt erbauen und Christus selbst in ihr unter seinen Gerechten leben, denen es verheißen war, über die Erde zu herrschen.

Doch statt der erwarteten «letzten» Zeitenwende kam die sogenannnte konstantinische Wende, auf die Kirche und Theologie keineswegs vorbereitet waren. Kaiser Konstantin, der nach der bestehenden Gemeindeordnung nicht einmal als Taufbewerber zugelassen werden konnte, dankte nicht etwa ab, um möglicherweise Taufbewerber und Christ zu werden, sondern er bekannte sich im Gegensatz zum gesellschafts-politischen Selbstverständnis der Christengemeinden als römischer Kaiser zum Christentum und mutete dem Christentum eine Rolle zu, der bislang die imperiale Staatsreligion entsprochen hatte. Unter den vielen und letztlich hilflosen Versuchen, dieser neuen Lage – die ähnlich wie die Heidenmission als Wirkung des Heiligen Geistes akzeptiert wurde – zu entsprechen, kam es nun zur direkten Entfaltung einer «politischen Christologie». Von ihr künden altkirchliche Christusbilder, die in Kunst und Literatur demonstrieren, wie dem himmlischen Herrscher die Züge und Machtfunktionen des irdischen Herrschers zugelegt worden sind. Der «politische Christus» erschien nicht mehr als Tröster einer bedrängten und bedrückten Kirche, sondern als Befehlshaber, Gesetzgeber und Richter einer triumphierenden Kirche. Und nicht wenige sahen darin die Weissagungen des Alten Testamentes in Erfüllung gehen.

Euseb, Bischof von Cäsarea, pries die Wende mit den Worten: «Gott selbst, der Großkönig, streckte von oben her seine Rechte zu ihm (dem Kaiser) aus und setzte ihn bis zum heutigenTage als Sieger ein über alle seine Hasser und Feinde» (Laus Const. 8). Eine christliche Reichsideologie etablierte sich. Der Kaiser herrschte im Namen des himmlischen Christus, und die Ruhmesdaten der Reichspolitik zeugten von der Gegenwart Christi. Zwar scheiterte Eusebs Idee einer Reichskirche – wobei hier offen bleiben kann, ob der Weg der Reichskirche von vornherein in eine falsche Richtung führte –, doch die «politische Christologie» blieb lebendig. Wort und Weg Jesu waren in den Schatten eines *politischen* Christus geraten. Die Scheidung Jesu vom politischen Messianismus konnte nur bis ins 4. Jahrhundert durchgehalten werden.

Mochte der irdische Christus während seines Leidensweges auf die Macht des Schwertes verzichtet haben, der himmlische Christus und seine irdischen Repräsentanten herrschten in Macht und Glorie über die «Feinde Gottes». Die Züge altorientalischer Herrschermythen, die von den Propheten Israels im Namen Jahwes entmächtigt worden sind, wurden aus dem alttestamentlichen Erbe aufgenommen und in ihrer ursprünglichen Fassung dem postexistenten, erhöhten, himmlischen Christus als Würde- und Herrschaftstitel zugesprochen. Die Gestalt dieses «politischen Christus» verstellt bis heute den Verstehenszugang zur politischen Dimension der öffentlichen Verantwortung, die Jesus lebte und die er auch unter der Androhung des Todes nicht verleugnete.

Die Weltsendung Jesu, von der die Evangelien zeugen, war nicht nur von dem Schein des «dogmatischen Christus» überstrahlt worden, gleichsam ausgeblendet von dessen überirdischer Herrlichkeit, sondern sie wurde zugleich von dem Bild des «politischen Christus» verstellt; und zwar sowohl vom Bild des konservativen Macht-Christus der Reichsidee, als auch von den in den Untergrund gedrängten Reichserwartungen der Widerstandsbewegungen des Mittelalters, der Täuferbewegungen der Reformationszeit und so mancher Revolutionäre der Neuzeit. Konservative Reichsideologie und revolutionäre Reichserwartung verstellten den Verstehenszugang zur weltverwandelnden Weltzuwendung Jesu in wissender Liebe (Phil 1,9ff) und tätiger Freiheit (Gal 5,13ff).

Die ungelöste Spannung von Kirche und moderner Gesellschaft

Zwar wurde der «politische Christus», in dessen Namen Kaiser Heraklius im 7. Jahrhundert bei Ninive die Perser zerschmetterte, dem die Germanen ihren Kampfesmut weihten, in dessen Namen die Ritterheere zu den Kreuzzügen aufbrachen und in dessen Geist der lutherische Theologe Johann Andreas Quenstedt noch im 17. Jahrhundert die Waffentaten der sächsischen Kurfürsten vor dem durch die Türken bedrohten Wien pries, mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft mehr und mehr gesellschaftsunfähig. Doch die Idee dieses «politischen Christus» geisterte weiter, obwohl die «christliche Welt», die bereits im 13. Jahrhundert aus einer Wirklichkeit zu einer Sehnsucht geworden war, seit 1806 trotz Heiliger Allianz endgültig zerfiel. Sie verband sich seit dem 19. Jahrhundert nicht selten gedankenlos und wortreich mit Nationalgefühl, Kulturkampfstimmung, Partei- und Bildungsprogrammen. Stets begleitet von ihrem oppositionellen Doppelgänger: den revolutionären Reichserwartungen. Nur bei wenigen trat an die Stelle des «politischen Christus» die Idee des betont «apostolischen Christus», der im übrigen auch ein Politikum darstellt. Die

meisten nahmen vom «politischen Christus» Abschied, ohne zugleich z. B. ihre nationalkirchlichen Neigungen und kulturkämpferischen Ansichten zu überprüfen. Sie kümmerten sich nicht weiter um das ungeklärte Nebeneinander von dogmatischem und politischem Christus, sondern freuten sich des Osterzeugnisses vom Auferstandenen als der Befreiung zur unbedingten Gemeinschaft mit Gott und sprachen schlicht von dem «geschichtlichen biblischen Christus». Ja, viele zogen sich unter dieser Devise aus Sorge oder gar aus Angst vor einem Selbstverlust des Glaubens an die Welt aus dem Gesellschaftsleben auf den sogenannten «Raum» der Kirche zurück, um sich des mitten in dieses Leben eingebrochenen «neuen Lebens» zu freuen und sich zur ohnmächtigen Vollmacht der Menschlichkeit Jesu Christi zu bekennen und sie in unmittelbarer Mitmenschlichkeit zu leben.

Doch auch die ursprüngliche Entdeckung der Menschlichkeit Christi, die auf dem augustinisch-franziskanischen Weg einer Nachfolge-Frömmigkeit erfahren wurde, blieb auf ihre Weise Wort und Weg des irdischen Jesus zugleich fern. Für diese mönchische Form des Christentums hatte Christus als Ruf und Seelenführer zum jenseitigen Gottesreich den jungfräulichen Stufenweg zur Seligkeit eröffnet und vorgelebt. Als Exemplum der humilitas rief er aus der Zeitverfallenheit heraus, um den Weg in das zeitunabhängige jenseitige Gottesreich zu weisen. Das Evangelium wurde auf den individuellen Bereich einer Selbstfindung des Menschen bzw. der Seele in Gott konzentriert und eingegrenzt. Die humilitas Christi wurde zur Hilfsfunktion für den im neuplatonischen Stufenschema gedachten Aufstieg zu Gott. Für die visio beatifica hing alles Heil an der Zeitlosigkeit Gottes. Die Welt selbst erschien in ihrer zeitlichen Erstreckung nur als Durchzugsstrecke der peregrinatio, als ein durch Gottes Vorsehung nach einem ewigen Plan programmierter Zeit-Raum, in dem die eigentliche Lebensbewegung Zeit und Raum radikal transzendiert, um jenseits von Zeit und Raum zur Ruhe zu kommen, – dort, wo der zeitlose Gott am Ende der Zeit sein zeitloses Volk erwartet. Zwar bewahrte das Bekenntnis zur humilitas Christi vor dem trügerischen Ideal einer rein kontemplativen Lebensform, doch blieb in ihm die soteriologische und individualistische Funktion der spätantiken Theologie vorherrschend. Sie verschleierte und hemmte die weltbezügliche Dynamik und gesellschaftliche Dramatik der Sendung Jesu Christi.

So eröffneten weder der augustinisch-franziskanische Weg der Menschlichkeit Christi, noch das dogmatische Christus-Bekenntnis, geschweige denn die herkömmliche «politische Christologie» der christlich-abendländischen Praxis einen befriedigenden Zugang zu den Fragen der öffentlichen Verantwortung des Glaubens für ein Weltgeschehen, das mit dem Ende des heilig-römischen Reiches nicht an sein Ende kam, sondern weiterlief, – ja, das sich mit der Auflösung der traditionellen Welt-Ordnungs-Gestalt und mit der Grundlagenkrise des ihr gemäßen Vernunft- und Offenbarungs-Begriffs erst recht universal realisiert. In dieser Lage überschatten die Bekenntnisaussagen, Denkschemata und Erwartungshaltungen von einst und ihre säkularisierten Folgeerscheinungen die Erörterungen der gegenwärtigen Lebensfragen von Kirche und Gesellschaft. Sie geben sich überzeitlich und gehören doch selbst in den Zusammenhang geschichtlicher Auseinandersetzungen. Sie drohen die theologische Wissenschaft und die kirchliche Verkündigung zu fetischisieren, wenn sie abseits der damaligen und der gegenwärtigen gesellschafts-politischen Vorgänge durch interpretierendes Denken und kultisches Regelverhalten vergegenwärtigt werden sollen. Denn die in Jesu Wort und Weg leibhaftig geschehene Offenbarung ist keine Einweihung in eine zeitunabhängige Wahrheit, sondern Einweisung und Einführung in die von Jesus erfüllte und eröffnete verheißungsvolle Wahrnehmung des leibhaftigen Daseins als des Werkes und Weges Gottes (von dem sich niemand ein Bildnis zu machen vermag) mit Mensch und Welt.

Doch mit dieser einfachen Einsicht befinden wir

Bibliographie

Arnold A.T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, 2 Bände (Tübingen 1959); Werner Elert, Das Problem des politischen Christus: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie (Berlin 1957) 26ff; Hans-Georg Gadamer, Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1960) 295ff; Georg Picht, Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie: Zeitschrift f. Ev. Ethik VIII (1964) 321–342; Ders., Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit (Stuttgart 1966); Dietrich Ritschl, Die Last des augustinischen Erbes: Parrhesia, K. Barth zum 80. Geburtstag 471ff.

HANS SCHMIDT

Geboren am 5. Dezember 1926 in Heidenheim-Brenz, 1951 in der Lutherisch-Evangelischen Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten Tübingen, Zürich und Hamburg, doktorierte 1956 in Theologie und habilitierte sich 1962. Er ist Assistenz-Professor für systematische Theologie und Sozialethik an der Universität Hamburg und veröffentlichte: Verheißung und Schrecken der Freiheit. Von der Krise des antikabendländischen Weltverständnisses dargestellt im Blick auf Hegels Erfahrung der Geschichte (Stuttgart/Berlin 1964).

uns heute in einem folgenreichen Wandel des Verhältnisses von Glauben und öffentlicher Verantwortung. Es ist nicht nur die oder jene theo-politische Vorstellung und kirchen-politische Einstellung in die Krise geraten. Unser herkömmliches Denken und Handeln, das weithin von den Grundformen der politischen Theologie griechischer Nous-Metaphysik und der politischen Religion römischer Sakral-Ordnung bestimmt geblieben ist, entspricht der politischen Verantwortung für eine technisch-wissenschaftliche Weltgesellschaft offensichtlich nicht mehr. In dieser Lage bedarf die Gesellschaft einer Kirche, die sich erneut zu der weltbezüglichen Dynamik, der gesellschaftlichen Dramatik und den politischen Perspektiven der Weltsendung Jesu Christi bekennt.

François Houtart
Francis Hambye

Politisch-soziale Implikationen des Zweiten Vatikanums

Die Frage nach der politischen Bedeutung des Christentums steht heutzutage im Mittelpunkt sehr konkreter Überlegungen. In wessen Namen soll man im Vietnamkrieg Stellung nehmen: im Namen religiöser Grundsätze, einer politischen Analyse der Geschehnisse, eines Rechtsstandpunktes oder einer Ideologie? Die gleiche Frage ließe sich für die Stellung zu den Guerillakämpfen in den lateinamerikanischen Staaten, den bevölkerungspolitischen Problemen der dritten Welt, der planetaren Organisation der Menschheit usw. stellen.

Bei diesen Fragen und Überlegungen geht es nicht selten um sehr neuartige Perspektiven, die in der katholischen Kirche erst in jüngster Zeit freigegeben worden sind. Den Schlüssel zu dieser Freigabe dürfen wir, wenn sie auch noch recht enttäuschend wirken mögen, zweifellos in den Konzilsdokumenten erblicken. Doch um ihn und seine Rolle zu begreifen, müssen zunächst mehrere allgemeine Aspekte des Problems näher betrachtet werden.

1. Die theoretische Stellung der Ideologie im Christentum und ihre Beziehung zum gelebten Glauben

Wenn wir eine solche Stellung bejahen, so müssen wir an erster Stelle klären, wie die Soziologie den Ideologiebegriff verwendet und welche Funktion sie ihm zuweist.

Wir wollen dabei von einer weitgehend deskriptiven Definition der Ideologie ausgehen, um nichts über Genese und Struktur des Begriffes selbst vorwegzunehmen. Im folgenden verstehen wir unter Ideologie «ein System von Meinungen, das, gegründet auf ein System anerkannter Werte, zu einem bestimmten Augenblick der Geschichte Haltungen und Verhaltensweisen der Menschen erwünschten Zielen der Entwicklung der Gesellschaft, der sozialen Gruppen oder des Individuums gegenüber bestimmt».[1]

Die manifeste Funktion einer Ideologie ist es, für eine bestimmte soziale Gruppe in einem bestimmten Augenblick ihrer Entwicklung als Werkzeug einer Synthese zu dienen, insofern und soweit sie dieser Gruppe Wertbezüge zur Verfügung stellt, die ihr gestatten, ihr kollektives Handeln zu motivieren. Auf diese Weise spiegelt die Ideologie das ständige Bemühen der Gruppe wider, ihre historische Situation zu klären und zu rechtfertigen, und ist damit auf eine zwar provisorische aber dennoch unerläßliche Weise Zusammenfassung der Vergangenheit, Deutung der Gegenwart und Voraussicht des Kommenden.

Keine menschliche Gesellschaft kann unter ihren Mitgliedern eine echte Wechselwirkung aufeinander – die Grundlage für ihren Zusammenhalt – aufrechterhalten, ohne auf dieses kollektive «Verständnis (‹lecture›)» ihrer selbst und ihres Werdens zurückzugreifen. Dadurch daß sie den fundamentalen Interessen der Gruppe eine Möglichkeit gibt, sich auszudrücken und als solche verstanden zu werden, erscheint das Vorhandensein der Ideologie geradezu als ein Faktor für den Weiterbestand der betreffenden Gruppe.

Aufgrund bestimmter Einflüsse, deren Untersuchung nicht zu unserem Thema gehört, empfindet das abendländische Denken eine ganz offenkundige Abneigung, die notwendige Existenz der Ideologie und die Bedeutung ihrer Funktionen anzuerkennen. Damit verlieren wir den Hauptbeitrag der Soziologie von Karl Marx aus den Augen, in der die bleibende Korrelation zwischen

den historischen Existenzbedingungen einer Gesellschaft und den Vorstellungen, die sie sich von sich selbst macht, herauskristallisiert ist. Tatsächlich denkt der Mensch sich niemals von einem Standpunkt aus, den man als vollkommen neutral seiner Situation in der Gruppe und der von ihm verursachten oder erlittenen Entfremdung gegenüber betrachten könnte.

Die Funktionsanalyse muß aber ebensogut jene latente Funktion jeder Ideologie mit umfassen, die darin besteht, der herrschenden Gruppe in der betrachteten Gesellschaft eine «zweite Sprache» zur Verfügung zu stellen, die dazu dient, die reale Struktur, welche die sozialen Beziehungen beherrscht, zu idealisieren oder zu verschleiern.[2]

Die soziale Wirksamkeit einer Ideologie wandelt sich je nach der Art und Weise, wie sie die eine oder die andere dieser Funktionen versieht. Die manifeste Funktion der Ideologie verlangt, um wirksam ihre Rolle spielen zu können, daß sie als solche erkannt wird, das heißt als kollektive, wenn auch vorläufige «Lesart» grundlegender Interessen und Zielsetzungen. Das aber setzt voraus, daß innerhalb der Gruppe ihrer ständigen Anfechtung ein weiter Platz eingeräumt ist, damit die Ideologie ständig neu formuliert werden kann, um sie den Wandlungen der historischen Bedingungen anzupassen.

Die latente Funktion der Ideologie dagegen wird in dem Augenblick ihr Ziel erreichen, in dem in der Gruppe diejenigen, die nicht im Besitz der Macht sind, zu der Überzeugung gelangen – bzw. überredet werden –, daß die ihnen vorgelegte Ideologie nicht ein, sondern der Ausdruck einer definitiven Wahrheit ist. Auf dieser Grundlage verfügt die Gruppe, die im Besitz der Macht ist, über wichtige Mittel, Hoffnungen auf und Bemühungen um eine Änderung der gegenwärtigen Struktur der sozialen Beziehungen wie der kollektiven Planung in Schach zu halten.

Diese zueinander in Widerspruch stehenden Bedingungen für die Wirksamkeit der Ideologie in ihrer doppelten – der manifesten bzw. der latenten – Funktion machen uns verständlich, weshalb diese in gewissen Gesellschaften als kritikwürdiges Attribut der gegnerischen Systeme dargestellt wird – der traditionelle Standpunkt der katholischen Theologie[3] – oder als etwas, dessen nahe bevorstehenden Untergang man voraussagt.[4] Ist einmal der äußerste Punkt der Revolution durch die gewaltsame Beseitigung der Klassenunterschiede erreicht, so müßten Ideologie und Wahrheit infolge der in den sozialen Beziehungen eingetretenen Transparenz miteinander zusammenfallen.[5]

Weil man hier die Möglichkeit einer leichten Zurückweisung der marxistischen Kritik erblickt, hat man sich in der Kirche daran gewöhnt, zu betonen, daß religiöses Phänomen und Ideologie von Grund auf heterogen sind.

Das aber würde zunächst einmal auf die Behauptung hinauslaufen, ein Glaube würde auf dem Weg gemeinsam erarbeiteter neuer Haltungen keinerlei bewegende Impulse auf die kollektiven Verhaltensweisen ausüben. Nun weckt aber die Tatsache der Teilnahme an einem kollektiven Glauben zumindest innerhalb der betreffenden Gruppe das Erlebnis einer spezifischen Solidarität, das unfehlbar Auswirkungen auf der Ebene der kollektiven Verhaltensweisen haben wird.

Und noch eine zweite Möglichkeit ist denkbar: daß das Christentum nicht unbedingt als Träger einer eigenen Ideologie auftritt, wenn die sozialen Beziehungen aus dem religiösen Glauben heraus in einem solchen Maße neu strukturiert sind, daß sie einen Grad von Gegenseitigkeit und Transparenz erreicht haben, der sie als definitiv und nicht weiter vervollkommnungsfähig erscheinen läßt.

Im ersten der beiden Fälle wird das Christentum zu einem ätherischen Spiritualismus, abgeschnitten von jeder sozialen Verwurzelung – im zweiten zu einer Gemeinde der Reinen und Heiligen...

Soll damit gesagt sein, daß das Christentum keinerlei spezifische Eigenart zeigt, wenn man es unter ideologischem Gesichtspunkt analysiert, oder daß es sich restlos aus dem ideologischen Element erklärt, das in jeder Religion vorhanden ist?

Untersuchen wir einmal, was für Haltungen der Glaubenserfahrung eine Unterscheidung von der in jedem Menschen wirksamen ideologischen Funktion gestatten könnten.

Den Prototyp für diese Haltungen und Verhaltensweisen finden wir nach unserer Meinung im prophetischen Verhalten, das durch folgende Elemente charakterisiert ist:

– einen Standpunkt der Kritik und des Einwandes jeder – individuellen wie kollektiven – sozialen Situation gegenüber, im Namen eines Menschenbildes, dessen fortschreitende Enthüllung eine immerwährende Aufgabe darstellt; jede Realität, jede – auch jede religiöse – Institution, jede Individualität, wird damit relativiert, so daß sie nicht beanspruchen kann, mit der Wahrheit identisch zu sein;[6]

Ablehnung jeden historischen Determinismus',

jeder zyklischen Zeitauffassung der Semiten, mit aller Unfreiheit, die daraus begründet, und aller Resignation, die damit motiviert wird; für den Propheten ist die Zukunft auf der einen Seite vollkommen offen für alle Hoffnungen des Menschen, auf der anderen Seite in die Verantwortung des Menschen gegeben, eine Verantwortung, der er sich nicht entziehen darf;[7]

– die Übernahme der Pflicht, zu mahnen und Einspruch zu erheben; denn weil er seine fundamentalen Solidaritätsbeziehungen zu seinem Volk ernst nimmt, tritt der Prophet ihm mahnend und warnend gegenüber, das heißt: Er entwickelt die Ideologie, die unter den jeweiligen Umständen am besten geeignet ist, in positiver Weise, im Bereich des Handelns die entscheidende Bedeutung seines Einspruches zum Ausdruck zu bringen.

Kurzum: das prophetische Verhalten, wie es sich auf der Grundlage der Schrift analysieren läßt, zeigt eine ständige Dialektik zwischen einer kritischen Haltung, die an keiner historischen Realität vorübergeht, und ihren Ausdrücken, die, um wirksam zu werden, die sehr konkreten Formen als solcher erkannter ideologischer Entwürfe annehmen, das heißt selbst relativiert sind.

Diese doppelte Haltung selbst, wie – auf der anderen Seite – ihre ständige Unterscheidung, erscheint uns als wesentliche Bedingung einer christlichen Erfahrung, die zugleich kritisch und historisch engagiert ist. Das Spezifische am Glauben erscheint dann in der Bewegung selbst, in der er die Gesamtheit der von ihm hervorgebrachten ideologischen Elemente, ihren vorläufigen und anfechtbaren Charakter, erkennt.

2. Grenzen der Konzilsdokumente

Ehe man daran gehen kann, in zutreffender Weise die Ideologie zu charakterisieren, welche die politisch-sozialen Analysen der Dokumente des Zweiten Vatikanums widerspiegeln, muß eine doppelte Reihe von Begrenzungen berücksichtigt werden, die sich beim Zustandekommen der Texte ausgewirkt haben. Sie hängen sowohl mit dem Wesen der Konzilsdokumente als solcher, als auch mit der latenten Anthropologie des heutigen Katholizismus zusammen.

Begrenzungen vom Wesen der Konzilsdokumente her

Wenn wir von dieser Gruppe der Begrenzungen sprechen, haben wir zwei Eigentümlichkeiten ihres Entstehens zu berücksichtigen. Die Gegenüberstellung der Meinungen, sowohl in den öffentlichen Sitzungen als auch in den Kommissionsdiskussionen, ließen deutlich die Meinungsverschiedenheiten erkennen, die sowohl auf theologischem als auch auf politisch-sozialem Gebiet herrschten. Bei der Formulierung der Texte zeigte sich daher ganz deutlich die Tendenz, durch eine Anreicherung mit den von beiden Seiten zum Ausdruck gebrachten verschiedenen Gesichtspunkten einen Kompromiß zu schaffen. Doch besteht bei einer solchen Tendenz immer die Gefahr, daß der Reichtum der Synthese durch mangelnde Folgerichtigkeit, ja bisweilen selbst durch innere Widersprüche, beeinträchtigt wird, die beim Vergleich – nicht der materiellen Aussagen der veröffentlichten Texte, sondern vielmehr der Analysen ihrer Grundlagen zutage treten.

Was unser Thema anbetrifft, so haben wir ein schönes Beispiel in *Gaudium et spes*. Hier ist in Nr. 42 die Rede von der Hilfe, welche die Kirche der menschlichen Gesellschaft zu bringen gewillt ist. Die Konzeption von der Institution der Kirche, die diesem Abschnitt zugrundeliegt, ist – das läßt sich klar erkennen – vollkommen neu gefaßt. In Nr. 76 derselben Konstitution dagegen werden die Beziehungen zwischen Kirche und politischer Gemeinschaft immer noch aus der Perspektive der *potestas indirecta* gesehen, die zu Beginn der modernen Zeit entwickelt worden ist, wenn sie hier auch – das läßt sich nicht bestreiten – mit einer sehr subtilen Modifikation des Vokabulars auftritt. Eine kritische Lektüre muß also notwendig mit gesteigerter Aufmerksamkeit auf die impliziten Ideen achten, welche die tatsächliche Infrastruktur dieser Texte bilden.

Allerdings kann man sich die Frage stellen, ob die universalen und überzeitlichen Zielsetzungen der Konzilskonstitutionen überhaupt eine wirksame Behandlung der politisch-sozialen Realitäten gestatten. Viele von den Konzilsvätern haben sich allen Ernstes gefragt, ob es klug sei, wenn das höchste Lehramt des Konziles sich in Fragen engagiere, die aufs engste mit der historischen Kontingenz verknüpft sind, so daß man bei ihnen Gefahr liefe, zeitbedingte Umstände und Gegebenheiten zu Normen zu erheben und sich so in dieselben Irrtümer zu stürzen wie die Kirche des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit den Freiheiten der modernen Zeit.[8]

Doch gibt es auf der anderen Seite nicht ein unwandelbares Wesen des Politischen, das dazu berechtigen würde, es in sich selbst zu behandeln unter Absehen von der Eigenart und Zeitbedingt-

heit der konkreten Situationen, in denen es sich entwickelt und erfahren werden kann? Um die Entwicklung einer «christlichen Politik» unerfreulichen Andenkens zu vermeiden, genügt es nicht, über die gegenwärtig miteinander im Streit liegenden politischen Philosophien hinauszugehen. Die offenkundige Unparteilichkeit der Dokumente ist durch das völlige Fehlen jedes realen Gehaltes in einer beträchtlichen Anzahl von Aussagen bezahlt; und man erkennt, wie dieselben Prinzipien, in der Form sorgfältig abgewogener Sätze formuliert, einander absolut widersprechende politische Verhaltensweisen rechtfertigen. Wer würde nicht die Definitionen des Gemeinwohles und der Rolle des Staates unterschreiben, wie sie in Kap. IV des zweiten Teiles von *Gaudium et spes* vorgelegt werden?

Schließlich und obwohl die Väter brennend wünschten, diese Konstitution solle den Christen ermöglichen, aus ihr die Normen für ihr Handeln in der gegenwärtigen historischen Situation abzuleiten, liegt ihr Hauptbeitrag kaum auf dieser Ebene, sondern vielmehr auf der einer Neubewertung des Menschen als Subjekt der Geschichte und der endlich gesicherten Anerkennung dessen, daß der Übergang von einem natürlichen Lebensraum zu einem von der Kultur gebildeten, im Begriffe ist, das Menschenbild und die sich daraus ergebenden Verantwortungen von Grund auf zu wandeln.[9]

Begrenzungen aus der latenten Anthropologie des heutigen Katholizismus'

Da es sich um die impliziten Grundlagen der Ausführungen des Konzils handelt, möchten wir nur das Vorhandensein einer solchen latenten Anthropologie nachweisen und ihre hauptsächlichen Schwächen speziell im Hinblick auf die Neubewertungen aufzeigen, um die das Konzil sich bemüht hat.

A. *Die Konfliktsdimension* der menschlichen Existenz ist nur am Rande berücksichtigt und ausschließlich in den Kapiteln, auf die sich die harte Kritik der Minorität gerichtet hat, die *Gaudium et spes* seinen leichtfertigen Optimismus vorwirft. Tatsächlich hat diese Dimension nicht zu den wesentlichen Strukturelementen der Überlegungen des Konzils gehört. Nehmen wir nun ein Beispiel: Nr. 73, die Einführung zu dem Kapitel über das Leben der politischen Gemeinschaft, sieht in der gegenwärtigen Entwicklung ausschließlich positive Zeichen, die zur Freude Anlaß geben.

Eigentlich hätte man glauben sollen, die katholische Theologie, die einen so geschärften Sinn für die Sünde im Menschen und in der Welt besitzt, hätte ein ähnliches geschärftes Empfinden für die Mehrdeutigkeit und die Konfliktsdimension jeder historischen Wirklichkeit. Wir würden vielmehr zu der Annahme neigen, daß der erste Begriff, der der Sünde, auf einen stark rationalisierten theologischen Begriff reduziert und von Anfang an ohne jedes existenzielle Substrat, als Schirm dienen müßte für eine lebendige Erfassung dieser Mehrdeutigkeit und Konfliktsdimension.[10]

Nach unserer Meinung gibt es für diesen Sachverhalt zwei Gründe. Der erste ist ein gewisser Minderwertigkeitskomplex bei der Analyse sozialer Fakten, den wir bei vielen Christen beobachten, und der sie veranlaßt, um jeden Preis auch nur den Anschein zu vermeiden, als übernähmen sie zur Erklärung der sozialen Beziehungen die Kategorien des Klassenkampfes oder machten auch nur die geringste Anleihe bei ihnen. In diesem Verfahren als solchem muß ein echtes Bemühen anerkannt werden, diese Kategorisierung zu überwinden, die den Anspruch erhebt, sämtliche zwischenmenschliche Beziehungen einzig und allein vom Klassenbegriff her betrachten und bewerten zu können. Andrerseits aber muß man die Frage stellen, ob dieses Verfahren die katholische Theologie nicht dazu führt, die jeder sozialen Beziehung dieser Art innewohnende Konfliktstruktur zu verschleiern oder zu sublimieren. Es gibt eine Art Valorisation der Einheit des Menschengeschlechtes und der menschlichen Brüderlichkeit, die die Entfremdung des Menschen durch den Menschen gerade in dem Maße verstärkt, in dem diese beiden gegensätzlich wirkenden Werte als faktisch verwirklicht hingestellt werden.[11]

Der zweite Grund erscheint uns als noch fundamentaler. Wir möchten ihn den unvermeidlichen «Providentialismus» einer Theologie nennen, die noch immer nicht ihre Bindung an eine religiöse Kosmologie aufgegeben hat.

Dem Problem der Geschichte, ihrer Bedeutung, ihres Werdens und der Schaffung eines Bandes der Verantwortung zwischen ihr und dem menschlichen Planen gegenüber gibt es nur zwei mögliche Haltungen:

Man kann die Geschichte als Auswirkung einer Vorherbestimmung betrachten, – wobei es gleichgültig ist, ob sie von einer causa prima voll liebender Vorsehung ausgeht oder von einem materialistischen Mechanismus, der in einer exakt-wissenschaftlichen Form funktioniert und erkennbar ist.

Gleich wie also diese Determiniertheit erklärt wird: In beiden Fällen läßt das Verhältnis des Menschen zur Geschichte sich nur als Zustimmung zu einer höheren Fügung verstehen, die man als guter Schüler «richtig» lesen können muß. Jede Verantwortung für die Geschichte und ihre Gestaltung entfällt, da das Individuum, selbst wenn es sich dem Fließband zu entziehen vermag, selbst doch nur eins von den zahllosen Teilchen ist, die dieses Band ausmachen.

Und die andere Seite der Alternative: Der Mensch sieht sich allein gelassen vor einer Aufgabe, die er ebensogut ablehnen wie auf sich nehmen kann; doch seine Handlungen, ob er will oder nicht, gestalten die Geschichte und geben ihr eine Bedeutung, für die er jeden Augenblick die volle Verantwortungslast trägt, da er niemanden findet, dem er sie zuschieben kann.[12]

Angesichts dieses Dilemmas aber verzichtet die christliche Theologie lieber ganz darauf, Stellung zu nehmen und stützt sich weiterhin auf einen kosmologischen Prädeterminismus,[13] auf eine Anthropologie, die sich auf das absolute Engagement Jesu Christi in der Geschichte gründet (Phil 2). Bleibt der Mensch nicht äußerst empfänglich für jeden Urstandmythos, der seine Herkunft und sein Ziel begründet?[14] Doch wie soll er, wenn er Welt und Geschichte aus der Perspektive der Prädeterminierung betrachtet, dem Hin und Her zwischen einem beängstigenden Pessimismus und einem beschwichtigenden Optimismus anders entrinnen als durch einen Kompromiß, wie er in *Gaudium et spes* deutlich sichtbar wird.[15]

Unter den Folgerungen, die diese äquivoke Stellung der katholischen Theologie mit sich bringt, sind zwei besonders hervorzuheben, insofern sie unmittelbar unser Thema berühren.

Die Entwicklung einer Methode zur Analyse der sozialen Gegebenheiten setzt voraus, daß man den unvermeidlich ideologischen und damit provisorischen und anfechtbaren Charakter jeder Deutung der Geschichte erkennt, sowie ihre grundlegende Indeterminiertheit, wie sie die Einleitung zu dem Dokument nahelegt, indem sie die Dimension der Wandlung, der Änderung, als Grundtatsachen betont. Dadurch aber, daß sie es vorzieht, ihre ständigen Beziehungen zur Ideologie zu leugnen, anstatt sich kritisch mit ihr auseinanderzusetzen, nimmt sich die Konzilstheologie ipso facto die Möglichkeit, zu einem auch nur einigermaßen exakten und vor allem in wirksamer Weise verwendbaren Verständnis der sozial-wirtschaftlichen Gegebenheiten zu gelangen.[16]

Die zweite Folgerung dieser äquivoken Stellungnahme der Konzilstheologie führt dazu, daß man an dem zweiten Teil von *Gaudium et spes* dieselbe Kritik üben muß, wie seinerzeit an *Mater et Magistra*.[17] Man ist sich über die Widersprüchlichkeit gewisser erklärtermaßen verfolgter Ziele nicht klar. Dadurch verurteilt man sich selbst zum Mißerfolg oder dazu, in reinen Erklärungen guter Absichten steckenzubleiben, die man um so höher einschätzt und würdigt, als jedermann weiß, daß sie sich in der Praxis nicht anwenden lassen.[18] Ferner weigert man sich, das Abhängigkeitsverhältnis zwischen angestrebten Zielen und den möglichen Mitteln zu ihrer Erreichung zu beachten; dadurch droht die praktische Anwendung dieser letzteren in technisch ausweglose Situationen zu führen. Und da schließlich die Aussagen der Konstitution normativ und auf ein praktisches Handeln ausgerichtet sind, andrerseits aber jede Option für ein Verfahren zu ihrer Verwirklichung abgelehnt ist, gelangt man dahin, daß man das gesamte politische, soziale und wirtschaftliche System einzig und allein auf der Tugend des Bürgers beruhen läßt.[19]

B. *Die unzureichende Klärung der Beziehungen zwischen Ethik und Glauben.* Die politische Lehre des Konzils über die gegenwärtige Situation der Welt steht offenbar in einer engen Verbindung zu seiner Idee von den Beziehungen zwischen Ethik und Glauben.

Von der einen Seite wie von der anderen zeigt sich die gleiche Schwierigkeit: Wie soll man zu einem wirklich festen, dauerhaften Kriterium kommen, aufgrund dessen man urteilen kann, das aber nicht dasselbe sein darf wie eine versteckte Absolutsetzung des Produktes nicht endgültiger Kräfte im Bereich der Politik und der moralischen Normen der herrschenden sozialen Klasse in den ethischen Fragen?

Ja, man muß das Problem in noch genaueren, wenn nicht gar noch radikaleren Begriffen fassen. Nach Auffassung bestimmter Analytiker sind das Aggiornamento der Kirche, die ökumenische Konvergenz und die übrigen Ausdrücke dessen, was wir so leichthin «konziliare Erneuerung» nennen, nur ein Zeugnis der Anpassungsbemühungen einer Organisation, die das Monopol für die «globalen Sinngebungen für das Alltagsleben»[20] und ihre Verteilung verloren hat. Die Folgen aus der «Konkurrenz» der religiösen Gruppen untereinander wären somit diese: «Da der Staat aufgehört hat, mit Zwangsmaßnahmen die alten religiösen Monopole zu erhalten, taucht jetzt eine

‹Bevölkerung› freiwilliger Religionskonsumenten auf. Im besten Falle haben sie die Freiheit, zwischen einer großen Zahl konkurrierender Religionsprodukte zu wählen – im schlimmsten immer noch die, das Produkt, das ihnen der bisherige Monopolinhaber anbietet, anzunehmen oder abzulehnen. Mit anderen Worten: Der Pluralismus schafft einen religiösen ‹Markt›. Die religiösen Gruppen müssen daher heute marktgerecht arbeiten und darauf bedacht sein, eine Kundschaft anzusprechen, deren Treue und Unterstützung hinfort nicht mehr als selbstverständlich angesehen werden können. Je mehr diese Kundschaft aber zugleich die wesentliche finanzielle Basis der religiösen Tätigkeit schafft, destomehr wird diese letztere von der Logik des ökonomischen Marktes beherrscht.»[21]

Doch läßt sich der Anpassungsvorgang auch auf der Ebene dessen studieren, was die religiösen Gruppen ihrer möglichen «Kundschaft» bieten: Unter der Einwirkung des Pluralismus verwandeln sich die religiösen Institutionen von primären in sekundäre, von zwingenden und monopolistischen Institutionen der öffentlichen Sphäre in auf freiwilliger Mitgliedschaft beruhende, dem Konkurrenzkampf ausgesetzte Institutionen des Privatlebens. Die religiösen Institutionen stehen heute nicht mehr allein untereinander im Wettkampf, sondern auch mit den anderen Institutionen des Marktes, die ihrer Kundschaft ebenfalls Sinngebung und Identität anbieten. Ebenso wie diese letztgenannten müssen auch sie unaufhörlich den ständig verfeinerten und sich zutiefst wandelnden Forderungen der Verbraucher entsprechen. Sie müssen mit der Dynamik der Mode rechnen. Modern sein und modern bleiben, sind die kategorischen Imperative, die diese Situation auferlegt.[22]

Ohne entscheiden zu wollen, ob oder wie weit diese Erklärungsschemata genau den analysierten Situationen Rechnung tragen, müssen wir eingestehen, daß sie indirekt ein fundamentales Dilemma verdeutlichen.

Entweder gibt es tatsächlich eine neutestamentliche Ethik, und man muß weiterhin «in der Schrift nach göttlichen Prinzipien suchen, die uns gestatten, andere, profane, Prinzipien daraus abzuleiten»,[23] und man wird sich dabei nicht einmal klar darüber, daß man *in Wirklichkeit* der Mode folgt, wenn nicht der in einem bestimmten Augenblick ideologisch in der Kirche herrschenden Gruppe.[24]

Oder – das ist die andere Möglichkeit – man anerkennt, daß der Glaube sich in der Logik der eschatologischen Perspektive als trans-ethische Wirklichkeit darstellt, das heißt als Faktor, der als solcher kein bestimmtes System moralischer Normen hervorbringt. Da sie unmittelbare, in Reichweite liegende Zielsetzungen in einer vorgegebenen sozialen Struktur anstrebt, kann sich nämlich die ethische Entscheidung nur durch Anordnungen und Gesetze hindurch ausdrücken, die immer auf diese oder jene Weise aussondernd bleiben. Doch müßten diejenigen, welche sie anwenden, wie auch jene, die ihnen unterworfen sind, sich ihrer Unvollkommenheit und ihres problematischen Charakters bewußt werden. Gerade das aber ist die Rolle des Glaubens.

Damit ist nicht gesagt, eine Entscheidung im Bereich der Ethik oder Politik müsse von anderen Elementen ausgehen als von den von der Wissenschaft zur Verfügung gestellten, soweit diese den Menschen auf die Möglichkeiten aufmerksam machen, die sich ihm bieten, und ihm den Preis der verschiedenen Alternativen zeigen. Wohl aber ist damit gesagt, daß die technischen Motive, die dazu dienen, die praktischen Entscheidungen zu rechtfertigen, gleichfalls bewußt und unumwunden in ihrem zeitbedingten und vergänglichen Charakter erkannt und anerkannt werden.

Wenn wir die Dinge aus dieser Perspektive betrachten, gibt es ebensowenig mehr eine Moral nach dem Evangelium, wie es noch eine Politik nach dem Evangelium, Gewaltanwendung oder -verzicht nach dem Evangelium gibt. Es gibt nur noch – und das ist vielleicht bedeutend wichtiger – eine *unabdingbare Grundforderung* der Gerechtigkeit, der Gleichheit und des Friedens in der Liebe: Sie erfaßt alle Tätigkeitsbereiche und Leistungen der menschlichen Natur und Verfassung und widersetzt sich jedem Versuch, sie aus einem dieser Bereiche auszuschalten, und sei es selbst aus religiösen Motiven... Außerdem liefert das Evangelium das *Hauptkriterium für die Entscheidungen*, die zur praktischen Durchführung und Erfüllung dieser Forderung zu dienen haben: die Situation der Allerärmsten.

Die Aufgabe der christlichen Gemeinde läuft also darauf hinaus, die Ideologie zu formulieren, die unter konkreten Umständen erkennen läßt, daß sie sich dieser Forderung bewußt ist und sie nach Maßgabe der realen Möglichkeiten auszumünzen weiß. So zeigt die Unzulänglichkeit der praktischen Optionen deutlich, in welch armseliger Weise diese Bewußtwerdung erfolgt ist, mag auch noch so viel guter Wille hinter den programmatischen Erklärungen stehen.

Das aber ist die neue Situation, die das Konzil erst möglich gemacht hat: Anerkennen, – daß eine fundamentale Unklarheit das Verhältnis zwischen Religion und Politik, zwischen Kirche und Macht belastet, da es auf der Ebene der Gesellschaft an einer klaren Festlegung von Stellung und Rolle der Ideologie fehlt, – daß Konflikte als konstituierende Dimension des politischen Lebens bestehen bleiben, – und daß der Glaube dabei möglicherweise eine Rolle spielt, die sich nicht auf die Bedürfnisse der Gruppen in ihrem Kampf zur Verteidigung oder um die Vorherrschaft beschränkt. Es kommt nun darauf an, das kollektive Verständnis dieser Zusammenhänge zum Gemeingut zu machen und die Konsequenzen für die politisch-soziale Kritik und Tätigkeit daraus zu ziehen.

[1] A. Schaff, La définition fonctionelle de l'idéologie: L'homme et la Société 4 (1967) 50.

[2] Vgl. M. Godilier, Système, structure et contradiction dans le capital: Temps modernes 246 (1966) 829–837.

[3] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 4,4 und Nr. 8,4.

[4] Vgl. Konstantinov, Sociologie et Idéologie: L'homme et la Société 2 (1966) 38.

[5] Die Vertreter dieser Konzeption können sich zu ihrer Rechtfertigung kaum auf die Autorität von Karl Marx berufen, wie es L. Althusser, Pour Marx (Paris 1966) 87–128 nachgewiesen hat.

[6] Vgl. A. Néher, L'essence du prophétisme (Paris 1955) 282–307.

[7] H. Cox, Fortschritt der Evolution und christliche Verheißung: Concilium 6/7 (1967) 446ff.

[8] R. Tucci, Introduction historique et doctrinale à la constitution pastorale, L'Eglise dans le monde de ce temps: Unam Sanctam 65b (Paris 1967) II, 71.

[9] Vgl. H. Lefebvre, Introduction à la modernité (Paris 1962); F. Houtard, Les aspects sociologiques des signes du temps: L'Eglise dans le monde de ce temps aaO. 171–204.

[10] Vgl. A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur (Bonn 1956).

[11] Im Lichte neuester Ereignisse wird das mangelnde Bewußtsein und die Naivität, die Nr. 86 von Gaudium et spes zugrunde liegen, immer mehr verdeutlicht, doch steht dieser Vorgang leider erst im Anfangsstadium.

[12] P. Ricoeur, Histoire et Vérité (Paris 1955) 95–96.

[13] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 78,1.

[14] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 74,3.

[15] Vgl. A. Manaranche, L'homme dans son univers (Paris 1966) 21.

[16] H. Chaigné gelangt in seiner Analyse von Populorum Progressio: Frères du Monde 46–47 (1967) 59–64, zu derselben Schlußfolgerung.

[17] P. Lassegue, Droit Social (1962) 129–139.

[18] Nr. 80,4 von Gaudium et spes verurteilt in außerordentlich präziser Weise die Zerstörung ganzer Städte oder die Verwüstung ganzer Gebiete, und doch läßt eine Erklärung des Lehramtes auf dieser Grundlage bis heute noch auf sich warten.

[19] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 73,5.

[20] P. L. Berger/Th. Luckmann, Aspects sociologiques du pluralisme: Archives de Sociologie des Religions 23 (1967) 117.

[21] P. L. Berger/Th. Luckmann aaO. 120.

[22] P. L. Berger/Th. Luckmann aaO. 124.

[23] Gerade diesen Standpunkt aber lehnt P. Ricoeur, Le projet d'une morale sociale: Christianisme social 5–8 (1966) 291, ab.

[24] Das könnte möglicherweise das geringere Interesse der Kirche in den westlichen Ländern für die Fragen der politischen Ethik und auf der anderen Seite die breite Entwicklung der individuellen Ethik sowie einer dementsprechenden Pastoral erklären.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FRANÇOIS HOUTART

Geboren am 7. März 1925 in Brüssel, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Löwen und Chicago, ist Lizentiat der politischen und sozialen Wissenschaften, diplomierter Urbanologe, Ehrendoktor der Universität Notre Dame (USA), Direktor des Zentrums für religionssoziologische Forschungen der Universität Löwen und Generalsekretär der FERES (Internationale Föderation der Institute für soziologische und religionssoziologische Forschungen). Er veröffentlichte Studien über die lateinamerikanische Revolution und das Problem der Urbanisation.

FRANCIS HAMBYE

Geboren am 4. April 1936 in Mons (Belgien), 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen und an der Gregoriana, ist Doktor der Rechte (1959), Lizentiat der Theologie, bereitet sich auf das theologische Doktorat vor. Er ist Assistent an der Universität Löwen und Forschungsbeauftragter des nationalen Forschungsfonds.

Leslie Dewart

Die Kirche und der politische Konservativismus

Die christliche Religion steht auf der Grundlage eines ganz bestimmten Glaubens von der menschlichen Geschichte. Es ist, in traditioneller Form ausgedrückt, der Glaube, daß die «Heilstaten» Jesu von Nazareth und die «erlösende» Bedeutung seiner gesamten Existenz ein neues Zeitalter der Menschheitsgeschichte gebracht haben: eine Epoche, die unter dem Zeichen der «Versöhnung» des Menschen mit Gott steht. Doch dieser neue «Zustand», diese neue Verfassung des Menschen als Art, war auf den einzelnen Gläubigen nur in dem Maße übertragbar, wie er Gottes eigenem Liebesbeispiel folgte und sich mit seinem «Nächsten» versöhnte. Dieser Nächste aber, so lautet die konkrete Forderung dabei, ist jeder Mitmensch, ja sogar der Feind des Christen. Denn jeder Mensch war «Kind» Gottes, und dadurch wurden wir alle «Brüder in Christus». Damit aber konnte das Verhalten des Menschen nicht «Gott wohlgefällig» sein, wenn es nicht zunächst und vor allem dem Gesetz der Nächstenliebe folgte.

I. JESUS ALS POLITISCHER MESSIAS

Jesu Anspruch auf den Messiasrang

Wenn wir nun sagen, das Christentum sei eine revolutionäre Religion, so sollten wir die politischen Untertöne, die in diesem Begriff mitschwingen, nicht bagatellisieren. Denn die oben in großen Zügen dargestellte Lehre war tatsächlich revolutionär im vollen, politischen Sinn des Wortes. Sie war nicht allein in dem allgemeinen, unbestimmten Sinne revolutionär, daß die «Erneuerung» der menschlichen Verfassung insgesamt auch verschiedene Konsequenzen für das Verhalten des Menschen auf politischem Gebiet mit sich bringen mußte. Vielmehr stand beim Entstehen des Christentums im Mittelpunkt ein politischer Bedeutungsgehalt; und es ist kein Zufall, daß Jesus während seines gesamten öffentlichen Lebens Objekt politischer Auseinandersetzungen gewesen ist, noch daß man ihm am Ende politische Verbrechen zur Last legte und daß seine Verurteilung und Exekution aufs engste mit politischen Streitfragen verflochten waren. Denn der von den Christen verfochtene Anspruch, daß Jesus eine neue Epoche in der Menschheitsgeschichte gebracht habe, gründet sich auf seinen Anspruch auf den Messiastitel, dessen politische Natur kaum bestritten werden kann.

Gewiß, in seinem tiefsten *Daseinsgrund* war das Messiasamt religiös. Doch die messianische Funktion: die Führung der Gemeinde des auserwählten Volkes zu einem endzeitlichen Sieg – war in sich hoch politisch. Ein Staatswesen, das sich als solches mit der Herrschaft Gottes identifiziert, kann kaum den Standpunkt vertreten, daß politische Ämter keine religiöse Bedeutung besitzen und umgekehrt. Natürlich hat Jesus den Messiasbegriff umgewandelt. Doch die wesenhaft politische Bedeutung des Messiasamtes wurde dadurch nicht gemindert, sondern ganz im Gegenteil noch gesteigert. Das Christentum war eine revolutionäre Lehre, vor allem durch die Art und Weise, in der Jesus die traditionelle Messiaslehre modifiziert hat.

Diese Modifikation hängt aufs engste mit der «Katholizität» des christlichen Messiasbegriffes zusammen. Jesus war der Israel verheißene Messias. Doch damit war er nicht allein der erhoffte Führer des «Gottesvolkes» des Alten Testamentes; er war ebenfalls und zugleich Führer des neuen Israel. Er war der Erlöser der Heiden, der Heiland aller Menschen und gleich einem «neuen Adam» Ursprung eines neuen Zeitalters in der Menschheitsgeschichte. Und doch ist dieses Bild unzulänglich und der Begriff der «Katholizität» an dieser Stelle nicht ganz eindeutig. Bekanntlich bedeutete schon die Andeutung einer Idee von der Universalität des messianischen «Heiles» einen Vorgriff auf die Predigt Jesu. Und ihre volle Bedeutung erhielt sie erst, als die universale Kompetenz des Messiasamtes mit der Verinnerlichung und Vergeistigung der Mitgliedschaft in der messianischen Gemeinde verbunden wurde, wie dies in Jesu Lehre der Fall war. Diese Verbindung wandelte tiefgreifend die bisherige Grundlage der politischen Beziehungen zwischen den Menschen und brachte damit ein neues Zeitalter für das politische Handeln des Menschen.

Die politische Bedeutung des Messiasamtes Jesu

Die politische Bedeutung des von Jesus beanspruchten Messiasamtes kann nur zu leicht übersehen werden, wenn die christliche Spiritualisierung des Judaismus in einem dualistischen Sinne interpretiert wird. So kann zum Beispiel unter diesen Umständen selbst Jesu kraftvolles Zeugnis vor Pilatus: «Ja ich bin ein König», wenn auch sein «Reich nicht von dieser Welt» ist, sehr leicht in einem Sinne mißdeutet werden, der dem, was er in Wirklichkeit besagt, vollkommen entgegengesetzt ist. Denn Jesus sagt, daß er wirklich ein König ist. Diese Aussage konnte kaum bedeuten, daß er nur im bildlichen Sinne als König anzusehen sei, eine Auffassung, welche die katholische Tradition immer zurückgewiesen hat. Doch in dem Maße, wie in moderner Zeit der eschatologische Glaube des Christentums verharmlost worden ist und die Kirche ihren konterrevolutionären Kurs eingeschlagen hat, ist das Königtum Christi im tatsächlichen Glauben der meisten Christen, soweit es diese Welt anbetrifft, zu einem rein bildlich verstandenen Amt geworden. Daran ändern auch die verbalen Huldigungen des Monats Oktober nichts. So besagt also unser tatsächlicher, allgemein verbreiteter Glaube, daß Jesus zwar König des Himmels ist, aber kaum König der Erde. Und doch war Jesu Anspruch gerade deshalb «ein hartes Wort», weil er nicht besagte, daß er nur insofern ein politischer Führer war, als er den Himmel (das heißt die «zukünftige Welt») «regierte» und daher nicht zu den weltlichen, irdischen Königen in Konkurrenz trat. Vermutlich versteht man diese Stelle aus dem Evangelium heute allgemein in dem Sinne, daß Jesus hier ganz einfach Religion und Politik unterscheiden wollte. Die Regel, dem Caesar zu geben, was des Caesars ist, und Gott was

Gottes ist, wird – wenn man sie nicht als geschicktes Ausmanövrieren des von den Pharisäern konstruierten Dilemmas auffaßt – im Sinne eben dieser Unterscheidung verstanden.

Doch eine solche Interpretation läßt sich ebensowenig aufrecht erhalten wie das Verständnis der Bergpredigt als eine neue Kasuistik. Denn das dürfen wir wohl annehmen: Jesus wollte in ihr weder die neuen Umstände darlegen, unter denen die Menschen sich vor dem Gesetz zu verantworten hätten, noch eine neue Weise für die Darbringung der Gaben auf dem Altar, noch die erweiterten Voraussetzungen, unter denen eine Verletzung der Verbote des falschen Zeugnisses und des Ehebruches gegeben wäre. Seine Absicht war bedeutend revolutionärer: Er wollte seine Zuhörer für eine neue moralische Perspektive gewinnen und ihnen die Annahme einer von grundauf neuen Sicht ihrer menschlichen Existenz nahelegen. Er wollte die fundamentalsten bisher herrschenden ethischen Verhaltensweisen und Denkschemata umstürzen. Seine Herausforderung galt dem, «was den Alten gesagt wurde», – jedoch nicht unbedingt im Hinblick auf den Inhalt, sondern vor allem im Hinblick auf den Standpunkt und die Form.

II. DIE ETHISCH-RELIGIÖSE SEITE DES POLITISCHEN LEBENS

In gleicher Weise lag auch Jesu Grundsatzerklärung über das Verhalten dem Caesar gegenüber die Absicht zugrunde, seine Hörer zu einer Umkehr zu bewegen; er wollte sie auffordern, auf eine neue Weise an das politische Leben heranzutreten. Seine Absicht war, das Gewissen des Menschen umzuorientieren und in ihnen einen Sinn der Verantwortung für das historische Schicksal der politischen Gesellschaft zu wecken. Im Letzten kam es ihm darauf an, sie zu lehren, daß das politische Leben eine ethisch-religiöse Qualität besitzt, da es das Handeln der Menschen aneinander ist, das ihr Verhältnis zu Gott bestimmt. Zumindest sehen wir uns zu diesem Verständnis logischerweise gezwungen, wenn wir nicht vergessen oder übersehen, daß die Lehre dieser Stelle des Evangeliums ganz wesentlich zu der Lehre über die Nächstenliebe in Beziehung gesetzt werden muß – mit anderen Worten, daß wir nur dann Gott geben können, was Gottes ist, wenn wir dem Menschen geben, was des Menschen ist. So hat der moralische Charakter des politischen Lebens keinen Zusammenhang mit den Folgen des politischen Verhaltens des Menschen für *die* menschliche Existenz, die, wie wir annehmen, erst jenseits des Grabes *beginnt*. Er hängt vielmehr aufs engste mit den Folgen des politischen Verhaltens für die menschliche Geschichte zusammen, das heißt für *die* menschliche Existenz, in der wir *jetzt bereits* stehen. Das Reich Gottes kann erst kommen, wenn die Geschichte des Menschen vom Menschen selbst (im Glauben an Christus und durch den Glauben an Christus) erfüllt ist. Politik ist nicht allein wirksame und richtige Organisation der Gemeinschaft in einer Weise, daß das menschliche Leben ungehindert zu seiner Selbstverwirklichung in anderen Sphären voranschreiten kann; ebensowenig, ja zu allerletzt, ist Politik die wirksame und richtige Verteilung, Regelung und Ausübung der Macht. Politik bedeutet nichts Geringeres als die gemeinsame Entscheidung der Menschheit für bewußt gewählte historische Ziele. Dieses Verständnis der Politik aber bedeutete eine echte Revolution.

Der revolutionäre Charakter des Christentums

Das Christentum war nicht in dem offenkundigen und oberflächlichen Sinne revolutionär, daß es gesucht hätte, gewisse politische Institutionen umzustürzen. Es war vielmehr in dem bedeutend radikaleren Sinne revolutionär, daß es danach strebte, dem politischen Leben des Menschen eine neue Ausrichtung zu geben. Eine ähnlich radikale Bewegung sehen wir in der wissenschaftlichen Revolution. Sie verdient auch diese Bezeichnung, obwohl ihr ebenfalls nicht daran gelegen ist, bestehende Institutionen umzustürzen. Und doch hat die grundlegende Neuorientierung durch das wissenschaftliche Denken letzten Endes tiefgreifende Konsequenzen für die akademischen Institutionen der nachmittelalterlichen Periode gehabt. Ganz ähnlich ergibt sich der *radikale* Charakter der christlichen Revolution daraus, daß sie sich nicht direkt nur auf konkrete politische Institutionen bezieht, sondern auf die *Grundlage* der politischen Beziehungen zwischen den Menschen, auf der die konkreten politischen Institutionen ruhen. So hat das Christentum zum Beispiel nicht gesucht, die Sklaverei abzuschaffen. Es hat die Sklaverei an ihrer Wurzel unterhöhlt, denn es hat dafür gesorgt, daß sich beim Menschen das Selbstverständnis seiner Natur änderte und seine Beziehungen zu den Mitmenschen erneuert wurden.

Manche – zum Beispiel gewisse Marxisten – bestreiten die Annahme, daß dieser letztere Weg der radikalere von beiden ist. Zweifellos, so würden

sie sagen, ist es besser, die Sklaverei so schnell wie möglich abzuschaffen und nicht erst in zweiter Linie; nach ihrer Auffassung ist es radikaler, auf der unmittelbaren Beseitigung politischer Ungerechtigkeit zu bestehen, als einfach an der Schaffung von Bedingungen mitzuhelfen, die möglicherweise erst in 2000 Jahren dieser Ungerechtigkeit Herr werden. Diese Argumentation leidet unter einem Mangel an historischem Denken. Heute, wo der unmoralische Charakter der Sklaverei bereits allgemein anerkannt und selbstverständlich ist, können wir unschwer feststellen, daß diese Auffassung sich unmittelbar bereits aus der urkirchlichen Predigt ergibt. Zu diesem Urteil aber sind wir heutzutage nur deshalb fähig, weil unser Denken über die politischen Beziehungen bereits vom Evangelium neu orientiert ist. Es wäre unsinnig zu behaupten, das Christentum hätte von den Menschen zuerst die Abschaffung der Sklaverei verlangen und erst hernach im menschlichen Geist die ethische Haltung wecken können, die den Menschen zu dieser Abschaffung der Sklaverei veranlaßt. Die Lehre Jesu war wirklich revolutionär, da sie das Gewissen der Sklavenbesitzer befreit hat. Jesus befahl ihnen nicht, die Sklaverei abzuschaffen: Er schuf die Möglichkeit, daß sie sie verabscheuten und sich schließlich aus eigenem Antrieb entschlossen, sie bei sich abzuschaffen.

Der christliche Glaube und der Marxismus

Tatsächlich haben der Marxismus und andere Formen des politischen Humanismus in den letzten zwei Jahrhunderten sich selbst nicht selten falsch beurteilt, da sie unfähig waren, sich historisch als *innerhalb* der vom christlichen Glauben ausgelösten historischen Bewegung zur Befreiung des Menschen stehend zu sehen. Denn der Grund, weshalb der heilige Paulus sich nicht für die Abschaffung der Sklaverei verwendet hat und der Grund, weshalb – sagen wir einmal: der Marxismus oder die Französische Revolution erst in neuerer Zeit aufgetreten sind, ist ein und derselbe: Die Neuorientierung des politischen Denkens des Menschen wurde erst in neuerer Zeit in dem Maße wirksam, das für die Abschaffung der Sklaverei oder die Einführung der Demokratie erforderlich war. Das Christentum ist zumindest ein ebenso revolutionärer Glaube wie der Marxismus, denn der Marxismus hätte niemals innerhalb der westlichen Christenheit entstehen können ohne die christliche Inspiration, welche die Neuorientierung des politischen Denkens mit sich brachte.

Doch hat die Frage noch eine andere Seite. Zwar sind die Vorwürfe der Marxisten und anderer Humanisten fehl am Platze, doch sind sie nicht alle gegenstandslos oder falsch. Denn es stimmt, daß neben der Erweckung des politischen Bewußtseins des Menschen durch den christlichen Glauben eine zweite Vorbedingung für das Auftreten – nicht allein des Marxismus, sondern jeder sozialen und politischen Befreiungsbewegung seit der Französischen Revolution, vorhanden ist: Ich denke an die relative Unwirksamkeit des Evangeliums – speziell seit Anbruch der modernen Zeit (so ist es zum Beispiel sehr aufschlußreich, daß im 16. Jahrhundert die Sklaverei innerhalb der Christenheit *wieder eingeführt* wurde) –, die tatsächlichen Bedingungen zu schaffen, die mancher aufgrund seiner inneren Erkenntnis der Absicht des Evangeliums erwartet hatte. Die moralische Entrüstung der innerhalb des westlichen Christentums entstandenen antireligiösen, antichristlichen politischen Bewegungen ist mehr als verständlich: sie ist *heilig*. Denn historisch gesehen entspringt sie aus einer rein (wenn auch häufig unausgewogenen) christlichen Geisteshaltung, die sich unmittelbar auf das Evangelium zurückführen läßt. Die ethische Haltung, die hinter manchen modernen politischen Bewegungen steht, denen sich die Kirche entgegengestellt hat, rühren unmittelbar von einem geschärften moralischen Empfinden des Menschen her, wie es die Lehre Jesu wecken wollte.

III. DAS GRIECHISCHE DENKEN ALS GRUND FÜR DEN POLITISCHEN KONSERVATIVISMUS DER CHRISTENHEIT

Darin liegt natürlich ein Paradox, dessen Bedeutung dem entgeht, der einen apologetischen Standpunkt bezieht. Denn es wäre naiv und unhistorisch gedacht, wollte man annehmen, die amtliche Lehre der Kirche über Fragen politischer Ethik und die moralische Qualität bestehender politischer Institutionen könne erst dann verkündet werden, wenn jedermann sein Gewissen entsprechend gebildet hat und die umstrittenen Institutionen schon fast verschwunden sind. (Überdies ist der Untergang ungerechter bzw. die Schaffung gerechter Institutionen nicht selten erst nach langem Kampf erfolgt, in dem die Kirche eine durchaus konterrevolutionäre Stellung bezogen hat). Das Paradox besteht tatsächlich darin, daß die Kirche der revolutionären christlichen Religion zu einer Kirche der Reaktion und des politischen Konservativismus geworden ist.

Dieses Paradox erklärt sich aus einem zweifachen Vorgang: (1) Beim Eingehen auf die Konsequenzen, die sich aus dem ursprünglichen Geist ihrer Religion ergaben, hat die westliche Christenheit die menschliche Erfahrung zu einer bis dahin nicht erreichten Ebene des Selbstbewußtseins und der Beziehung des Selbst auf die Wirklichkeit entwickelt. Doch im gleichen Maße, wie die christliche Lehre die konkrete Form beibehielt, die für eine frühere, weniger aufgeklärte Erfahrungsweise Sinn und Bedeutung besessen hatte, wurde das menschliche Selbstbewußtsein in der Höhe, auf die das Christentum es gebracht hatte, mit dem Glauben an die christlichen Lehraussagen immer unvereinbarer. – (2) In dem Maße, wie sie die Konsequenzen aus der in ihrer Frühzeit erfolgten Annahme der griechischen Kulturformen weiter trieb (vgl. dazu oben S. 437ff), gelangte die Lehrautorität der Kirche zu der Überzeugung, daß die christliche Lehre ihrerseits unvereinbar sei mit der Erfahrungsweise, wie sie von einer westlichen Christenheit entwickelt wurde, die nach Auffassung der Kirche nur darauf bedacht schien, in böswilliger Weise ihren ursprünglichen religiösen Glauben abzutun. So sah sich die westliche Christenheit innerlich hin- und hergerissen zwischen ihrem weltlichen Geist und ihrer religiösen Überzeugung. Das Ergebnis war jene eigentümliche innere Verfassung, in der unsere Kultur sich heute noch befindet. Denn die westliche Christenheit läßt sich in ihrem heutigen Zustand – unter Verwendung vollkommen neutraler anthropologischer Begriffe und Kategorien – als im eigentlichen Sinne christliche Kultur beschreiben, obwohl sie den christlichen Glauben, aus dem sie geboren wurde, nicht mehr bekennt. Eine Ergänzung zu dieser historischen Tatsache ist das Phänomen, daß die Kirche der christlichen Revolution zu einer reaktionären Kirche geworden ist.

Unzulänglichkeiten des griechischen Denkens im Verständnis der Freiheit und der Zeit

Man kann in diesem Zusammenhang zum Beispiel den Einfluß der griechischen Philosophie auf das christliche Menschenbild herausgreifen. In ihm wurde ein Freiheitsbegriff kanonisiert, der im Hinblick auf das Individuum in hohem Maße adäquat, im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft in ihrer historischen Dimension aber vollkommen inadäquat war. Denn die Christen glauben immer noch an die Freiheit des Individuums, auch wenn sie unfähig sind, die Antinomien im Verhältnis «Individuum-Gemeinschaft» oder «persönliche Verantwortung-historische Bedingtheit» zu bewältigen. Auf der anderen Seite aber klammern wir die kollektive Freiheit des Menschen oder die Freiheit der Geschichte aus unserem Glauben aus. Damit erwecken wir zumindest den Eindruck, als seien wir überzeugt, die Menschheitsentwicklung könne sich selbst überlassen bleiben, und es gehöre nicht zu den Dingen, die die Kirche angehen, an einer historischen Entwicklung mitzuhelfen, die nicht «dem Plan Gottes entspricht», da die Geschichte allein dem Plan Gottes unterworfen und dem menschlichen Planen entzogen sei. Im besten Fall aber scheinen wir davon überzeugt zu sein, daß der menschliche Fortschritt solange nicht gerade verurteilt zu werden brauche, wie er den Menschen nicht von seiner wirklichen Aufgabe ablenkt: dem erfolgreichen Bestehen der Prüfung seiner irdischen Existenz, damit seine eigentliche und wahre Selbstverwirklichung in der kommenden Welt beginnen kann.

Die Umkehrung der typisch griechischen Idee vom «zyklischen» Charakter der historischen Zeit zu einer «linearen» Auffassung veranschaulicht einen weiteren Schlüsselaspekt der Hellenisierung des Christentums, der eine unmittelbare Rolle bei der schließlichen Entstehung einer konterrevolutionären Kirche gespielt hat. Die christliche Orthodoxie verurteilte die Lehre des Origenes nur, insofern sie auf eine vollkommene Leugnung und Verneinung der Realität und moralischen Bedeutung der Zukunft hinauslief, auf die die Christen hoffen (eine solche Leugnung implizierte zum Beispiel seine Lehre von der Existenz der Menschenseele von Ewigkeit her, aus der sie bei der Geburt in die zeitliche Existenz hinabstieg, um nach ihrem Tod wieder in die Ewigkeit zurückzukehren). Denn die Kirche beharrte auf dem traditionellen Glauben, daß es dem Menschen mit Gottes Hilfe möglich sei, die Sünde wirklich zu besiegen, das heißt in der Gegenwart das Vergangene zu überwinden und so in eine Zukunft einzutreten, die wirklich neu war und niemals zuvor existiert hatte. Auf der anderen Seite aber war dieses Beharren mit einer teilweisen, möglicherweise unbewußten Annahme der origenistischen Problemstellung gekoppelt. Die Kirche beharrte auf der wahren Realität der Zukunft als solcher, das heißt auf der wirklichen Neuheit der Zukunft; doch anerkannte sie unbedenklich die Idee, daß die Bewältigung der Zukunft für den Menschen der Anfang (wenn auch nicht, wie Origenes dies aufgefaßt hätte: die *Wiederaufnahme*) der Ewigkeit sei. So bedeutete in

das Himmelreich eingehen, die historische Zukunft bewältigen, dasselbe wie durch die Überwindung der Sünde in die Ewigkeit eingehen. Umgekehrt aber wurde das Überwinden der Sünde identisch mit der Überwindung der Zeit.

Das eigentümlich christliche Zeitverständnis

Die Idee, daß die Zeit gleichsam «linear» und nicht «kreisförmig» oder gar «spiralig» verläuft, bedeutete somit noch keineswegs eine vollkommene Zurückweisung der Zeitvorstellung der griechischen Philosophie. Sie bedeutete nur eine Modifikation, eine Anpassung, mit deren Hilfe ihre totale allzu offensichtliche Unvereinbarkeit mit der christlichen Hoffnung vermieden war. Aber durch diese Anpassung war noch keineswegs das Verständnis der Zeit als ständiges Nacheinander von Augenblicken geleugnet, noch im Zusammenhang damit das Verständnis der Ewigkeit als gleichzeitige Dauer, die der Selbst-Identität des immateriellen Seins entspricht. Obwohl der christliche Glaube weiterhin einen realen Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft einräumte, nahm er eine griechische Denkform an, indem er sich nichtsdestoweniger auf den Standpunkt stellte, die grundlegende und moralisch bedeutsame Unterscheidung zwischen den menschlichen Existenzweisen liege nicht zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern zwischen Zeit und Ewigkeit. Umgekehrt sollte die für den gläubigen Christen bedeutungsvolle Unterscheidung nicht mehr die zwischen der aus der (sündhaften) Vergangenheit entstandenen Gegenwart und der Gegenwart, in die wir die (hoffnungsvolle) Zukunft hineinprojizieren, sein. An ihre Stelle sollte die Unterscheidung zwischen dem gegenwärtigen Leben, das bald vorüber und daher relativ unwichtig ist, und der ewigen Gegenwart des Himmels treten, die niemals vergeht und daher die Existenzweise ist, deren Erreichung wir unser nur zeitliches Leben dienstbar machen müssen. Unsere schöpferischen Bemühungen, die aus unserer Erfahrung der moralischen Verantwortung stammen, müssen auf die «kommende» Welt gerichtet sein. Obwohl die Ungerechtigkeit in «dieser Welt» gleich jeder anderen Störung der Ordnung zu tadeln ist und zweifellos vermieden werden muß, gibt es in den zwischenmenschlichen Beziehungen eine Gottes Anordnung entsprechende «natürliche» Ordnung, die nicht zerstört werden darf. Wenn wir uns getrieben fühlen, die Welt zu ändern, sollen wir daran denken, daß in Anbetracht der Sünde «diese Welt» ein «Tränental» und bestimmt *ist*, es immer zu bleiben. Im Hinblick darauf ist die normale christliche Haltung Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, der es so angeordnet hat, Passivität und Resignation und nicht die Entwicklung messianischer Schöpferkraft, Initiative und Verantwortung.

Folgen der Hellenisierung des christlichen Glaubens

Eine formale Untersuchung der Hellenisierung des christlichen Glaubens, im Hinblick darauf, wie weit dieser Prozeß die politische Dimension des Evangeliums berührt hat, würde eine ungeheure Zahl von Verflechtungen und Verbindungen zutage fördern, auf die hier nur angespielt werden kann. Doch vermute ich sehr, daß sie alle zu dem gleichen Schluß führen würden: daß die christliche Adaptation griechischer Begriffe und Ideen wie Individualität, Zeit, Schicksal und Vorsehung gewisse unvermeidbare Konsequenzen mit sich gebracht hat, die erst in einer viel späteren Zeit sichtbar werden konnten. Doch obwohl die Hellenisierung der christlichen Lehre nicht allein segensreich, sondern auch praktisch unvermeidbar war, und obwohl auch die logischen Folgen der Hellenisierung unvermeidbar waren, – nachdem dieser Prozeß einmal eingesetzt hatte, blieb es doch grundsätzlich möglich, die unerwünschten letzten Auswirkungen der Hellenisierung zu vermeiden, nachdem ihre logischen Folgen sichtbar geworden waren. Diese unerwünschten Auswirkungen, die im politischen Bereich auf die praktische Perversion der christlichen Revolution hinausliefen, hätten abgewendet werden können, wenn nur die Kirche nicht auch den klassischen Begriff der Wahrheit von der griechischen Philosophie übernommen hätte. Denn dieser führte zu der Annahme, daß die Wahrheit der christlichen Lehre ihre begriffliche Neufassung verbiete. Damit wurde die griechische Form der christlichen Wahrheit automatisch zu ihrer einzig möglichen Form, und sich von der griechischen Form des christlichen Glaubens entfernen bedeutete dasselbe wie sich von der christlichen Tradition schlechthin entfernen.

IV. DIE POLITISCHE BERUFUNG DES CHRISTENTUMS

Würden wir aber, im Gegenteil, etwa jede Form zurückweisen, in welcher der griechische Glaube an die regulative Wirksamkeit des Schicksals in

unser Denken eindringen kann, so dürfen wir nicht versuchen, ethische Prinzipien auf unser prospektives soziales und politisches Verhalten anzuwenden, – denn dann hätten wir die Idee aufgegeben, unser Verhalten müsse einem vorgeformten Modell oder einer von Gott vor aller Zeit aufgestellten oder beschlossenen Norm entsprechen. Die radikale Freiheit des Menschen bedeutet seine völlige Verantwortung für das, was er in schöpferischer Weise – individuell und kollektiv – aus sich selbst macht. Wenn wir also jede individualistische Haltung, jedes griechische Zeitverständnis und jeden Glauben an das Schicksal aufgeben, dann können wir uns kaum der grundlegenden und revolutionären politischen Wahrheit des Evangeliums entziehen: der Wahrheit, daß der Mensch individuell wie kollektiv für das Ergebnis der Geschichte verantwortlich ist. In dem Falle würde der Mensch – individuell wie kollektiv – danach gerichtet werden, wie seine Antwort auf die Aufforderung ausfällt, die seine für ihn durch die Weltpräsenz Gottes bestimmte Verfassung und Situation bedeutet und enthält. Das heißt, die Verfassung und Situation der Freiheit, die vom Menschen verlangt, daß er sich selbst plant, das heißt, daß er seine individuelle und kollektive Zukunft selbst schafft.

Ist dieses Verständnis des Evangeliums gültig, so darf man mit vollem Recht von der politischen Berufung des Christentums sprechen – das heißt nicht allein von der politischen Berufung des einzelnen Gläubigen, aufgrund seiner zufälligen persönlichen Zugehörigkeit zu einem oder dem anderen Staatsgebilde, sondern auch von der politischen Berufung der Kirche. Der Kirche als solcher, als christlicher Gemeinschaft, fällt es zu, die Menschheit in den revolutionären Aufgaben, die immer vor ihr stehen, zu inspirieren und geistig zu leiten, das heißt in ihrer Organisation und ständigen Neuorganisation aus eigenen Kräften als universale Gemeinschaft, die bewußt ihre eigene Geschichte bestimmt und verwirklicht. Konkret bedeutet das zu verschiedenen Zeiten verschiedene Dinge. Es ließe sich unschwer ein Katalog der Mittel und Wege aufstellen, mit denen wir dem Sich-treiben-Lassen in der Zeit ein Ende machen und beginnen können, den Lauf der Geschichte auf der Grundlage einer bewußten Erkenntnis der historischen Bedeutung unserer Entschlüsse zu lenken. Doch die Mitarbeit am Aufbau eines bisher nicht dagewesenen internationalen Systems, innerhalb dessen weder militärische noch wirtschaftliche Feindseligkeiten als nationale Rechte betrachtet werden, und damit der Beginn der Schaffung einer vereinigten, katholischen Welt unter der moralischen und geistigen Leitung des universalistischen Glaubens, ist das Mindeste, was die Kirche der Revolution durch kollektiven Beschluß als ihr politisches Ziel in unserer Zeit in Angriff nehmen sollte.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LESLIE DEWART

Geboren am 12. Dezember 1922 in Madrid, Katholik, studierte am St. Michael's College der Universität Toronto, ist Master of Arts und Doktor der Philosophie (1954), seit 1956 Philosophie-Professor am St. Michael's College und Mitherausgeber der Zeitschrift: Continuum. Er veröffentlichte: The Future of Belief (New York 1965), erscheint als «Die Zukunft des Glaubens» 1968 im Benziger Verlag.

Giulio Girardi

Philosophie der Revolution und Atheismus

Atheismus und Revolution bilden die beiden markantesten Themen der heutigen Reflexion. Sie gehören, oberflächlich gesehen, zwei sehr verschiedenen Bereichen an: dem Denken und dem Handeln, der Philosophie und dem politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Engagement. Wir möchten in sie eindringen, indem wir versuchen, ihre Interferenzen aufzuzeigen. Dies wird uns einerseits ermöglichen, den Sinn des Atheismus (mindestens einiger seiner Formen) und den der Revolution tiefer zu erfassen; anderseits stellt uns dies ins Zentrum der Fragen, die wir aufgreifen möchten.

Der Atheismus läßt sich nicht einfachhin als Leugnung Gottes auffassen. Wie anderswo, tritt auch hier der Sinn der Leugnung nur in den Behauptungen zutage, die sie begleiten und begründen. Den Atheisten verstehen heißt, die tiefe Intention seiner Leugnung wahrnehmen, entdecken, was er behaupten will, wenn er Gott leugnet, vielleicht sich selbst den «Glauben» zu eigen machen, aus dem sein Unglaube hervorgeht. Man kann die atheistische Negation nicht verstehen, wenn man

nicht versucht, das Wertsystem zu rekonstruieren, zu dem Gott in den Augen des Atheisten gehört, und das Wertsystem, worin die Zurückweisung Gottes ihren Sinn und ihre Rechtfertigung findet.

Die in Frage stehenden Werte sind nicht nur für das Individuum, sondern auch für die Gemeinschaft von Belang: sie durchdringen das politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben. Eine Umwertung der Werte auf dieser Ebene kann nicht vor sich gehen ohne eine gründliche Umgestaltung der Strukturen, die sie inkarnieren; sie kann nicht erfolgen ohne eine «Revolution».

Zwar wird der Begriff Revolution in verschiedenstem Sinn angewendet; oft bezeichnet er nur einen brüsken Wechsel der Regierung oder des politischen Systems. Wir befassen uns hier mit der Revolution, insofern sie die Strukturen und Werte von Grund auf angreift, insofern sie sich auf ein gewisses Leitbild des Menschen und der Gesellschaft beruft. In diesem Fall geht sie weit über die politische oder wirtschaftliche Sphäre hinaus. Hier kann dann die Revolution auf das Gottesbild stoßen, und sie ist tatsächlich auch schon darauf gestoßen. Gott läßt sich im Namen der sozialen Revolution insoweit leugnen, als er eben als solidarisch mit den Strukturen, dem Weltbild, dem Wertsystem erscheint, die es umzustürzen gilt.

Die Philosophien der Revolution sind den Revolutionen selbst nicht immer vorausgegangen; zum Teil haben sie sich als Reflexionen entwickelt, zu denen die Sachlage den Anstoß gab. Diese Reflexion ist sicherlich nicht eine bloße Analyse der Gegebenheiten, sondern geht oft sehr weit über diese hinaus: gewisse Fakten haben Symbolwert gewonnen und geben so dem Denken einen lebhaften Anstoß. Dies gilt insbesondere von der Französischen Revolution und den marxistischen Revolutionen. Wie man diese auch beurteilen mag, man kommt nicht darum herum, sie als Wenden der Weltgeschichte aufzufassen. Uns geht es hier jedoch ganz besonders darum, die revolutionäre Tragweite dieser Ereignisse in der Ideengeschichte ins Licht zu setzen.

Die Französische Revolution zum Beispiel wird zu dem Punkt, auf den sich das gesamte revolutionäre Denken in Frankreich selbst, in Deutschland und Rußland bezieht. Denker erster Ordnung wie Fichte, Hegel, Marx haben dieses Ereignis als die Grundlegung einer neuen Epoche bewertet, worin der Mensch sein Schicksal in seine eigene Hand nimmt, und sie haben sich der Aufgabe unterzogen, die Gedankengänge, die dieses Ereignis in sich schließt, zu erheben, indem sie eine Philosophie der Revolution auszuarbeiten suchten.

Es ist uns hier nicht möglich, jeden dieser Versuche im einzelnen zu behandeln und ein Urteil darüber zu fällen, ob sie geglückt sind. Wir sind jedoch der Ansicht, daß die Intuition des Zusammenhangs, der zwischen dem revolutionären Geschehen und dem philosophischen Denken besteht, zu den Intuitionen gehört, die in der Ideengeschichte Epoche machen.

Ein wenn auch noch so oberflächlicher Blick auf die verschiedenen Philosophien der Revolution zeigt, daß diese nicht immer atheistisch ausgerichtet waren, und daß sich der Atheismus auch in den politisch konservativen oder der Gesellschaftsrevolution gegenüber sehr kritischen Philosophien ausgeprägt hat. Man könnte versucht sein, daraus den Schluß zu ziehen, daß zwischen dem Atheismus und der Revolution bloß ein faktischer Zusammenhang bestehe. Gewiß wurzelt die Gegensätzlichkeit zwischen Religion und Revolution im Vorhandensein einer Religion, einer Kirche, die sich geschichtlich als in die bestehende Ordnung integriert zeigt, da sie die Tendenz aufweist, dieses Gefüge von Strukturen, das die revolutionäre Bewegung umstoßen möchte, zu sakralisieren.

Eine solche soziologische Interpretation ginge jedoch nicht über das einfache Faktum hinaus; sie könnte den Antiklerikalismus rechtfertigen, jedoch nicht den Atheismus. Der Konflikt bricht auf viel tieferer Ebene auf: da, wo die kulturelle Solidarität der Religion mit einem bestimmten Regime als Zeichen einer strukturellen Solidarität zwischen der Religion und einer gewissen Sicht der Wirklichkeit und der Werte erscheint.

Obwohl wir insbesondere an den Marxismus denken, möchten wir hier doch auf allgemeinerer Ebene die Leitlinien einer Philosophie der Revolution erheben und uns nach ihren Beziehungen zum Atheismus fragen.

Diese Reflexion scheint uns von doppeltem Interesse zu sein: einerseits sollte sie uns anzeigen, wie tief der Zusammenhang zwischen Atheismus und Revolution ansetzt; anderseits könnten sich aus ihr Anregungen zu einer in einen religiösen Kontext integrierten Philosophie der Revolution ergeben und damit auch zu einer Theologie der Revolution.

Wenn man das Thema der Revolution einer etwas gründlicheren Prüfung unterzieht, so zeigt es sich, daß es nicht als ein besonderer Sektor der philosophischen Reflexion betrachtet werden darf, sondern daß seine Implikationen das gesamte Sy-

stem durchziehen: Anthropologie, Ontologie, Epistemologie, Moral, Politik, Wirtschaft undsoweiter.

An bezeichnendsten Zügen einer Philosophie der Revolution, die zu einem strukturellen Konflikt mit der Religion Anlaß geben, heben wir hervor das geschichtliche Leitbild, die geschichtliche Initiative des Menschen, das geschichtliche Bild der Welt, die «materialistische» Auffassung der Geschichte.

I. Der Konflikt der geschichtlichen Leitbilder

Die Revolution, wie wir sie hier ins Auge fassen, ist nicht eine anarchische Bewegung, ein Wandel um des Wandels, ein Bruch um des Bruches willen; sie enthält ein geschichtliches Projekt, ein Leitbild, ein Wertsystem, auf Grund deren man den gegenwärtigen Zustand der Welt verurteilt und ablehnt und sich für deren Umgestaltung einsetzt.

Der Revolutionär ist der Ansicht, daß er in Richtung der Geschichte marschiert; er begnügt sich jedoch nicht damit, die spontane Bewegung der Dinge zu entziffern, sondern er beurteilt diese Bewegung und sucht sie durch sein Eingreifen in eine bestimmte Richtung zu lenken. Er glaubt, daß die Profangeschichte eine immanente, autonome Finalität besitzt, die der Mensch verwirklichen kann und muß und worauf er seine Hoffnung auszurichten vermag.

Dieses Projekt bezieht den gesamten Lebensbereich der künftigen Gesellschaft mit ein. Die Revolution ist in diesem Sinn unablässig von einem moralischen Streben durchzogen. Sie weist ein System bestehender Werte zurück, aber im Namen eines andern Systems. Für die revolutionäre Haltung ist es somit gleich wesentlich, die Moral zurückzuweisen und sie vorzulegen: sie weist die Moral einer Epoche von sich, um sie durch die einer andern Epoche zu ersetzen; sie zerschmettert die Tafeln des alten Gesetzes im Namen der Forderungen der Zukunft.

Wir stoßen hier auf eine tiefe Dimension des revolutionären Wollens: auf die «metanoia», auf die Umwertung der Werte und zwar nicht nur in einer personalen, sondern in einer auf die Gemeinschaft ausgerichteten Perspektive.

Daraus ergibt sich die entscheidende Wichtigkeit, die in den revolutionären Bewegungen den Eliten zukommt: ihnen obliegt es, die Forderungen der Zukunft zu ahnen, die Appelle der Geschichte zu deuten. Die Eliten sind gerade dadurch charakterisiert, daß sie imstande sind, sich aus dem Griff der dominierenden Werte zu lösen und die Zukunftswerte in den Blick zu bringen.

Sowohl auf dem Gebiet der Strukturen wie auf dem der Werte wird der Sinn einer Revolution vom Ideal bestimmt, das sie verfolgt, von den Wesenszügen der künftigen Welt des Menschen, die sie aufzubauen sucht. Auf den Unterschied zwischen diesen Leitbildern gehen zum großen Teil die verschiedenen Richtungen zurück, die die revolutionäre Haltung konkret einschlägt.

Wir weisen hier auf zwei typische Ziele hin, die das Revolutionsideal vorlegt: die politische Demokratie und die wirtschaftliche Demokratie. Ihrer tiefen Inspiration nach ist die Demokratie nicht lediglich ein Staats- oder Wirtschaftssystem. Sie steht für ein System von Werten ein, das den Menschen, jeden Menschen, im Rahmen der Gemeinschaft als ein Ziel in sich ansieht und der Ansicht ist, daß die Menschen insgesamt dazu berufen sind, selbst die Initiative für ihre Geschichte zu übernehmen. Das demokratische Leitbild hat also einen ausgleichenden und universalistischen Zug. Es faßt den Menschen als Ziel, Schmied, Maßstab der Geschichte auf. Kurz, das demokratische Ideal ist die Freiheit. Die Demokratisierung ist eine Freiheitsbewegung.

Das geschichtliche Projekt erscheint jedoch nicht einzig als Leitbild, sondern auch als tatsächliche Ausrichtung der Geschichte, als eine effektive Möglichkeit. Die Bewegung der Geschichte verläuft progressiv. Der Revolutionär glaubt an den Fortschritt, an die aufsteigende Evolution, aber er ist der Ansicht, daß die Evolution Momente des Bruchs, qualitative Sprünge vorbereitet, die Wendepunkte der Geschichte darstellen. Für ihn liegt das goldene Zeitalter, das irdische Paradies der Menschheit nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft; der Fortschritt besteht nicht in der Wiederherstellung einer zerstörten Ordnung, in der Rückkehr zu den lauteren Ursprüngen, zur Unschuld der Natur, sondern in der Erfindung einer neuen Ordnung.

Der revolutionäre Geist ist von der Überzeugung beseelt, daß es möglich ist, eine neue Ordnung grundzulegen; er weigert sich, ein solches Vorhaben als utopisch zu betrachten. Die Revolution ist eine Wette – so man will, die Wette Pascals – aber laizisiert. Selbst die, die ihre Risiken erkennen, sind der Ansicht, daß allein diese Wette der Geschichte einen Sinn zu geben vermag.

Das religiöse Leitbild scheint mit dem revolutionären Leitbild in Konflikt zu geraten. Der reli-

giöse Mensch glaubt, der Sinn der Geschichte sei in ihrer transzendenten Zukunft, in ihrer eschatologischen Bestimmung zu finden: dort werde sich die neue Menschheit entfalten. Die Zeit ist der Ort, wo die Menschen sich ihr ewiges Schicksal bereiten. Die Lösung der Probleme, die von der Zeit gestellt werden, ist nicht innerhalb der Zeit, sondern nur jenseits der Zeit zu finden.

Die zeitliche Ordnung hat somit keinen Wert in sich selber, denn sie ist gänzlich auf die ewige Ordnung hingeordnet; die profanen Werte sind auf die religiösen Werte hingeordnet.

Wer an das transzendente Leitbild der Geschichte glaubt, kann ihr nicht ein immanentes, autonomes Ziel zuschreiben. Es ist eine Wahl zu treffen. In der Wahl zwischen Erde und Himmel entscheidet sich der Revolutionär für die Erde; in der Wahl zwischen der Zeit und der Ewigkeit entscheidet er sich für die Zeit.

Die Unterordnung des Profanen unter das Religiöse führt zu einer sakralen Auffassung der Zivilisation und der profanen Institutionen. Auch diese haben eine transzendente, religiöse Finalität. Der Staat ist seiner Natur nach konfessionell: er hat zur Aufgabe, den Glauben zu verteidigen und die Bürger auf ihr ewiges Heil hin zu orientieren. Daraus ergibt sich eine enge Allianz zwischen Politik und Religion, Thron und Altar, Fahne und Kreuz. Die profane Autorität erhält einen sakralen Charakter. Das göttliche Recht der Könige ist ein typischer Ausdruck dieser Sehweise. Die direkte oder indirekte Unterordnung der zivilen Autorität unter die religiöse Autorität wird oft selbst auf theoretischer Ebene verfochten. Wir haben es mit verschiedenen Formen des theokratischen Ideals zu tun.

Unter diesen Bedingungen scheint man sich der eigenen, autonomen Ansprüche der profanen Sphäre nur dann bewußt werden zu können, wenn man die religiöse Vormundschaft ablehnt.

Der Konflikt zwischen dem revolutionären und dem religiösen Leitbild geht jedoch selbst um die Möglichkeit einer neuen Erde.

Die von der Ursünde verdorbene Menschheit trägt die tiefen Ursachen der politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Wirren in sich. Das Projekt, hienieden eine neue Menschheit aufzubauen, ist utopisch und lenkt die Menschen nur von ihrem wahren Vaterland, der ewigen Welt ab.

Wiederum ist zwischen der irdischen Hoffnung und der himmlischen Hoffnung zu wählen. Der atheistische Revolutionär entscheidet sich für die Treue zur Erde.

II. Der Konflikt der geschichtlichen Initiativen

Der revolutionäre Geist ist zutiefst vom Bestreben beseelt, die geschichtliche Initiative an sich zu reißen. Die Größe des Menschen besteht nicht in der Respektierung der gegebenen Ordnung, sondern in deren Umgestaltung. Der große Mensch stimmt der gegebenen Welt nicht zu, findet sich nicht einfach damit ab, sondern steht ihr frei und schöpferisch gegenüber.

Die revolutionäre Initiative kann nicht rein personal sein: da sie auf die Umgestaltung der Gesellschaft und der Welt ausgeht, erstreckt sie sich auf die Gemeinschaft, auf die Welt.

Die Lösung des Problems des Bösen liegt nicht darin, daß man es «rechtfertigt», sondern darin, daß man es bekämpft und sich dafür einsetzt, es zum Verschwinden zu bringen.

Die revolutionäre Aktion erstreckt sich übrigens nicht nur auf die Welt und die Gesellschaft, sondern auf das Individuum selbst, da dieses mit der gesamten Wirklichkeit solidarisch ist. Der Mensch wird so gewissermaßen zur Ursache seiner selbst, zum Urheber seiner Wirklichkeit und seines Schicksals.

In einer revolutionären Perspektive kann das Denken nicht mehr nur der Widerschein des Seins sein; es muß auch zu einem schöpferischen Vorhaben werden. Es muß erkennen, was ist, aber auch vorwegnehmen, was nicht ist. Zwar stimmt es, daß es sich dem Sein anzugleichen hat, aber auch, daß das Sein ihm konform werden muß. Auch die Philosophie gehört zu der Umgestaltungsbewegung.

Nur durch seine schöpferische Freiheit kann sich der Mensch verwirklichen, entfalten. In der geschichtlichen Initiative des Menschen kommt die revolutionäre Aktion am offensichtlichsten und umfassendsten zum Ausdruck. Sie unterscheidet ihn von der Gesamtheit der Wesen. Man könnte den Menschen als revolutionäres Lebewesen definieren.

Während die revolutionäre Perspektive um die Initiative des Menschen kreist, kreist die religiöse Perspektive um die Initiative Gottes. Da die revolutionäre Aktion synthetischer Ausdruck des menschlichen Einsatzes und der darin liegenden Werte ist, äußert sich in ihr der klassische Konflikt zwischen dem göttlichen Wirken und dem menschlichen Tun in ganz besonders scharfer Zuspitzung.

Die Initiative Gottes und die Initiative des Menschen sind hier nicht bloß in bezug auf diesen oder

jenen freien Akt miteinander konfrontiert, sondern hinsichtlich der Geschichte als ganzen. Die geschichtliche Durchschlagskraft des menschlichen Einsatzes steht in Frage. Wenn Gott der Urheber der Geschichte ist, kann der Mensch es nicht sein.

Wenn die Welt Gottes Werk ist, ist der Mensch nicht dazu berufen, sie umzugestalten, sondern sie zu bewohnen, sich in sie einzufügen. Seine Aktivität besteht darin, auf die Welt zu reagieren, sich an sie anzupassen, nicht aber, sie aufzubauen. Vor allem hat der Mensch seine eigene Wirklichkeit, seine eigene Natur anzunehmen; seine Aktivität spielt sich in der «akzidentellen» Sphäre ab.

Eine religiöse Moral wird von der Treue zu einer objektiven Ordnung von Gesetzen und Werten bestimmt, deren höchster Ausdruck und deren Begründung Gott ist. Nicht Initiative, sondern Fügsamkeit, Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, mit der Wesensordnung der Dinge ist die Grundhaltung des religiösen Menschen.

Wie die Welt um die Initiative Gottes kreist, so kreist die Gesellschaft um die Initiative der Autorität, die sie repräsentiert, vor allem in der Form der Monarchie, die der göttlichen Weltregierung am ehesten gleicht. Deshalb bringt ein religiös eingestellter Mensch den demokratischen Regimes, die diesen heiligen Charakter der Autorität zerstören, Mißtrauen entgegen.

Diese passive Haltung wird auch gegenüber der Gesellschafts-, Staats- oder Wirtschaftsordnung eingenommen: der religiöse Mensch wird sich jedem Versuch, diese umzustürzen, entgegenstellen, da er ihn als subversiv ansieht. Weil er das Übel als gerechte Strafe für die Sünde des Menschen betrachtet, wird er verlangen, daß man es im Geist der Sühne annimmt, und er wird mehr darum bemüht sein, es zu rechtfertigen («Theodizee»), als es zu bekämpfen. Übrigens wird er die sozialen Ungleichheiten nicht als ein zu überwindendes Übel ansehen, sondern vielmehr von den höhergestellten Klassen verlangen, gegenüber den unteren Klassen sich als väterlich besorgt zu erzeigen.

Der Wille, die Initiative der Geschichte an sich zu reißen, liefe also auf die Absicht hinaus, Gott zu entthronen.

III. Der Konflikt der Weltbilder

Eine Philosophie der Revolution steht mit einem *geschichtlichen* Weltbild im Bunde. Damit wollen wir besagen, daß die Welt als organisch, dynamisch, neuerungswillig erscheint. Wir meinen damit im wesentlichen die Welt der Menschen, die Welt der Dinge, insofern sie zur Geschichte des Menschen gehört. Zwar kommt man unwillkürlich auf den Gedanken, zwischen der Geschichtlichkeit, die die menschliche Realität betrifft, und der Evolution der kosmologischen und biologischen Welt einen Zusammenhang zu erblicken. Doch es wäre, wie wir glauben, kaum möglich, in diesem Zusammenhang eine Forderung der revolutionären Perspektive zu sehen, und vor allem lassen sich diese beiden Bereiche kaum als besondere Sektoren der Anwendung eines Systems «metaphysischer» Gesetze betrachten.

Der Mensch wird also in einer *organischen* Perspektive gesehen, das heißt in seinem innigsten, konstitutiven Zusammenhang mit der Gesellschaft, der Menschheit als ganzer. Die Gesellschaftlichkeit ist nicht eine Nebensache, die zu seinem konstituierten Wesen hinzukäme, sondern sie gehört zu seiner Wesensstruktur. Nur in und durch die Gemeinschaft kommt der Mensch zur Entfaltung; die Probleme des Einzelmenschen lassen sich nur im Rahmen der Probleme der Staats- und Weltgemeinschaft lösen.

Der Sinn des «Mit-Seins» geht also über die einfache Intersubjektivität hinaus. Sie stellt das Individuum einer Totalität gegenüber und eröffnet seinem Sein und seiner Erfahrung weltweite Horizonte.

Eine geschichtliche Schau der Welt besteht jedoch nicht einzig darin, daß man diese als etwas Organisches wahrnimmt, als eine Totalität versteht; das Entscheidende liegt darin, daß sie eine Totalität in Bewegung ist. Das dynamische Bild tritt an die Stelle des statischen Weltbildes. Der Revolutionär weist das Bild einer fixierten Welt zurück. Er ist der Ansicht, daß die Welt im Begriff ist, zu werden, und daß die Dimension der Zukunft darin eine bestimmende Rolle spielt. Die Gesellschaft mit ihren Ungerechtigkeiten, ihren Ungleichheiten gehört keineswegs zur Natur der Dinge, sie ist nichts Schicksalhaftes und Unumgängliches.

Es geht nicht darum, den Dynamismus wahrzunehmen, der jedes Individuum innerhalb eines kosmologischen und gesellschaftlichen Rahmens, der unveränderlich bliebe, beseelt; alles wird von dieser Bewegung, die im Werden ist, mitgerissen, und im Hinblick auf die Gesamtheit erhalten die individuellen Wirklichkeiten ihren Sinn. Die Realität des Menschen tritt in ihrer Solidarität mit der gesamten gegenwärtigen Menschheit zutage, die

das Erbe der Vergangenheit trägt und auf die Zukunft ausgerichtet ist. Das Werden der Menschen in der Zeit wird nicht mehr als eine wirre Aufeinanderfolge von Ereignissen oder als die Stätte der Entfaltung der Einzelpersonen angesehen, sondern hat einen immanenten globalen Sinn.

Sobald man übrigens das konstitutive Band zwischen dem Menschen und der Welt, dem Menschen und der Gesellschaft erfaßt hat, wird man auch gewahr, daß die Evolution des Menschen mit der Evolution der Welt im Zusammenhang steht. Die Realität des Menschen selbst ist somit von Geschichtlichkeit durchdrungen, was dazu verpflichtet, selbst die Idee der menschlichen «Natur», der «Wesensform» des Menschen neu zu durchdenken.

Geschichtlichkeit besagt jedoch nicht bloß in Bewegung befindliche Totalität, sondern schließt auch den auf Neues ausgehenden Charakter dieses Werdens in sich: eine zyklische Schau des Werdens, eine Lehre von der ewigen Wiederkehr, eine Bewegung, die nur die Entfaltung von vorgegebenen Formen wäre, wären nicht «geschichtlich». Die Bewegung der Dinge setzt das, was noch nie dagewesen ist, was völlig neu ist, ins Sein.

Eine geschichtliche Sicht betrifft nicht nur das Wirkliche, sondern auch das Denken und die Moral; sie setzt sich einer metahistorischen, platonischen Auffassung der Wahrheit und der Werte entgegen. Selbst das moralische Bewußtsein nimmt am dynamischen Rhythmus der Geschichte teil, der es nicht nur in seinen «Anwendungen» auf die stets neuen Situationen, sondern selbst seinem Inhalt nach bestimmt.

Die dynamische Perspektive schließt namentlich die Überzeugung in sich, daß die heutigen Gesellschaftshierarchien auf politischer, gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Ebene nichts Unwandelbares oder Heiliges an sich haben, sondern daß es möglich und vollauf berechtigt ist, sie in Frage zu stellen und umzustürzen.

Gehört es zum Wesen einer revolutionären Moral, die Werte der Vergangenheit global zurückzuweisen? Sicherlich darf man ihnen keine «metahistorische» Dauer zuschreiben. Übrigens zielt die Umwertung der Werte, die die Revolution begleitet und beseelt, wesentlich auf die Gesamtheit der Werte, auf die globale Haltung gegenüber dem Leben und der Geschichte. Es ist durchaus möglich, daß in einem neuen Bezugssystem alte Werte, vielleicht noch in einem tieferen Sinne, zurückgewonnen werden. Die Revolution spielt den alten Werten gegenüber oft eine entmythologisierende Rolle in dem doppelten Sinn einer Kritik und einer Hermeneutik. Dies liegt sogar in der Logik einer geschichtlichen Sicht der Wirklichkeit, derzufolge die Vergangenheit in die Gegenwart aufgenommen wird und die Zukunft vorbereitet. Der revolutionäre Bruch mit der Vergangenheit ist nie total. Die Revolution ist somit total in dem Sinn, daß sie eine neue Wertsynthese vorlegt und so auf alle alten Werte einen neuen Sinn projiziert.

In einer religiösen Perspektive hingegen kann, wie es scheint, das Universum als Werk Gottes nur gut, geordnet, vollendet sein. Die Bewegungen, die man darin wahrnehmen kann, gehören nicht zu einem Plan globaler Umgestaltung, vor allem nicht einer Umgestaltung, die das Werk des Menschen wäre. Ganz im Gegenteil ist die Welt, die vollkommen aus den Händen ihres Urhebers hervorging, infolge der Ursünde gefallen. Das irdische Paradies ist verlorengegangen und wird nie wieder gefunden werden.

Dieses statische Weltbild, das während langer Zeit zur Ablehnung des Evolutionismus geführt hat, durchdringt auch die Wertordnung. Auf politischem, wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Gebiet haben der Immobilismus und die konservative Haltung eine doppelte «religiöse» Grundlage:

– Einerseits wird der jeweils bestehende Zustand der Gesellschaft mit ihrem Regime und ihren Ungleichheiten als in der Natur der Dinge und somit im Willen Gottes verankert gesehen; eine Revolte gegen die herrschende Lage wäre eine Auflehnung gegen den Willen Gottes. Außerdem ist das in der Welt jeweils vorhandene Übel eine Strafe für die Sünden der Menschen und hat die Bestimmung, weiterzudauern. Die Moral wird als ein System von Naturgesetzen, als ein Widerschein des ewigen Gesetzes und infolgedessen als unwandelbar angesehen.

– Anderseits verleiht die Allianz zwischen dem Religiösen und dem Profanen bestimmten Regimen und Autoritäten den heiligen, unwandelbaren Charakter, der der religiösen Ordnung eignet.

Gott und die Religion sind also mit diesem statischen Weltbild, mit diesem platonischen Universum von Wesenheiten, das von der Revolution abgelehnt wird, solidarisch.

IV. Der Konflikt zwischen den Deutungen der Geschichte

Das revolutionäre Projekt ist mit einer «materialistischen» Sicht der Geschichte verbunden. Wir

sprechen von Materialismus in Anführungszeichen. Beim Versuch, die allgemeinen Linien einer Philosophie der Revolution freizulegen, können wir nämlich einerseits nicht ihre materialistische Komponente aus dem Auge lassen, anderseits aber müssen wir aufzeigen, daß diese in sehr verschiedenem Sinn interpretiert wird und mehrere dieser Interpretationen sich vom Materialismus im gewöhnlichen Sinn des Wortes klar abheben.

Dieser «Materialismus» kann sich nicht mit einer Auffassung des Menschen abfinden, die diesen auf die Stufe eines Tieres herabsetzen würde, denn gerade das Tier fügt sich widerstandslos den Gesetzen des Universums, während der Mensch dem Universum sein eigenes Gesetz auferlegen will. Er übernimmt also in die Auffassung der Geschichte nicht einen absoluten Determinismus.

Der für eine revolutionäre Sicht der Welt wesentliche «Materialismus» ist die Überzeugung, daß die Gesetze der Geschichte stark von den Gesetzen des politischen und wirtschaftlichen Lebens abhängen. Man kann die Geschichte nicht einzig oder in erster Linie vom Wandel der Ideen und der sittlichen Haltungen aus erklären. Die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Infrastrukturen spielen in der Erklärung des Weltübels eine entscheidende Rolle, und die revolutionäre Aktion muß sich an diese heranwagen.

Wir haben die moralischen und idealen Komponenten der revolutionären Haltung klar genug aufgezeigt, so daß dieser Materialismus nicht im Sinn bloß eines Strebens nach wirtschaftlichem Wohlergehen mißverstanden werden kann.

Die revolutionäre Aktion ist somit charakterisiert durch den Sinn des organischen Zusammenhangs zwischen den moralischen Direktiven und den Techniken, zwischen der Überschreitung der Geschichte und dem Haften an der Bewegung der Geschichte.

Daher ist die Kategorie der geschichtlichen Durchschlagskraft so wichtig, die nicht in Gegensatz zur Moral gestellt, sondern zu einer Komponente von ihr gemacht wird. Die Moral wird so tief in der Geschichte verankert.

Dieser Materialismus setzt sich dem fleisch- und blutlosen Spiritualismus, dem Platonismus in der Auffassung des Menschen und der Geschichte entgegen. Er bringt eine radikale Kritik des Moralismus mit sich, das heißt der Hoffnung, nur schon durch eine moralische Bekehrung der Einzelpersonen eine Umgestaltung der Menschheit zu erreichen. Nun aber schreibt der atheistische Revolutionär der Religion eben diese spiritualistische, moralistische, individualistische Deutung zu.

Schlußfolgerungen und Zukunftsperspektiven

Die angestellten Erwägungen haben nur einen Komplex von Problemen aufgezeigt, die es gewiß verdienen, innerhalb eines christlichen philosophischen und theologischen Denkens gründlicher behandelt zu werden. Wir möchten hier als Arbeitshypothesen einige Richtlinien für diese Untersuchung aufstellen:

1. Das Thema der Revolution stellt sich heute dem theologischen und philosophischen Denken nicht allein auf Grund der geschichtlichen Aktualität der revolutionären Forderungen und Bestrebungen, sondern auch auf Grund der fundamentalen Probleme, die dieser Gegenstand für die spekulative Reflexion aufwirft.

2. Eine Theologie der Revolution ist unmöglich ohne eine Philosophie der Revolution. Wenn auch die Theologen in den letzten Jahren ihr Augenmerk diesem Thema zugewandt haben, so scheinen die christlichen Philosophen hingegen ihm nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt zu haben.

3. Eine Philosophie und eine Theologie der Revolution können nicht einfach als besondere Sektoren der Reflexion angesehen werden. Wird eine revolutionäre Perspektive in allen ihren Implikationen genommen, durchzieht sie eine Schau der Welt, des Lebens, der Geschichte durch und durch.

4. Der Konflikt zwischen Religion und Revolution, der in der Geschichte oft ausgebrochen ist, ist nicht rein faktuell, sondern strukturell: die Revolution steht im Konflikt mit einem gewissen Typus der Religion und der Theologie, worin das Bild zum Ausdruck kommt, das der atheistische Revolutionär sich von der Religion und namentlich vom Christentum macht.

5. Wenn auch in dieser Philosophie und Theologie ein Unverständnis für die tiefe Natur der religiösen Haltung an den Tag tritt, so lassen sie sich doch nicht nur als Entstellungen auffassen, für die die Ungläubigen selbst verantwortlich sind. Sie finden in den religiösen Haltungen und Lehren, ob christlich oder nicht, eine breite geschichtliche Grundlage.

6. Die Leitlinien der Philosophie der Revolution, die wir oben gezogen haben, lassen sich von ihren atheistischen Folgerungen lösen, sofern das Bild der Religion, die sie anzielen, entmythologisiert wird. Das revolutionäre Geschehen und Den-

ken sind somit berufen, in der Geschichte des religiösen Lebens und Denkens eine läuternde Rolle zu spielen.

7. Diese Entmythologisierung schließt namentlich eine Infragestellung der kulturellen Rahmen in sich, in denen die biblische Botschaft sich ausgedrückt hat, aber auch der religiösen Bilderwelt und der Schau der Gesellschaft. Eine unzureichende Unterscheidung zwischen der religiösen Botschaft und ihrem kulturellen Ausdruck führt zu schweren Entstellungen der Religion, die sie für die Menschen unserer Zeit unannehmbar machen.

8. Die Erarbeitung einer Philosophie und Theologie der Revolution verlangt auch, daß das gesamte spekulative System, in das diese Perspektiven aufgenommen sind, neu überdacht wird. Diese neue Prüfung wird sich namentlich auf die verschiedenen Artikulationen des Platonismus erstrekken, der tief in das christliche Denken und die christliche Spiritualität eingedrungen ist. Ganz allgemein wird der Horizont des griechischen Denkens hier in Frage gestellt. Man hat sich zu fragen, ob sich ohne eine gewisse Revolution der Philosophie eine Philosophie der Revolution schaffen läßt.

9. Eine Erneuerung des christlichen Denkens von der Problematik der Revolution her ist unmöglich ohne eine Erneuerung der Haltung des Glaubens mit ihren pastoralen und pädagogischen Implikationen. Die neue christliche Persönlichkeit ist berufen, den Dynamismus des revolutionären Einsatzes zu integrieren.

10. Das Thema der Revolution ist auch dringlich infolge seiner engen Zusammenhänge mit den großen Themen des Humanismus und des Friedens. Aus diesem Grunde kann es den idealen Horizont bilden für eine Zusammenarbeit von Menschen verschiedener Richtungen, die sich für den Aufbau einer neuen Welt einsetzen.

Übersetzt von Dr. August Berz

GIULIO GIRARDI

Geboren am 23. Februar 1926 in Kairo, Salesianer, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Salesianer-Hochschule in Turin und an der Gregoriana, doktorierte 1950 in Philosophie, ist Philosophie-Professor an der Salesianer-Hochschule in Rom, Direktor des Direktionskomitees der Enzyklopädie: L'Athéisme contemporain, Konsultor des Sekretariates für die Nicht-Gläubigen.

Bulletin

Gustavo Pérez-Ramírez

Die Kirche und die soziale Revolution in Lateinamerika

Die Zeichen der Zeit erforschen und sie im Licht des Evangeliums deuten ist eine sehr schwierige Aufgabe, insbesondere für die Christen Lateinamerikas und die der Dritten Welt im allgemeinen. Die Schwierigkeit liegt paradoxerweise nicht so sehr bei der soziologischen Analyse als bei der theologischen Antwort.

In der Tat wird in Lateinamerika die Rolle, die der Sozialwissenschaftler bei der Aufgabe der Erforschung der Zeichen der Zeit spielt, allmählich erkannt, muß man doch «die Augen immer offen halten für die Welt, weil... die Welt sich wandelt und es notwendig ist, den wachsenden Bedürfnissen genügen und die neuen Notwendigkeiten deuten zu können».[1]

Das Problem stellt sich bei der Frage nach der Beziehung zwischen Theorie und Praxis, zwischen der Annahme der Soziallehre und ihrer Verwirklichung in der Gesellschaft oder wenn man nach einer Antwort in bezug auf die konkrete Aktion sucht, die die Zeichen der Zeit erfordern, und man auf der Suche nach Orientierung und Legitimierung sich an die Theologie wendet.

Man denke beispielsweise an das sehr schwerwiegende Problem des raschen Anstiegs der Bevölkerung in Lateinamerika. Die Bevölkerung vermehrt sich hier rascher als in allen übrigen Weltteilen, und so wird das Leben von Millionen von menschlichen Wesen, die nicht wissen, wieso sie dazu verurteilt wurden, sich blind zu vermehren, noch prekärer und untermenschlicher.[2]

Die soziale Revolution in Lateinamerika

Ich werde dieses Thema in einer geschichtlichen und soziologischen Schau behandeln. Unser Anliegen ist es, daß die eschatologische Botschaft auf Grund der gegenwärtigen Lage der Gesellschaft in Lateinamerika formuliert werde. Wenn diese im Licht der Geschichte und der soziologischen Untersuchung besehen wird, erheben sich Fragen, die nur eine Theologie der Erneuerung des Glaubens zu lösen und im Licht des Evangeliums zu deuten vermag.

Geschichtliche Fragepunkte

«Wenn sich aus der Geschichte *eine* Lehre mit Gewißheit ableiten läßt, so ist es die, daß die Zivilisation nicht durch die Tat von orthodoxen Konformisten vorwärtsschreitet.»[3] So sind die großen Nationen der Geschichte unserer Zeit aus einer Revolution entstanden, sei es nun die Französische oder die Russische Revolution. Auch die Vereinigten Staaten sind aus einer blutigen Revolution hervorgegangen, wenn diese auch andere gesellschaftliche Merkmale aufweist als die beiden genannten.

Die Länder Lateinamerikas hinwieder wurden seit den Anfängen des neunzehnten Jahrhunderts von den Unabhängigkeitskriegen erschüttert.

Hier ist als bezeichnend zu vermerken, wie Diener des Altars sich berufen fühlten, aktiv an diesen blutigen Kämpfen teilzunehmen und sich die Gefühle des unterdrückten Volkes zu eigen zu machen und dies selbst auf die Gefahr hin, sich kirchlich zu kompromittieren, was sie um der Sache der Gerechtigkeit willen auf sich nahmen.

In Kolumbien beispielsweise nahmen ungefähr vierhundert Priester als aktive Führer an den Unabhängigkeitskriegen teil.[4]

P. Ignacio Mariño O.P., der kam, um Generalkaplan des Befreiungsheeres zu sein, vereinigte sich 1812 mit den Kriegern, die in den Ebenen von Casanare für die Unabhängigkeit Kolumbiens kämpften. Sein Betragen gab zu Kontroversen Anlaß, da man der Ansicht war, er schulde dem von ihm sehr geliebten Souverän Fernando VII. Gehorsam. Trotzdem folgte er dem Geheiß seines Gewissens, das ihn zum Kampf für die Unabhängigkeit verpflichtete. Nachdem die Befreiungstat vollbracht war, kehrte er zurück, um seine Seelsorgepflichten zu erfüllen und starb als Pfarrseelsorger.[5] Heute betrachtet man ihn als einen der großen Unabhängigkeitshelden wie die Priester Hidalgo und Morelos, Väter der Unabhängigkeit Mexikos, die um ihrer Taten willen der Exkommunikation und kirchenrechtlichen Sanktionen verfielen.

Pater Tisnes sagt hierüber: «Heute, mehr als hundert Jahre später und im Licht der Geschichtskritik haben solche Strafen keine Grundlage mehr, da sie deswegen verhängt wurden, weil man für

die Unabhängigkeit seines Landes kämpfte und die Waffen ergriffen hatte, um sein Ziel zu erreichen. Was das erste anbelangt, so liegt darin kein Verbrechen und keine strafbare, sondern eine berechtigte und ruhmreiche Handlung. Und was das zweite betrifft, gelangen die Moralisten dazu, es als erlaubt zu erklären, selbst wenn es sich um Kleriker und Priester handelt.»[6] Die Franziskaner wurden aus Uruguay ausgewiesen, weil sie den Befreiungskampf von Artigas unterstützten.

Pater Martín Delgado, Pfarrer von La Merced und Rektor der Kathedrale von San Salvador war der Führer der Befreiungskämpfe in Mittelamerika. Drei Brüder, alle Priester, Nicolas, Vicente und Manuel Aquilar schlossen sich ihm in diesem Unternehmen an, welches darin gipfelte, daß in Guatemala die Unabhängigkeit Mittelamerikas unterzeichnet wurde. Sie und viele andere in Lateinamerika nahmen es auf sich, vor das Dilemma gestellt zu sein, entweder den kirchlichen Normen zu gehorchen oder der Sache der Unabhängigkeit zu dienen, die heute von den neuen führenden Persönlichkeiten so sehr respektiert wird.

Welches muß die Antwort der heutigen Geschlechter in Lateinamerika sein angesichts der revolutionären Bewegung, die die Befreiungstat zu einem krönenden Abschluß bringen will, nicht mehr auf rein politischem Felde, sondern im gesellschaftlichen und kulturellen Bereich, der die Grundlage zu wahrer Freiheit und Gerechtigkeit ist?

Soziologische Fragepunkte

Wir gehen von der Voraussetzung aus, daß die Revolution ein Gesellschaftsprozeß ist, der sich in der lateinamerikanischen Wirklichkeit abspielt.

Als Präsident Eduardo Frei im Sommer 1965 Papst Paul VI. besuchte und als erster christlich-demokratischer Staatsmann die Gelegenheit wahrnahm, die Probleme Lateinamerikas zur Sprache zu bringen, bestand er bei Seiner Heiligkeit auf seinem Programm einer «Revolution in Freiheit» als auf etwas Unumgänglichem, das man ohne alle Schönrednerei ausführen müsse im Bemühen, ihm innerhalb einer integralen christlichen Schau einen christlichen Inhalt zu geben.

Dieses soziale Faktum ist für die einen ein gewaltsamer Konflikt von Gesellschaftsklassen; für viele andere ist es der Bruch und die Umstürzung einer «Sozialordnung» und eine tödliche Krankheit des Gesellschaftskörpers. Sehr wenige sind es, die wie Georg Simmel, der große deutsche Denker und Sozialwissenschaftler, ihr Urteil auf die Erwägung des Ganzen gründen: «Wie der Kosmos ‹Liebe und Haß›, attraktive und repulsive Kräfte braucht, um eine Form zu haben, so braucht auch die Gesellschaft irgendein quantitatives Verhältnis von Harmonie und Disharmonie, Assoziation und Konkurrenz, Gunst und Mißgunst, um zu einer bestimmten Gestaltung zu gelangen. Aber diese Entzweiungen sind keineswegs bloße soziologische Passiva, negative Instanzen, so daß die definitive, wirkliche Gesellschaft nur durch die anderen und positiven Sozialkräfte zustande käme, und zwar immer nur so weit, wie jene es nicht verhindern.»[7]

Auch Teilhard de Chardin weist darauf hin, daß die «Planetisation» nur zustandekommen kann, wenn verschiedene Elemente «in Einklang miteinander» treten, «um den individuellen und kollektiven Kräften der Zerteilung in der Welt ein Gegengewicht zu geben und die Einigung herzustellen».[8]

Der Konflikt war als Ergebnis der Existenzdynamik in der Geschichte stets vorhanden. Aristoteles betrachtete ihn als «metabole kai stasis», Wandel und Revolution oder Erhebung. Die Soziologie des Konflikts gibt uns die Elemente, um dieses Phänomen zu verstehen.

Ich werde mich einesteils auf die Formalsoziologie Simmels stützen, der die soziologische Natürlichkeit des Konflikts in den Blick faßt, und auf Soziologen wie Coser und Dahrendorf, die bei der empirischen Prüfung des Begriffs des Sozialkonflikts seinem Wert und seiner positiven Funktion für die Gesellschaft begegnen.

Andererseits werde ich mich auch an die Soziologen halten, die sich mit den Strukturen und Funktionen befassen und die Revolution als den raschen gesellschaftlichen Wandel eines geordneten und legitimen Gesellschaftssystems ansehen, das die Kontrolle über die Gesellschaft verliert.

Die Grundelemente des Revolutionsgeschehens, wie sie sich aus den erwähnten Untersuchungen ergeben, sind:

1. Die Revolution ist vor allem ein *gesellschaftliches Faktum*, das einen raschen, tiefgreifenden Wandel in sich schließt, der in erster Linie die Beziehungen von Mensch zu Mensch, von Gesellschaftsgruppen oder -klassen betrifft und erst in zweiter Linie die Beziehungen zwischen Mensch und Ding. Eine Revolution geht nicht einfach auf eine Verteilung von Ländereien oder Wohnungen oder Arbeitsinstrumenten aus. Die Agrarreform zum Beispiel schließt gewiß auch eine Verteilung

von Ländereien in sich, strebt aber im Grunde darnach, den Bodenbearbeiter zum Vollzieher und Herrn seines Schicksals zu machen, im Gegensatz zu der Ausbeutung, die veraltete Systeme des Bodenbesitzes aufzwingen, wodurch der Landarbeiter zu einem bloßen Untertan der Großgrundbesitzer gemacht wird. Man denke an den Prototyp der Entmenschlichung des lateinamerikanischen Landarbeiters: an die Millionen von unterernährten und ungeschulten Taglöhnern und Pächtern, die in einseitiger Abhängigkeit einem Arbeitsherrn untertan sind.

Der Konflikt ist eine Interaktion zwischen Personen und kann nicht von einem einzigen Individuum zu Ende geführt werden, wie dies Simmel erklärt, der die Ansicht vertritt, daß der Konflikt als eine Form der Vergesellschaftung zu betrachten sei: «Tatsächlich sind das eigentlich Dissoziierende die Ursachen des Kampfes, Haß und Neid, Not und Begier».[9] Die wahre Revolution will, daß der Mensch sie vollbringe und an der Erringung seiner eigenen Besserstellung tätig teilnehme.

2. Die *Radikalität* ist ein anderes Element der Revolution. Die Revolution ist somit nicht ein in Ordnung ablaufender Wandel. Die so fromm besungene «Sozialordnung» oder die Träumereien von einem «ausgewogenen», «stabilen» und tadellos funktionierenden Sozialsystem sind bloß Utopien, wie dies die empirische Forschung aufzeigt.

Wie Parsons bemerkt, sollte man nicht vergessen, daß «die Wandlungen, die die Industrialisierung mit sich brachte, sozusagen in allen ihren Aspekten *drastische* Wandlungen der Gesellschaft sind, die nicht ohne Wehtun vor sich gehen können, insbesondere wenn sie rasch durchgeführt werden».[10] Drastisch ist jedoch nicht gleichbedeutend mit Gewalt, kriegerischen Auseinandersetzungen und Blut. Dies mögen sich diejenigen vor Augen halten, die den bestehenden Zustand aufrechterhalten und es der Gesellschaft untersagen möchten, in der Verzweiflung zu diesen zweischneidigen, zerstörerischen Formen der Selbsthilfe zu greifen.

3. Der revolutionäre Wandel unterscheidet sich vom geordneten Wandel auch deshalb, weil ein Gesellschafts- und Kultursystem an die Stelle eines andern gesetzt wird kraft dessen, was Sorokin «die *kritische Grenze* eines Systems nennt».[11] Er leitet dieses Prinzip aus der Analogie zu den Gesetzen der Grenzen der Stabilität oder der kritischen Temperaturen ab, wie sie in der Physik gelten und wonach es Maximalpunkte gibt, jenseits deren eine Erscheinung verschwindet oder sich in ein anderes Phänomen verwandelt. So gibt es auch im Gesellschaftssystem einen Dynamismus im Ablauf seiner Komponenten und Potentialitäten bis zu einem kritischen Punkt. Wird dieser überschritten, ist keine Reform mehr möglich, sondern nur noch eine Umwandlung oder der Ersatz durch etwas anderes.

Nach der Terminologie Mertons handelt es sich um die Disfunktionen eines Gesellschafts- und Kultursystems. Sobald man zum kritischen Punkt gelangt, werden die Teilelemente der sogenannten Gesellschaftsordnung disfunktional, sie sind nicht mehr zweckdienlich. So zum Beispiel die Anstellung, Ernährung, Wohnung, Erziehung und alle andern Faktoren, die zur Befriedigung der Grundbedürfnisse notwendig sind.

Die angehäuften Spannungen oder Disfunktionen führen zum grundlegenden Gesellschaftswandel, zu den revolutionären Bewegungen, die die Errichtung eines neuen Gesellschaftssystems zum Ziele haben.

4. Der *Wandel in der Machtstruktur* ist ein weiteres wichtiges Element einer echten Revolution.

Die Befürworter einer Umgestaltung der Gesellschaft in einer revolutionären Bewegung haben es im Grunde auf das Machtsystem abgesehen und treten für die Machtergreifung ein.

Die Gesellschaft ist eine Vereinigung von Herrschaftsverhältnissen, wie Dahrendorf sie beschreibt, weil die Glieder durch Beziehungen der Über- und Unterordnung miteinander vereint sind. Daraus ergeben sich die Gesellschaftskonflikte. Ein Teil der Glieder der Gesellschaft erhalten Zugang zur Macht und profitieren von ihr. Andere, im allgemeinen die Mehrzahl, bleiben von ihr ausgeschlossen wie in den Ländern der Dritten Welt, wo eine ungeheure Vielfalt von untermenschlichen Daseinssituationen besteht.

Es ist zwar darauf hinzuweisen, daß die beiden antagonistischen Gruppen, die sich gegeneinander erheben, nicht notwendigerweise zwei Gesellschaftsklassen sind.

5. Die *Solidarität auf internationaler Ebene* ist ein weiteres wichtiges Element einer Revolutionsbewegung in der heutigen Situation. Dank des Fortschritts in den Kommunikationsmitteln wird die Welt immer kleiner und die Menschen werden immer mehr voneinander abhängig. In dieser komplexen modernen Welt ist keine Autarkie

mehr möglich, erst recht nicht, wenn die Phänomene der Abhängigkeit mehr und mehr mit denen identifiziert werden, denen Menschen unterworfen sind, die an Ungerechtigkeit und Angst leiden, weil es ihnen an Lebensnotwendigem fehlt. Der Konflikt zeichnet sich so in verschiedenen Formen ab, die sich über die betreffende Ortschaft, Gegend oder Nation hinauserstrecken. Das Drama, das die Menschheit gegenwärtig erlebt, besteht darin, daß einige Nationen immer reicher werden und andere, die die Mehrheit der Menschheit ausmachen, immer ärmer werden.

Diese Tatsache wird mit jedem Tag augenfälliger. Die Konferenz von Argel (Oktober 1967) weist mit Nachdruck auf die unheilvollen Ergebnisse hin, die der internationale Warenaustausch für die Entwicklungsländer zeitigt, und zwar sowohl der Handel mit den kapitalistischen als auch der mit den sozialistischen Ländern. Die auf dieser Konferenz unterzeichnete Charta der wirtschaftlichen Rechte der Dritten Welt drängt auf die Übernahme einer globalen Entwicklungsstrategie.

Die leitenden Organe der Weltbank organisieren eine Konferenz zur Bemessung der sogenannten Internationalen Hilfe, da sie sich bewußt sind, daß diese weithin nicht imstande ist, den Abgrund zu überwinden, der sich zwischen den reichen und den armen Nationen immer mehr auftut.

So sucht die Revolutionsbewegung ihre Solidaritätsbande über die nationalen Grenzen hinauszudehnen. Da die Entscheidungszentren in der heutigen Welt außerhalb der Dritten Welt, im kapitalistischen oder sozialistischen Block liegen, besteht leider wenig Hoffnung auf den Erfolg derjenigen revolutionären Bewegungen, die nicht bloß in eine andere Abhängigkeit geraten wollen, da sie unter sich zu wenig einig sind.

6. Das wichtigste Element der Revolution ist die *Ideologie* als Zusammenfassung von Werten und Normen. Diese verbinden das ganze Gesellschaftssystem als ein legitimierender Faktor.

Der Gesellschaftsumbruch ist deshalb, strukturell gesprochen, der Schritt von einem legitimen Gesellschaftssystem, dessen Werte aber obsolet geworden sind, zu einem neuen System, worin die neue Gesellschaftsordnung von Werten und Normen legitimiert wird, die vorher als auflösende Elemente betrachtet wurden.

«Es ist ein großer Irrtum, vorauszusetzen, daß das beherrschende Problem der wirtschaftlichen Entwicklung, die zudem große strukturelle Wandlungen in der Gesellschaft mit sich bringt, lediglich darin bestehe, auf Mittel zu stoßen, die imstande sind, mehr Güter zu produzieren. Die Haupthindernisse für die industrielle Entwicklung sind heute die Widerstände gegen den Wandel der Werte und institutionalisierten Normen, die der Gesellschaftsstruktur ihr Gepräge geben.» «Ich möchte wünschen», fügt Parsons hinzu, «daß die Ideologie das Bestreben hat, inbezug auf den innern Wandel der Werte ähnliche Funktionen auszulösen wie die religiösen Bewegungen... Diese Ideologien haben zur Aufgabe, den Wandel in den Werten und der industriellen Struktur zu rechtfertigen.»[12] Vielleicht ließe sich zum Teil durch diese Gründe erklären, warum die Revolution in Europa im achtzehnten Jahrhundert in Frankreich begann, als dieses Land in der ideologischen revolutionären Bewegung führend voranging.

Kurz, wie sich aus vergleichenden Untersuchungen und der empirischen Beobachtung ergibt, sind die sechs genannten Momente die Hauptelemente der Anatomie einer echten Revolution.[13] Was diese Charakteristiken nicht aufweist, ist lediglich ein Staatsstreich, eine Meuterei, ein Aufstand, eine Anarchie oder irgend eine andere Form vulgärer Erhebung mit egoistischen oder parteipolitischen Zielen, die eine Lage herbeiführt, die keineswegs erfreulicher ist als der frühere Zustand. In den meisten Fällen laufen sie nicht ohne horrende Genozide, sittliche Verrohung und eine noch größere Zerrüttung der Gesellschaft ab.

Wie ist die soziale Revolution im Licht der Theologie zu beurteilen?

Ein Christ, der davon überzeugt ist, daß in der revolutionären Strömung echt menschliche und christliche Anliegen verborgen sind, beschließt, sich den revolutionären Bewegungen anzuschließen. Sollte er beiseitestehen und resigniert mitansehen, wie Millionen von Kindern und Erwachsenen vor Hunger sterben, oder wie Familien ohne Lebensunterhalt, Kinder ohne Schule, Familienväter ohne Arbeit sind, oder wie Angestellte ausgebeutet werden oder unterbeschäftigt sind, oder wie Millionen von Benachteiligten unter der Untätigkeit oder den Mißbräuchen der Macht leiden?

Zum Glück hat das Zweite Vatikanische Konzil die Beziehungen des Christen zur Welt nicht in einer manichäischen oder dualistischen Sicht gedeutet. Die Konstitution über «Die Kirche und die Welt von heute» im Verein mit den neuen Sozialenzykliken, insbesondere mit «Populorum

progressio», bietet unserer Überzeugung nach eine genügende Grundlage zur Gewinnung christlicher Perspektiven in bezug auf die soziale Revolution.

Was Lateinamerika betrifft, liegen die Grundlagen ebenfalls vor in dem vom gesamten lateinamerikanischen Episkopat approbierten Dokument über «Die aktive Präsenz der Kirche in der Entwicklung und Integration Lateinamerikas». Darin heißt es: «Der Prozeß der Sozialisierung, die Notwendigkeit, eine dynamische Produktion und eine gerechte Verteilung in die Wege zu leiten, verpflichtet zu einer gründlichen Revision der Strukturen, der Genossenschaften und des Staates.»[14]

In diesem Dokument drängt der lateinamerikanische Episkopat die Christen dieses Kontinents, sich in die zeitliche Welt einzulassen und mit Entschlossenheit die notwendigen Reformen vorzunehmen, die von der Botschaft Christi, der die Wahrheit und die Gerechtigkeit ist, erfordert werden. Hierin liegt der Grund für den christlichen Einsatz für den sozialen Wandel.

In «Populorum progressio» sieht Paul VI. die Revolution ausdrücklich nicht als unberechtigt an «im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes gefährlich schadet» (Nr. 31).

Die Revolutionen zugunsten des allgemeinen Wohls werden von verschiedenen Bischöfen der Dritten Welt gutgeheißen.

In einer vor kurzem veröffentlichten Verlautbarung erklärten siebzehn Bischöfe, darunter neun Lateinamerikaner, daß die Kirche die Revolutionen zugunsten des Gemeinwohls, zugunsten der Armen unterstützen könne.[15] Wie sie sagen, sind die Armen der Dritten Welt das eigentliche Proletariat der Menschheit. Sie werden von den großen Mächten der Welt ausgebeutet und ihre Existenz wird von denen bedroht, die sich zu Richtern und Polizisten des Armen aufspielen, nur darum, weil sie mächtig sind.

Nach Ansicht dieser Bischöfe kann die Kirche nicht alle Revolutionen verurteilen. Vielmehr muß sie jene Menschen unterstützen, die sich für die Sache der Gerechtigkeit einsetzen, obgleich sie sich mit keinem politischen oder ideologischen System verbünden darf.

Die genannten Bischöfe muntern die Christen auf, die Zeichen der Zeit zu entziffern und die mächtige Hand Gottes in denjenigen Ereignissen zu erblicken, die von Zeit zu Zeit den Mächtigen absetzen und den Armen erheben. Und zum Schluß erklären sie, niemand, der das Evangelium zu predigen beanspruche, dürfe eine Welt verteidigen, die in reiche und arme Völker geteilt ist.

Gewiß ist es nicht leicht, die Lehre über die revolutionären Umbrüche auf eine bestimmte Gesellschaft oder einen bestimmten Fall anzuwenden. Die Revolutionen sind nicht schon von Anfang an radikal und tiefgreifend; sie nehmen auch nicht in einem deutlich bestimmten Zeitpunkt Gestalt an und geben sich auch nicht unzweideutig als Revolutionen zugunsten des Gemeinwohls zu erkennen.

Auf alle Fälle glauben wir, daß es dringlich ist, die theologische Reflexion und ihre Anwendung in konkreten Handlungsnormen weiter voranzutreiben. Wie Johann Baptist Metz sagte, ist eine neue Beziehung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Wissen und Verwirklichen, zwischen Reflexion und Revolution zu erarbeiten.

Metz verwendet den Begriff «politische Theologie» als ein kritisches Korrektiv der Theologie, insofern diese die Tendenz hat, privativ zu sein, das heißt mehr um die Privatperson als um die Gesellschaft zu kreisen.[16]

Da wir wissen, daß die Heilsbotschaft nicht nur das an die Einzelperson gerichtete Wort, sondern vor allem das Versprechen ist, das sich an das Volk Gottes wendet, treten wir dafür ein, daß das Individuum nicht in seiner wirklichen, in die tausend Wechselfälle der Gesellschaft verstrickten Existenz verkannt wird – eine Existenz, die für den Lateinamerikaner die Ambiguitäten des revolutionären Wandels in sich schließt.

[1] Apostolische Exhortation Pauls VI. anläßlich des zehnjährigen Bestehens des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) vom 24. November 1965. Zur Antwort auf diese Exhortation versammelte sich der Lateinamerikanische Episkopat zu einer außerordentlichen Versammlung in Mar del Plata, Argentinien, unter den Auspizien der Abteilung für Sozialaktion des CELAM, um die «aktive Präsenz der Kirche in der Entwicklung und Integrierung Lateinamerikas» zu studieren. Zum ersten Mal wurden zu einer solchen Konferenz Soziologen und Theologen als Experten eingeladen, um an der Reflexion mitzuarbeiten.

[2] Vgl. Arthur McCormack, Die Kirche und die Bevölkerungsexplosion: Concilium 2 (1966) 388–396.

[3] P. Schrecker, Revolution as a problem in the philosophy of history: Revolution (New York 1966) 124.

[4] Vgl. R. Jaramillo-Arango, El Clero en la Independencia (Medellín 1949).

[5] R. M. Tisnes, Fray Ignacio Mariño O.P., Capellán general del ejército libertador = Biblioteca de Historia Nacional Vol. CI (Bogotá 1963).

[6] aaO. 104.

[7] G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Leipzig 1908) 249.

[8] Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (München 1959) 235.

9 G. Simmel aaO. 247.

10 T. Parsons, Structure and Process in Modern Societies (New York 1960) 130.

11 P. Sorokin, Sociedad, Cultura y Personalidad (Madrid 1962) 1102–1107.

12 aaO. 141; vgl. den Aufsatz von Houtart und Hambye in dieser Nummer.

13 C. Brinton, The Anatomy of Revolution (New York 1965).

14 CELAM, Presentia Activa de la Iglesia en el Desarrollo y en la Integración de América Latina, Documento Nr. 1, Departemento de Acción Social (Bogotá 1967) 21.

15 8 Brasilianer, 1 Kolumbianer, 1 von Algerien, 1 von Ozeanien, 1 von Ägypten, 1 von Jugoslawien, 1 vom Libanon, 1 von Laos, 1 von Indonesien und der Apostolische Visitator der chinesischen Katholiken in überseeischen Ländern. Vgl. El Catolicismo, decano de la prensa colombiana: Epoca VII, Nr. 1190, 8. Oktober 1967.

16 Vgl. den Aufsatz von J. B. Metz in dieser Nummer.

Übersetzt von Dr. August Berz

GUSTAVO PÉREZ-RAMÍREZ

Geboren am 31. Oktober 1928 in Medellin (Kolumbien), 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an der Universität Löwen und doktorierte in politischen und sozialen Wissenschaften, ist Präsident des kolumbianischen Verbandes der Soziologen, Direktor des kolumbianischen Instituts für soziale Entwicklung (ICODES) seit 1963. Er veröffentlichte verschiedene Arbeiten über das Priesterproblem in Lateinamerika.

Toyomasa Fusé

Die religiösen Institutionen im Urteil soziologischer Institutionstheorien

I

Von Beginn der sozialen Organisation der Menschheit an ist die Religion in allen bekannten Kulturen in den Aufbau des sozialen Lebens des Menschen hinein verwoben. Die ganze Geschichte hindurch war sie eine der zentralen sozialen Institutionen; das gilt ebenso für eine Dorfgesellschaft im vorliterarischen Stadium, wie für eine exotische orientalische Stadt oder eine betriebsame moderne Industriemetropole. Jacob Burckhardts Satz, Religio praecipuum humanae societatis vinculum (die Religion ist das wesentlichste Band der menschlichen Gesellschaft) ist offenbar nicht weit von der Wahrheit entfernt.[1]

Soziologisch definiert ist Religion ein institutionelles System übergeordneter Glaubensvorstellungen von einer transzendentalen Wesenheit (oder ihrem funktionalen Äquivalent), die von den Mitgliedern einer Gruppe geteilt werden und die Sinnstruktur für die Existenz des Menschen auf der Welt und im Kosmos abgeben. Die Religionssoziologie erforscht die häufig sehr subtilen und bedeutungsvollen gegenseitigen Beziehungen zwischen Religion und sozialer Struktur sowie zwischen Religion und sozialen Vorgängen. Als solche befaßt sie sich nicht mit der Feststellung der inneren Wahrheitsansprüche der übergeordneten Glaubensvorstellungen, auf denen die Religion fest gegründet ist. Sie befaßt sich vielmehr in erster Linie mit den Auswirkungen der Religion und der religiösen Institutionen auf die historisch-soziale Erfahrung des Menschen und die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft und Kultur.[2]

Zunächst die gebräuchlichsten Definitionen der Begriffe «Institution» und «Institutionalisierung». Der Begriff Institution bedeutet in der Soziologie zweierlei: Auf der einen Seite bezieht er sich auf eine relativ formale und permanente soziale Organisation und Vereinigung, die mehr öffentlichen als privaten Interessen dient und das in einer anerkannten, ordentlichen und beständigen Weise; auf der anderen Seite bezieht er sich auf die abstrakte Reihe von Werten und Praktiken, sowie die anerkannte Weise der Führung von Geschäften. Eine Institution ist daher sowohl eine Art von Assoziation als auch, bzw. oder eine Reihe formalisierter Werte, Praktiken und Verfahren.[3] Das größte öffentliche Interesse gilt der Erhaltung der sozialen Ordnung wie der kulturellen Werte, die wesentlich sind für den Bestand der Gruppe; und Gruppen, die solche Interessen fördern und vertreten, sind daher die wichtigsten Gruppen. Institutionen dieser Art sind Regierung, Ehe, Kirche, Erziehung usw.

Unter Institutionalisierung ist sowohl der Prozeß der organisatorischen Gestaltung als auch die Bildung einer bestimmten Reihe von Werten verstanden. Der Begriff bezeichnet also den Prozeß der Entwicklung geordneter, stabiler und sozial integrierter Formen und Strukturen aus relativ unstabilen, nach wenig genauen Handlungstypen ge-

formten, und die schrittweise Eingliederung der gewandelten oder neu gewonnenen Werte, Praktiken und Verfahren, die das Ergebnis dieses Prozesses sind.[4]

Bei der Religion umfaßt die Institutionalisierung drei wichtige Stadien.[5] (1) Das Stadium des Organisationsbeginns: In diesem Stadium sammelt der Gründer einer Religion seine Anhänger durch seine charismatische Autorität und Lehre und legt den Grund für den neuen Kult. (2) Das Stadium der formalisierten Organisation: Wenn ein charismatisch begabter Gründer-Führer stirbt, müssen seine Schüler irgendeine Form religiöser Organisation einführen zur Erhaltung der Aura des ursprünglichen Charismas des Gründers. Es wird durch religiöse Symbole und Rituale «routinisiert» («veralltäglicht»); die ursprüngliche Lehre wie der Glaube werden der Nachwelt und den neu Hinzustoßenden durch eine mehr oder minder systematische Schulung und Sozialisierung weitergegeben. (3) Das institutionelle Stadium: In diesem Stadium entwickelt die Organisation ihre eigenen, besonderen Lehren, Werte und Verfahren (d.h. religiöse Dogmen und Liturgie). Sie dient als Bezugsgruppe (reference group) für die Einzelmitglieder, die am Ende die Organisation nicht als Werkzeug betrachten, sondern als Selbstzweck. Schließlich entwickelt in diesem Stadium die Organisation ihren eigenen Stil und ihre besondere soziale Zusammensetzung, indem sie Mitglieder aus einem bestimmten Sektor sozialer Gruppen und Klassen anwirbt. Die Identifizierung mit dem formalen politisch-sozialen System wird stärker um ihres eigenen Weiterlebens willen. «Die Konformität mit den ‹Folkways› und Sitten der Gesellschaft ist typisch, selbst in Dingen, bei denen ein eindeutiger Konflikt mit den Implikationen des amtlichen Dogmas und der Glaubensvorstellungen der Kirche besteht.»[6] Das ist das Stadium des «institutionalen Dilemmas», mit dem sich bisher jede größere Religion der Welt auseinanderzusetzen hatte.

Unsere Ausführungen gelten dem Prozeß und den Problemen der Institutionalisierung der Religion im Lichte der gegenwärtig gültigen soziologischen Theorie. Speziell sollen darin die folgenden Aspekte der Institutionalisierung der Religion untersucht werden: (1) der Prozeß der organisatorischen Entwicklung; (2) die Organisationstypen, die sich im Verlauf dieses Prozesses ergeben (d.h. das Kontinuum Kirche-Sekte); (3) das Auftauchen einer Reihe eigener Werte und Praktiken einer Religion, die darauf folgende Spannung mit dem Wertsystem der größeren Gesellschaft, in deren Bereich sie existiert, und die anschließende Anpassung an dieses.

II

Es gibt zwei Haupttheorien über Ursprung und Entwicklung religiöser Organisation. Die eine ist sehr stark Max Weber verpflichtet, die andere vorab Ernst Troeltsch.

Die webersche Theorie erläutert und durchleuchtet vor allem die eben erwähnten Stadien (1) und (2) des Institutionalisierungsprozesses, während Troeltsch stärker auf das institutionelle Stadium eingeht, in dessen Verlauf verschiedene Typen religiöser Organisation auftauchen als Ergebnis der Konfrontation zwischen den neu erstehenden religiösen Werten und dem Wertsystem der größeren Gesellschaft, innerhalb derer die neugebildete Religion lebt. Auf den folgenden Seiten wollen wir uns kurz mit beiden Konzeptionen auseinandersetzen; dazu soll ferner eine Abwandlung des Modells von Troeltsch vorgelegt werden.

(A) *Die webersche Konzeption:* Religiöse Organisation entwickelt sich für gewöhnlich aus spezifisch religiösen Erfahrungen der Gründer und ihrer unmittelbaren Schüler heraus. Aus diesen Erfahrungen entsteht eine Art religiöser Vereinigung (association). Eine derartige religiöse Erfahrung des Gründers hebt sich von der gewöhnlichen menschlichen Erfahrung ab, weil sie charismatische Erfahrung ist. Die Entwicklung bleibender Formen aus dieser charismatischen Erfahrung heraus ist ein anschauliches Beispiel für das, was Max Weber «Veralltäglichung des Charismas (routinization)»[7] nennt. Religiöse Organisationen sind typisch für alle zu einem bestimmten Zeitpunkt gegründete Religionen, die immer mit einer charismatisch begabten Gestalt und einem Kern unmittelbarer Schüler beginnen. Das reine Charisma gibt es nur im Prozeß der Gründung und des Entstehens der Religion (Stadium 1). Mit dem Tod des charismatischen Gründers entsteht eine Kontinuitätskrise; das Problem, wie die ursprüngliche Lehre weiterzugeben ist, wird akut. Weber meint, wenn das Charisma nicht ein rein vorübergehendes Phänomen bleiben, sondern den Charakter einer ständigen Beziehung für eine weiterexistierende und stabile Gemeinschaft annehmen solle, müsse sein Charakter eine grundlegende Wandlung erfahren.[8] Denn eine charismatische Autorität ist ihrem Wesen nach unstabil, und ihre Umwandlung in eine institutionalisierte Führung ist absolut notwendig

für den Weiterbestand der Gruppe. Die Sicherung dieses Weiterbestandes der Gruppe und der Kontinuität der ursprünglichen Autorität und Lehre des Gründers erfordert nun den Prozeß der Symbolisierung und «Veralltäglichung» des Charismas. Daher stellt in der Theorie Webers die Veralltäglichung des Charismas einen sehr grundlegenden Prozeß bei der Institutionalisierung der Religion dar. Dieser Prozeß schließt folgende Elemente in sich: die Entwicklung von gottesdienstlichen Modellen (z. B. Rituale und Liturgien); das Entstehen von Glaubensvorstellungen und theologischen Systemen; und die Entwicklung von Assoziationsformen (Stadium 2).[9]

Ritual und Liturgie sind häufig Ausdrücke sozialer Werte, die sich ebenso um wichtige Lebensphasen, wie Geburt, Pubertät, Heirat, Tod usw. gruppieren, wie um das Gedächtnis des Lebens des Gründers. Als solche haben alle Religionen als Eigentümlichkeit ein sakramentales Ritual für den Lebenszyklus.[10] Im Laufe der Zeit gehen Entfaltung und Standardisierung des gottesdienstlichen Ritus – z. B. der Messe oder der Liturgie – schrittweise weiter. Dieser Kult wird zugleich zur Wieder-Vergegenwärtigung der ursprünglichen Erfahrung und zum Weg, auf dem die Teilnehmer am Gottesdienst ihre Beziehung zum Heiligen zum Ausdruck bringen.[11] Der Kult ist daher eine soziale Handlung, in der die Gruppe ihre Beziehung zu den geheiligten Gegenständen und durch sie zum Transzendentalen neu aktualisiert, dadurch ihre eigene Solidarität stärkt und ihre eigenen Werte bestätigt.[12]

Kurz gesagt: Der Prozeß der Institutionalisierung ergibt sich aus dem Bedürfnis nach Stabilität und Kontinuität und der Notwendigkeit, Gehalt und Wesen der religiösen Autorität und Glaubensvorstellungen zu erhalten. Das Gründungscharisma wird in das Amtscharisma verwandelt, und die relative Spontaneität der vorherigen Periode wird durch institutionalisierte Formen ersetzt.[13]

(B) *Die Konzeption von E. Troeltsch:* Wenn der eben beschriebene Gedankengang Webers sich mit dem charismatischen Ursprung der Religion und der späteren Umwandlung des Charismas vom personalen Charakter zu institutionellen Symbolen (d. h. Rituale, Glaubenssysteme und Organisation) befaßt, setzt sich Ernst Troeltschs Theorie mit den einzelnen soziologischen Voraussetzungen auseinander, unter denen verschiedene Typen religiöser Organisation auftreten. Seine Theorie betrifft also das institutionelle Stadium der Religion, wie es in der Einführung dargestellt wurde.

Nach den Stadien (1) und (2) der Institutionalisierung sieht jede in einem historischen Augenblick gegründete Religion sich dem Problem gegenüber, ihre Beziehungsform der vorhandenen politisch-sozialen Struktur anzupassen. Und Troeltsch vertritt den Standpunkt, eins der wichtigsten Kriterien für die verschiedenen auftretenden religiösen Organisationen hänge von ihrer Reaktion auf die Gesellschaft ab. Er unterscheidet bei den möglichen Typen religiöser Organisationen zwei Modelle: (1) Die *Kirche* als Typ einer religiösen Organisation, welche die Macht der weltlichen Gesellschaft anerkennt, in der sie existiert. Sie hält es daher für notwendig, mit der Welt zu leben, in der Absicht, sie schließlich für die Religion zu gewinnen. Sie verzichtet weder auf einen Versuch, die Welt zu beeinflussen, noch setzt sie ihre Stellung aufs Spiel, indem sie sich unmittelbar zu den existierenden weltlichen Mächten in Widerspruch setzt. Diese Reaktion läßt sich im wesentlichen als Kompromiß und Anpassung qualifizieren. – (2) Die *Sekte* als Organisationtyp, der diese Welt als vollkommen sündhaft betrachtet und jede Hoffnung auf ihre Erlösung aufgibt. Um die Reinheit des religiösen Ideals zu erhalten, muß daher die Religion nach ihrer Auffassung sich von der Gesellschaft fernhalten.[14] Dieses zweiteilige Modell und die jeweiligen Eigentümlichkeiten der beiden Typen, aus denen es zusammengesetzt ist, sind in Abbildung 1 tabellarisch dargestellt.

(C) *Abwandlung des Modells von Troeltsch.* Obwohl Troeltschs Modell als Begriffsschema für heuristische Zwecke zweifellos nützlich ist, hat es doch auf verschiedenen Seiten Kritik ausgelöst. Man wirft ihm vor, seine Grundkonzeption sei viel zu statisch und mehr unter dem Gesichtspunkt zwischen beiden Typen bestehender polarer Gegensätze als unter dem des großen, beide umfassenden Ganzen gesehen, so daß es jede Möglichkeit dynamischer Beziehungen in beiden Richtungen zwischen den beiden Typen von vornherein ausschließt. Die Idee eines solchen zweibahnigen Beziehungsverhältnisses zwischen Kirche und Sekte wurde zunächst von H. Richard Niebuhr eingeführt.[15]

Tabelle 1

Vergleiche Kirche-Sekte: Typologie und Eigentümlichkeiten

Kirche	Sekte
Theologische Eigentümlichkeiten:	
1. Sie betrachtet die Gesellschaft als sündig, hält es aber für notwendig, mit ihr zusammenzuleben.	1. Betrachtet die Gesellschaft als unerlösbar, daher muß sie sich von ihr zurückziehen.
2. Bereitschaft zur Annahme einer Theologie und einer religiösen Bildung.	2. Geringschätzung und Abneigung gegen die Theologie; betonter Evangelismus.
3. Diesseitige Zielsetzung und Perspektive.	3. Jenseitige Zielsetzung und Perspektive.
4. Relativ starke Betonung von Ritualen und Liturgie.	4. Ablehnung formalisierter Rituale.
5. Flexiblere und aufgeschlossenere Interpretation der Bibel.	5. Buchstäbliche Interpretation der Bibel.
6. Betonung der sozialen Ethik und der sozialen Beziehungen.	6. Nebenamtliche Laien-Amtsträger, ohne spezielle Ausbildung.
Psychologische Eigentümlichkeiten:	
1. Asketischer Rationalismus und Zurückhaltung im kultischen Verhalten.	1. Hohe Emotionalität und freier Ausdruck der Gefühle werden gefördert.
2. Relative Duldsamkeit mehrdeutigen Haltungen gegenüber.	2. Unduldsamkeit jeder mehrdeutigen Haltung gegenüber.
3. Mehr oder weniger ausgeprägte «auf den anderen» ausgerichtete persönlichkeitsorientierte Haltung.	3. Mehr oder minder puritanische, «innengerichtete» Orientierung.
4. Relatives Fehlen von Bitterkeit und Zorn dieser Welt gegenüber.	4. Enttäuschtheit und Verbitterung dieser Welt gegenüber.
5. Relativ unautoritär.	5. Streng autoritär.
Politische Eigentümlichkeiten:	
1. Willige Anerkennung der weltlichen Autorität und Arrangement mit der faktisch gegebenen Macht.	1. Ablehnung der weltlichen Autorität und nonkonformistische Haltung der herrschenden Machtstruktur gegenüber.
2. Unterwerfung unter die Machtstruktur in Zeiten des Konfliktes oder der Verfolgung.	2. Widerstand gegen die Machtstruktur in Zeiten des Konfliktes und der Verfolgung.
3. Ein hohes Maß von Anteilnahme am politischen Bereich.	3. Nur geringe Anteilnahme.
4. Bindung an die bürgerlichen Freiheiten.	4. Geringe Unterstützung der bürgerlichen Freiheiten.
Soziologische Eigentümlichkeiten:	
1. Anhängerschaft unter den Besitzenden.	1. Anhängerschaft der Enterbten.
2. Offene Mitgliedschaft.	2. Geschlossene Mitgliedschaft.
3. Hoch organisierte Bürokratie.	3. Mindestmaß von Bürokratie.
4. Betonung des Amtscharakters hauptamtlicher, ausgebildeter Amtsträger.	4. Betonung der individuellen moralischen Haltung und der ungelenkten Selbst-Tätigkeit.
5. Ein hoher Grad von Institutionalisierung.	5. Geringer Grad von Institutionalisierung.
6. Weitgehende Integriertheit in das herrschende wirtschaftlich-soziale System.	6. Geringe Integriertheit in das wirtschaftlich-soziale System.
7. Erworbener Status in ihrem gegenwärtigen wirtschaftlich-sozialen System.	7. Erworbener Status in ihrer Subkultur (z. B. Spiritualität).

Nach Niebuhr erscheint die Kompromißbereitschaft der Kirche einer Anzahl non-konformistischer Mitglieder eines Tages als Verstoß gegen ihre religiöse Tradition und ihre Glaubensgrundsätze. Sie lösen sich daraufhin von ihrer Mutterkirche und bilden eine neue religiöse Gruppe. Eine solche neugebildete Gruppe zeigt anfangs einen ausgeprägten Sektencharakter mit eigenen, deutlich unterschiedenen Selbst-Definitionen. Dabei vermeidet sie geflissentlich die Züge der Kirche, von der sie sich gelöst und die sie verurteilt hat. Sie neigt dazu, als Voraussetzung für die Mitgliedschaft eine Konversion zu fordern und das beruflich ausgeübte Amt, wie die theologische Schulung niedrig zu bewerten. Im Anfangsstadium nehmen solche Sekten ihre Mitglieder großenteils aus der Schicht der «sozial Enterbten». Doch können nach Niebuhrs Auffassung solche Sekten selbst wieder zu Kirchen werden, da (1) eine Sekte, wenn sie stark nach neuen Mitgliedern suchen muß, gezwungen ist, ihren Glauben zu «verwässern» und Menschen aufzunehmen, die nicht wirklich engagiert sind; (2) die erste Generation der Mitglieder aus wahrhaft Bekehrten mit einer festen Überzeugung bestand, während in der zweiten Generation das Problem entsteht, da für diese eine stärker formalisierte und organisierte religiöse Sozialisation erforderlich wird; und da (3) die organisierte Form religiöser Gruppen, die aus der sozialen Deprivation (im Unterschied zur wirtschaftlichen) entstehen, dazu neigt, im Laufe der Zeit mehr kirchenähnlich zu werden, weil die Grundtendenz des sozial Deprivierten (d.h. desjenigen, der unter seinem Statusverlust und dem Mangel an Macht und Einfluß leidet) im tiefsten eher dahin geht, sich der größeren Gesellschaft anzupassen, als sich von ihr fernzuhalten oder sie – umgekehrt – vollkommen umzuwandeln. Folglich neigt er aber auch dazu, solche institutionelle Regelungen anzunehmen, die der größeren Gesellschaft möglichst weitgehend entgegenkommen und dienlich sind.[16] Der Prozeß der Umkehr tritt dann ein, wenn die Verwässerung der Glaubensvorstellungen und der religiösen Praxis sowie die wachsende Anpassung und die zunehmenden Kompromisse mit den Wertideen der weltlichen Gesellschaft am Ende auf einige der Eifrigsten ernüchternd wirken. Dann brechen sie aus der kirchenähnlich gewordenen Organisation ihrerseits aus und bilden wieder eine Sektenbewegung. Das Begriffspaar Kirche-Sekte bildet also kein statisches aus zwei Teilen zusammengesetztes Modell, sondern ein Modell beiderseitiger dynamischer Bezogenheit, in dessen Rahmen sich der Übergang Kirche-Sekte-Kirche in einem ständigen Kreislauf wiederholt.

In den Vereinigten Staaten sind im Anschluß an Niebuhrs Konzeption noch weiter detaillierte Modifikationen des Modells von Troeltsch entwickelt worden. So läßt sich zum Beispiel die Idee, die Kirche sei eine religiöse Organisation, in die der Mensch hineingeboren wird, während er einer Sekte aus eigenem Antrieb und Entschluß beitrete, in Amerika kaum anwenden. Ganz ähnlich verwischt der schnelle wirtschaftliche Aufstieg des Durchschnittsamerikaners in der Neuen Welt auch die Unterscheidung zwischen Kirchen und Sekten aufgrund der verschiedenen sozialen Schichten, aus denen sie ihre Mitglieder gewinnen. So legt J. Milton Yinger eine aufs höchste verfeinerte und geistvolle Abwandlung des ursprünglichen Modelles von Troeltsch vor.[17] In seiner funktionalen Interpretation der Religion entwickelt er eine sechsstufige Einteilung und Klassifizierung. Die beiden Kriterien, die seiner Typologie zugrundeliegen, sind: der Grad der Inklusivität (inclusiveness) der Mitglieder einer Gesellschaft – und der Grad der Aufmerksamkeit für die Funktion der sozialen Integration im Vergleich zu der Funktion der persönlichen Bedürfnisse.[18] Seine drei ersten Typen entsprechen im großen und ganzen dem Kirchen-Typ Troeltsch, die drei letzteren seinem Sekten-Typ.

(1) *Die universale Kirche* stärkt für gewöhnlich die soziale Integration und befriedigt viele Persönlichkeitsbedürfnisse der Einzelmenschen aus allen Schichten. Ihre Mitglieder werden in ihr geboren oder zumindest als Kinder getauft. Da die Autorität nicht an der Persönlichkeit des amtierenden Religionsdieners (d.h. des Priesters) haftet, kann sie die Persönlichkeitsverschiedenheit aufheben und eine universale Gültigkeit des religiösen Amtes beanspruchen («Veralltäglichung des Charismas»). Die römisch-katholische Kirche im 13. Jahrhundert ist ein anschauliches Beispiel dafür.

(2) *Die Ecclesia* ist etwas der universalen Kirche recht Ähnliches, erreicht aber keinen so großen Teil der Menschheit wie diese. Sie ist fast wie eine universale Kirche, die in das Stadium der Erstarrung eingetreten ist. Das Beispiel hierfür sind die heutigen Staatskirchen in den nordischen Ländern.

(3) *Die Bekenntnis- oder Klassenkirche* befindet sich in grundsätzlicher, aber nicht vollständiger Übereinstimmung mit der Machtstruktur der Gesellschaft. Sie hat sich zwar mit der politischen Macht in der Gesellschaft gut arrangiert, doch liegt in ihrem Verhältnis zueinander die Möglich-

keit einer Spannung. Sie ist im großen und ganzen eine Kirche der «Schichtenbildung» in dem Sinne, daß sie die Bildung bestimmter Klassen-, Rassen- und Nationalgruppen fördert. Die meisten protestantischen Kirchen der Mittelklasse in Amerika gehören zu dieser Kategorie.

(4) *Die anerkannte (established) Sekte* ist ein Produkt von Sekten und Kulten. Typisch für sie sind Reformideen und gesteigertes Interesse an den Mißständen der Gesellschaft sowie an den Problemen der persönlichen Schuld und der emotionalen Angst. Sekten, die aus einer ethischen Überzeugung heraus eine Protesthaltung einnehmen (z. B. Quäker, Mennoniten, usw.), üben besondere Anziehungskraft auf reformerisch-idealistische Persönlichkeiten aus; Sekten dagegen, welche die persönliche Wiedergeburt und eine innere Haltung des Pietismus betonen, ziehen Menschen an, die von Schuld- und Angstgefühlen bedrängt sind.

(5) *Die Sekte* bemüht sich, gewisse Situationen auf einem von drei Wegen zu bewältigen. Die Moralische Aufrüstung ist das Beispiel für eine Sekte, welche die soziale Machtstruktur eher *anerkennt* als ablehnt; denn ihrem Glauben nach sind die Hauptgründe für die vorhandenen Probleme eher in den persönlichen Sünden und Fehlern zu suchen, als in den sozialen und wirtschaftlichen Mißständen in der Gesellschaft. In manchen Sekten der niederen Klassen, wie bei den frühen Wiedertäufern, liegt der Ton auf einer *aggressiven Feindschaft* gegen eine schlechte Gesellschaft und in Zusammenhang damit auf einem sozialen Reformprogramm. Die für die Sekte charakteristischste Reaktion aber ist folgende: *Verlassen und Meiden* der Welt, Ersatz der Freuden und Vergnügungen dieser Welt durch Werte und Hoffnungen der jenseitigen. In ihrer der Gesellschaft gegenüber eher indifferenten als gegnerischen Haltung neigt dieser Sektentyp mehr als die gesellschaftsfeindlichen Typen dazu, sich im Laufe der Zeit zu einem kirchlichen Bekenntnis zu entwickeln. Diese Distanzierung von der Welt als Verhaltensmodell ist den Holiness-, Pfingst- und Adventistengruppen gemeinsam.

(6) *Der Kult* steht in der Typenliste auf der entgegengesetzten Seite wie die universale Kirche. Zahlenmäßig ist er klein, dazu kurzlebig und eng in seinen Interessen wie etwa dem Gewinn mystischer Erfahrung usw. Im bürokratischen Sinne besitzt er fast gar keine Organisation. Er blüht in großen städtischen Zentren – das heißt an Plätzen mit starken Bevölkerungszusammenballungen, die aber kulturell heterogen und unpersönlich sind – wo die sozialen Veränderungen groß sind und mit großer Schnelligkeit vor sich gehen. Viele von den neuen Zuwanderern zu diesen Metropolen, das heißt die erst kürzlich aus den Landgebieten eingeströmt sind, finden die vorhandenen Kirchen allzu formal und ausdruckslos. Sie finden eine neue Identitätsquelle im Kult.

Und schließlich ist vor kurzem eine Untersuchung von Glock und Stark erschienen, die für alle von besonderem Interesse ist, die sich mit dem Problem Religion und Gesellschaft eingehender auseinandersetzen. Die Autoren vertreten den Standpunkt, notwendige Voraussetzung für das Entstehen einer beliebigen, organisierten sozialen Bewegung, gleich ob religiöser oder weltlicher Art, sei eine Situation, in der der Mensch eine Deprivation empfindet. Die Hauptfrage, die Glock und Stark zu beantworten suchen, lautet: Wann und unter welchen Umständen tendiert eine solche soziale Bewegung dahin, religiösen bzw. weltlichen Charakter anzunehmen. Während Troeltsch, Niebuhr und Yinger sich mit dem Hauptmechanismus zur Lösung von Enttäuschung- und Verlusterlebnissen in der Form einer religiösen Reaktion befaßt haben, untersuchen Glock und Stark einen solchen Mechanismus der «Spannungsbewältigung (tension management)» sowohl durch eine religiöse als auch durch eine politische Reaktion.

Ist ein geschärftes Empfinden für wirtschaftliche Deprivation vorhanden, so erfolgt die Lösung mit größter Wahrscheinlichkeit in der Form einer Sektenbewegung, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: (1) Das Deprivationsgefühl ist bei einem genügend großen Bevölkerungsteil lebendig; (2) die Lösung wird in erster Linie in Form eines Ausgleiches in der anderen Welt gesehen (d.h. eine Projektion von Hoffnungen in die zukünftige Welt; Ersatz irdischer Werte durch neu eingeführte religiöse «Umwertung der Werte»); (3) Alternativlösungen durch institutionelle Mittel werden nicht gesehen; (4) es ersteht eine effektive charismatische Führung mit einer neuen Idee zur Schaffung einer Bewegung aus dem vorhandenen Deprivationsgefühl. Sind diese Voraussetzungen nicht erfüllt, so erfolgt der Lösungsversuch mit größter Wahrscheinlichkeit im weltlichen Bereich, – das heißt konkret: Wenn das Wesen der Deprivation von denen, die sie erleben, als innerweltlich und sozial wirtschaftlich erkannt und empfunden wird, und wenn sie die Macht haben oder das Gefühl, sie hätten die Macht, sich unmittelbar damit auseinanderzusetzen und die Gründe für diese Deprivation zu beseitigen.[19]

Vollkommen unwissentlich und im Verborgenen wirkt die neue Sekte im Sinne einer Dämpfung des beginnenden sozialen Protestes und des Deprivationsbewußtseins durch den Prozeß der «Umwertung der Werte».[20] Die Sekte schafft einen Weg, auf dem ihre Mitglieder zu einer Transzendierung ihrer Deprivationsgefühle gelangen, indem sie an deren Stelle das Gefühl setzen, auf religiösem Gebiet etwas erreicht zu haben und für die künftige Welt ein besonderes Heilsprivileg zu besitzen. Mitglieder solcher Sekten vergleichen sich mit den übrigen Menschen nicht mehr im Hinblick auf ihre weltlichen Werte, sondern vielmehr vom Standpunkt ihres eigenen überlegenen religiösen Status und einer neuen Reihe religiöser Werte aus, in denen sie leben. Religiöse Lösungen können daher vermutlich das Gefühl für die eigene Deprivation mildern und eine wirksamere Kompensation dafür schaffen, als die tatsächliche Beseitigung ihrer innerweltlichen Gründe. Weltliche Lösungen dagegen streben nach institutioneller und struktureller Änderung und Neuverteilung der Macht zur Beseitigung der tatsächlichen Gründe für die Deprivation.

Und schließlich nimmt – nach Glock und Stark – der Mechanismus der Milderung auch der sozialen Deprivation (d.h. des Statusverlustes usw.) ebenfalls eine weltliche oder eine religiöse Form an. Eine Reformbewegung – im Gegensatz zur radikal-revolutionären Bewegung – bildet ihre weltliche Form. Die religiöse Reaktion auf die soziale Deprivation neigt dagegen stärker zu einer kirchenförmigen als zu einer sektenförmigen Ausprägung. Das Grundinteresse der sozial Deprivierten ist nämlich vielmehr darauf gerichtet, sich der größeren Gesellschaft anzupassen, als ihr zu entfliehen oder sich von ihr fernzuhalten; sie verwenden folglich ihre Hauptkraft auf die institutionellen Mittel zur Eingliederung in das Statussystem, aus dem sie sich verdrängt fühlen. Folglich neigen sie ferner dazu, solche institutionelle Statusregelungen zu treffen, die der größeren Gesellschaft möglichst weitgehend entgegenkommen.[21]

Zusammenfassend ist das typische Kennzeichen der Theorie von Glock und Stark die Annahme, daß Deprivation der zentrale Faktor beim Entstehen einer neuen Bewegung zu sein scheine. Die organisationale Reaktion auf dieses Deprivationsbewußtsein kann dabei sowohl religiös als auch weltlich sein: Die Religion entschädigt dann die Menschen für die Mängel, für die man keine direkten Möglichkeiten der Abhilfe sieht; während die weltlichen sozialen Bewegungen versuchen, sie zu bewältigen.[22] Die im vorherigen dargestellte Diskussion läßt sich in der folgenden Tabelle zusammenfassen (Tab. 2):

Tabelle 2

Deprivationsgefühl und Formen der organisationalen Reaktion

Art der Deprivation:	Form der Reaktion:	Besondere Bedingungen:
wirtschaftliche	1. Religiöse Reaktion: *Sekte*	1. Weit verbreitete Deprivation 2. Lösung nur im transzendentalen Bereich gesehen 3. Keine alternativen institutionellen Mittel verfügbar 4. Wirkungsvolle Führung
	2. Weltliche Reaktion: *Radikale politische Bewegung*	1. Deprivation innerweltlich verstanden 2. Institutionelle Mittel zur Beseitigung der Ursachen verfügbar 3. Wirkungsvolle Führung

Art der Deprivation:	Form der Reaktion:	Besondere Bedingungen:
soziale	1. Religiöse Reaktion: *Kirche*	1. Deprivation vorhanden, doch das Ziel ist eine Kompensation in der Zeit 2. Letztes Ziel ist die volle Erreichung des entbehrten Status und der damit verbundenen Privilegien
	2. Weltliche Reaktion: *Reformbewegung*	1. Deprivation als solche empfunden, aber als abstellbar betrachtet 2. Das Ziel ist daher die Modifikation des spezifischen Systems und weniger seine Beseitigung 3. Einsatz institutioneller Mittel zur Erreichung der Ziele

III

Die Soziologie und Anthropologie haben sich bis zum heutigen Tag angelegentlich darum bemüht, festzustellen, ob und weshalb die Religion überall in der menschlichen Gesellschaft anzutreffen ist – doch nur relativ wenig unternommen, um die Art und Weise der gegenseitigen Einwirkung und nachfolgenden Spannung und des Konfliktes zwischen den Werten der Religion und denen der sozial-wirtschaftlichen Machtstruktur zu erforschen.

Es ist eine interessante Tatsache, daß die christliche Kirche, obwohl sie häufig und geraume Zeit hindurch in ihrer frühen Geschichte hart verfolgt wurde, niemals die Legitimität der bestehenden Institutionen des römischen Reiches bestritten hat. Hier haben wir einen sehr frühen deutlichen Fall für die Doppeldeutigkeit und Ambivalenz im christlichen Verhalten, die sich in (unter verschiedenen sozio-historischen Bedingungen) wandelnden Formen bis auf den heutigen Tag fortsetzt.

Die neue religiöse Organisation betrachtet sich für gewöhnlich, zumindest in ihrer Anfangsphase, als dem vorhandenen politisch-sozialen System überlegen, doch in einer Weise, die das effektive Wirken dieses Systems, die eigentliche Grundlage seiner Legitimität und die herrschenden sozial-wirtschaftlichen Machtverhältnisse nicht angreift. Zwar bildet sie eine eigene, eigenständige Gemeinschaft, doch hat die Kirche zugleich immer die legitime politische Autorität anerkannt und sich mit ihr arrangiert und selbst die vorhandenen sozial-wirtschaftlichen Statussysteme gerechtfertigt. Das wird am offenkundigsten in einer kritischen Zeit äußerer Bedrohung der politischen Macht etwa durch Krieg oder Revolution.[23]

Troeltsch untersuchte die institutionelle Spannung und Konfliktsituation zwischen Religion und Gesellschaft in vier Hauptbereichen der römischen Gesellschaft: dem Familienleben, dem Bereich der Politik und der Macht, dem Wirtschaftsleben und dem Bereich des Lernens und der Bildung. Wir sehen dabei die Quelle der Doppeldeutigkeit und Ambivalenz des Verhalten der Kirche in allen vier Bereichen: Die Ehe wird akzeptiert, doch die Ehelosigkeit als höhere Tugend angesehen; die vorhandenen Autoritäten werden als legitim betrachtet, doch die politische Macht für das Christentum als Wert gering veranschlagt; Arbeit und selbst Handel werden als notwendig für die Gesellschaft und das menschliche Wohlergehen hingenommen, doch jede besondere Betonung des wirtschaftlichen Gewinnes ist für die christliche Seele gefährlich; Vernunfttätigkeit und Wissenserwerb läßt man gelten, doch nur soweit sie mit den christlichen Werten und Glaubensvorstellungen in Einklang stehen.[24] Troeltsch faßt die Probleme und Schwierigkeiten der institutionalisierten Religion (der Kirche) folgendermaßen zusammen: Die zentralen Ideale und Werte des Christentums lassen sich in dieser Welt nicht ohne Kompromiß verwirklichen. Daher wird die Geschichte des Christentums eine Geschichte ständig neuen Suchens nach diesem Kompromiß, auf der anderen Seite aber einer immer neuen Opposition gegen diesen

Geist des Kompromisses.[25] Was Troeltsch hier sagen will, ist folgendes: Die Geschichte der Kirche läßt sich am richtigsten verstehen als Zusammenspiel zweier einander widersprechender, sich dabei aber in einem dialektischen Prozeß ergänzender Tendenzen: Kompromiß mit der Welt – Spannung mit der Welt. Dieses Bild, wie wir es in der christlichen Geschichte sehen, läßt sich in allen institutionalisierten religiösen Bewegungen beobachten, ebenso aber auch in den chiliastischen und – bzw. oder – den utopisch-reformistischen politischen Bewegungen. Tatsächlich leiden alle politischen oder religiösen Bewegungen, die sich auf ein Ideal beziehen, das ethisch gesehen die gegenwärtigen Bedingungen und Notwendigkeiten transzendiert und daher in der gegenwärtigen Situation ohne Kompromisse nicht zu verwirklichen ist, unter einem solchen inneren Konflikt.[26]

Dieses «Dilemma der institutionalisierten Religion» in ihrem Verhältnis dem politisch-sozialen System gegenüber kann ein hochentwickeltes Begriffsgebäude hervorbringen, von dessen Untersuchung aus die Sozialwissenschaften manches Licht in das Problem der Wechselwirkungen zwischen Religion und Gesellschaft auf der Bühne unserer Zeit bringen können.

Die jüdisch-christliche Religion oder zumindest doch ihr christlicher Zweig ist eine «universalistische» Religion. Ihre religiös-moralischen Gebote und Verbote werden ebenso wie ihr Heilsangebot – zumindest grundsätzlich, wenn auch in der Praxis nicht immer – allen Menschen angeboten, wenn sie glauben. Dabei spielt weder die Rasse noch die Hautfarbe, der soziale Rang noch sonst ein soziales Unterscheidungsmerkmal auch nur die geringste Rolle. Jesu kategorisches und mit universaler Verbindlichkeit ausgesprochenes Gebot: «Du sollst nicht töten», ist der Beachtung und Aufmerksamkeit wert. Dieses Gebot von universaler Geltung wird nicht durch irgendwelche zeit- oder umstandsbedingte Qualifikationen modifiziert, wie etwa die Notwendigkeit zu töten in Zeiten des Krieges oder bei der Verteidigung von Leben oder Eigentum. Nimmt man eine solche Religion ernst, mit allen ihren Konsequenzen, so wird man ständig daran erinnert, daß ihre Forderungen und praktischen Anwendungen über eine bestimmte Zeit, über eine bestimmte Gemeinschaft hinausgehen und von universaler Bedeutung sind.

In deutlichem Gegensatz dazu beruht die politisch-soziale Ordnung, wie sie von den Inhabern der Autorität und Zwangsgewalt in der modernen Gesellschaft repräsentiert wird, nicht auf Werten von derart universaler Gültigkeit, noch kann sie jemals darauf beruhen. Vielmehr gründet sie sich auf «partikuläre» Wertvorstellungen. Sie muß notwendig der nationalen Souveränität huldigen und Interessen wie Sicherheit ihrer nationalen Gemeinschaft verteidigen, aber auch die Unantastbarkeit des Privateigentums oder bestimmter Klassenvorrechte je nach Lagerung des Falles. So hat diese politisch-soziale Ordnung Kriege geführt im Namen der Souveränität, der Freiheit und der politischen Integration; unveränderlich findet sie es notwendig, zu dieser oder jener Form des Zwanges und der institutionellen Gewaltanwendung gegen den Verletzer der Bräuche, der Gemeinschaft, des Eigentums oder der nationalen Interessen zu greifen. Die Todesstrafe ist ihrem Wesen nach ein institutioneller Mord, doch die meisten Gesellschaften üben immer noch eine solche Form der institutionellen Vergeltung dem Mörder gegenüber und berufen sich dabei auf die Wahrung der Interessen und das Wohl der Gemeinschaft.

Grundsätzlich reicht die universalistische Religion über die engen und partikularistischen Ansprüche einer nationalen politisch-sozialen Ordnung hinaus, und nicht selten stellt sie sich ihnen in den Weg. Ein angesehener amerikanischer Religionswissenschaftler, Milton Yinger, sagt dazu folgendes: «... letzten Endes muß eine universalistische Religion, wenn sie konsequent gelebt wird, an verschiedenen Punkten mit der Tätigkeit einer Gesellschaft, mit ihrem nur auf einen Teil der Menschheit beschränkten Interesse und ihrem Ruf nach Zwang und Gewalt, in Konflikt geraten.»[27] Eine universalistische Religion begünstigt in ihrer kompromißlosesten Form übernationale Bindungen, die häufig den Forderungen der Zugehörigkeit zu einem einzelnen Staat, auf die sich die moderne Politik gründet, widersprechen und sie transzendieren. Hier liegt ein wichtiger Faktor für potentielle Konflikte und Spannungen zwischen einer universalistischen Religion und einer partikularistischen politisch-sozialen Ordnung. Die moderne politische Gewalt verlangt als Regel Loyalität dem Staat oder der Partei gegenüber. Die universalistische Religion dagegen betont die Loyalitätsverpflichtung des Menschen einer Autorität gegenüber, die über nationale Grenzen und staatsbürgerliche Forderungen hinaus reicht. Nur auf einer solchen Grundlage universalistischer Konzeptionen können die religiösen Kräfte der Brüderlichkeit die Oberhand gewinnen.

In ihrer historisch-kulturellen Existenz gehört

die Religion mit zum Mutterboden der Gesellschaft. Daher ist eine Art Gegensatzstellung mit nachfolgendem Kompromiß geradezu zum Modell der Wechselwirkung zwischen Religion und Gesellschaft geworden. Die Sekte bekennt sich häufig buchstäblich zu den ausdrücklich universalistischen Motiven der Religion, während die Kirche lernt, wo die Ansprüche der Religion und Gesellschaft auseinandergehen, ihre Haltung zugunsten der Gesellschaft zu korrigieren. Doch «die Sekte erwächst aus gewissen Aspekten der Lehren der Kirche, und wenn sie im Strom der Geschichte überleben will, so muß sie wieder in eine Kirche hineinwachsen».[28] Diese paradoxe Tendenz erwächst aus dem, was nach Yingers Meinung das Hauptdilemma der Religion bildet, nämlich dem Konflikt zwischen den Forderungen der religiösen Ideale und den Ansprüchen der weltlichen Interessen. So haben die meisten universalistischen Religionen so viele Kompromisse mit der politischen Gewalt geschlossen, daß ihre Existenz gesichert ist. Diese Auseinandersetzung mit einer politisch-sozialen Ordnung bildet ein sehr ernstes Dilemma: Wenn die Religion allzu konsequent an ihren universalistischen Idealen festhält, kann sie von einer ihr feindlich gesinnten politisch-sozialen Ordnung beseitigt oder doch zumindest durch eine weniger universalistische Religion ersetzt werden; paßt sie sich aber den partikularistischen Ansprüchen und Interessen des herrschenden politisch-sozialen Systems allzu stark an, so kann sie viel von ihren hohen Idealen als universalistische Religion einbüssen, die grundsätzlich jede menschliche, endliche Institution dem absoluten göttlichen Urteil unterstellt.[29] Aus diesem echten Dilemma entsteht die Anpassung der Religion an die herrschende politisch-soziale Macht, unter Hintanstellung ihrer eigentlichen Grundsätze.

Außerdem zeigt das einheitliche Glaubensverständnis der universalistischen Religion in einer hoch differenzierten, pluralistischen Gesellschaft, in der eine Vielzahl sozialer Institutionen miteinander im Wettstreit um die Loyalität des Bürgers auf diesem oder jenem bestimmten Gebiet liegen, die Tendenz, sich abzuschwächen. Heute kann allein der Staat es sich leisten, totale Loyalität zu verlangen – und er tut es auch. Die Religion dagegen wagt dies nicht, eben weil eine solche totale Forderung allzuleicht die Loyalität des Bürgers anderen sozialen Gruppen oder Institutionen gegenüber beeinträchtigen könnte. Eine derart vielfache Mitgliedschaft wie wir sie in einer pluralistischen Gesellschaft erleben, kann aber auch ein wirksames Mittel gegen das Aufkommen eines uniformen totalitären Staatswesens sein. Auf der anderen Seite schwächt sie durch ihre Eigenart auch die Stärke sonstiger Institutionen, namentlich die der universalistischen Religion.

Die Geschichte des Christentums liefert dem Religionswissenschaftler reichlich Beispiele für die Anpassung der Religion an die herrschende politisch-soziale Ordnung. Ein Martin Luther, zu seiner Zeit ein Muster des sogenannten religiösen Non-Konformismus, suchte Zuflucht bei den deutschen Fürsten, und es ist allgemein bekannt, wie hart er die Bauernaufstände gegen die herrschende Feudalordnung und Autorität verurteilte. Ja, er ermutigte sogar zu der gnadenlosen, brutalen Unterdrückung solcher Aufstände und segnete deutsche Fürsten für ihre Niederwerfung.[30] Jean Calvin, auf den sich als Gründer und geistigen Vater die Reformierten Kirchen Europas, die Kirche von Schottland, die presbyterianischen und kongregationalistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten berufen, hat gleichfalls den Gehorsam der weltlichen, politischen Autorität gegenüber betont, indem er die institutionelle Gewalt als von Gott eingesetzt heiligte.[31] Ebenso bekannt ist es, daß die Anglikanische Kirche in England die Suprematie der britischen Krone anerkannt hat und es heute noch tut. Hier in den Vereinigten Staaten findet sich in der soziologischen Literatur eine Überfülle von Beispielen für die bequeme Symbiose zwischen Christentum und politisch-sozialer Gewalt. In einer solchen Symbiose wird das Christentum fast mit dem American Way of Life – der amerikanischen Lebensform – gleichgesetzt.[32]

Max Weber hat die Symbiose der protestantischen Ethik, oder doch zumindest ihres calvinistischen Zweiges, mit dem sogenannten Ethos des Kapitalismus hervorgehoben. Er weist nach, daß die reine Kapitalanhäufung nicht genügte, um das Ethos des modernen kommerziellen Kapitalismus mit seiner Einwirkung auf alle Aspekte des Lebens und alle sozialen Institutionen zu schaffen. Die protestantische Ethik, so behauptet Weber, gab die notwendige seelische Haltung der Arbeit gegenüber, die zur Entwicklung des modernen Kapitalismus führte.[33] Kurzum: Die überzeitliche Dimension der jüdisch-christlichen Religion war hinreichend säkularisiert und den zeitlichen Interessen einer kommerziellen Zivilisation angeglichen worden. Wenn Weber recht hat, müßten die protestantischen, vor allem aber die calvinistischen Kirchen zum großen Teil aus Angehörigen

der Bourgeoisie und der mittelständischen Unternehmerschaft bestehen, für die der Geist des Kapitalismus das beherrschende Credo ist. Man hat eine Anzahl Untersuchungen angestellt, um dies herauszufinden. Drei von den beachtenswertesten unter ihnen scheinen Webers Hypothese zu bestätigen. So stellt zum Beispiel Liston Pope's Arbeit fest, daß die Religion früher wie heute zu den hervorstechendsten Charakterzügen der amerikanischen Klassen- und Statussysteme gehört, und daß die Mitglieder der protestantischen Kirchen zum großen Teil aus der mittelständischen Unternehmerschaft stammen. Ja, interessanterweise hat sich aus einer anderen Erhebung ergeben, daß zwei der ausgeprägtesten kalvinistischen Kirchen Amerikas – die Presbyterianer und die Kongregationalisten – unter den Mitgliedern ihrer Pfarreien den höchsten Prozentsatz an mittelständischen Unternehmern haben.[34]

Eine Untersuchung von Gerhard Lenski über das religiöse Verhalten in Detroit hat die aktive Anpassung des Protestantismus an ein Ethos der kommerziellen Zivilisation bestätigt. Lenski setzt sich mit dem Problem der Kausalbeziehungen zwischen Verhalten und Glaubensvorstellungen in zwei institutionellen Bereichen auseinander: dem der Religion und dem der wirtschaftlichen Ordnung. «Juden und Protestanten haben sich mit den individualistischen, auf den Grundsätzen des Konkurrenzkampfes beruhenden Mustern des Denkens und Handelns identifiziert, die mit dem Mittelstand und, historisch gesehen, mit der protestantischen Ethik oder ihrem weltlichen Gegenstück, dem Geist des Kapitalismus, zusammenhängen.»[35] Der Protestantismus anerkennt nicht allein die herrschende wirtschaftlich-soziale Ordnung in positiver Weise, sondern paßt sich auch, wie es scheint, aufs engste an das Ethos des Kapitalismus an und identifiziert sich mit ihm.

Aber auch die römische Kirche bildet keine Ausnahme von diesem allgemeinen Gesetz. In den jüngsten kritischen Auslassungen über die, wenn auch vielleicht nicht als solche bewußte, Beteiligung der Kirche an einem rein negativen Antibolschewismus und ihre Duldung des Völkermordes, der im zweiten Weltkrieg in Europa verübt wurde, ist zweifellos ein solcher Fall von kirchlicher Akkommodation angesprochen.[36]

Auf der anderen Seite jedoch hat die ganze Geschichte hindurch die universalistische Religion im Streit mit partikularistischen Interessen, Ansprüchen und Praktiken der weltlichen, politisch-sozialen Ordnung gelegen. Dabei hat die Religion es fertig bekommen, als lebensfähige, soziale Institution bestehen zu bleiben – teilweise weil sie diese jeweils herrschenden Wertvorstellungen, Praktiken, Denk- und Verhaltensmodelle der politisch-sozialen Struktur hingenommen und ihnen eine Rechtfertigung verschafft hat. Doch ein derartiges Anpassungsverhalten der universalistischen Religion muß im Zusammenhang mit der grundlegendsten und historischen Spannung zwischen den Ansprüchen des universalistischen religiösen Systems und des partikularistischen politisch-sozialen Systems, sowie dem sich daraus ergebenden Dilemma für die Kirche verstanden werden: Will sie einen maßgeblichen Einfluß in der Gesellschaft behalten, so hat sie keine andere Wahl als sich – wenn auch insgeheim – durch Kompromisse den Interessen und Forderungen der herrschenden politischen Machtstruktur, innerhalb derer sie existiert, anzupassen. Das ist das ständige Dilemma der Institutionalisierung, in das jede universalistische Religion sich verwickelt sieht.

IV

Die im Vorhergehenden besprochenen Hauptpunkte lassen sich rückblickend folgendermaßen zusammenfassen: (1) Auseinandersetzung mit Webers Theorie von der organisatorischen Entwicklung; (2) das Kirche-Sekte-Kirche-Modell von E. Troeltsch und die Durchführung eines Beispieles zur Beschreibung der spezifischen Charakterzüge der beiderseitigen Idealtypen; (3) jüngste soziologische Abwandlungen des Modells von Troeltsch; (4) eine verfeinerte soziologische Theorie der organisationalen Reaktion auf das Deprivationsgefühl in Gestalt religiöser und weltlicher Bewegungen und die Spezifizierung der sozialpsychologischen Bedingungen, unter denen gewisse Typen religiöser Organisation entstehen; (5) die Anwendung der theoretischen Implikationen von Troeltsch auf die wachsende Spannung und den Wertkonflikt zwischen universalistischer Religion und partikularistischer Gesellschaft.

Auf der Grundlage der vorausgehenden theoretischen Auseinandersetzungen sieht sich der Sozialwissenschaftler (zumindest der Autor dieses Beitrages) dazu veranlaßt, provisorisch den Schluß zu ziehen, daß die institutionalisierte Religion ihrem Wesen nach eher ein «Faktor der Bewahrung» als ein «Faktor der sozialen Wandlung» ist. Die theoretische Entwicklung dieses Gedankens und die in unserem Beitrag gebrachten Beispiele möchten zu einer realistischeren Betrachtung der

Rolle, des Status und der Funktion der institutionalisierten Religion innerhalb eines politisch-sozialen Systems anregen.

Die tiefsten Quellen der Spannung zwischen der religiösen Organisation auf der einen Seite und den partikularistischen Werten eines sozialen Systemes auf der anderen, werden in absehbarer Zukunft nicht abnehmen, sondern die institutionalisierte Religion mit ihrer jeweiligen sozio-historischen Umwelt konfrontieren, wie unsere eigene jüngste Geschichte so eindrucksvoll bestätigt. Die Frage, wie die Kirche es fertig bekommt, ein vernünftiges und ihre Selbstachtung nicht verletzendes Gleichgewicht zwischen ihren religiösen, die zeitlichen Begrenzungen einer nationalen Gemeinschaft transzendierenden Werten und deren naturgemäß engeren Interessen und Ansprüchen herzustellen und zu erhalten, wird für den künftigen Religionswissenschaftler ein hochinteressantes Thema sein.

[1] Jacob Burckhardt, Force and Freedom: Reflections on History (New York 1943) 195, deutsches Original: Weltgeschichtliche Betrachtungen.

[2] Thomas F. O'Dea, The Sociology of Religion (New Jersey 1966) 117.

[3] Philip Selznick u. Leonard Bloom, Sociology (New York 1965) 32. Thomas Hoult, The Sociology of Religion (New York 1958) 65–66.

[4] Selznick und Bloom aaO. 250–254; Talcott Parsons, Social System (Glencoe 1956) Kap. 2; Harry Johnson verwendet einen bedeutend stärker an Parsons orientierten Begriff der Institutionalisierung. Nach Johnson kann eine Reihe sozialer Normen als institutionalisiert bezeichnet werden, wenn die drei folgenden Bedingungen erfüllt sind: (1) eine große Anzahl von Mitgliedern des sozialen Systems anerkennt die Norm; (2) viele von denen, welche die Norm anerkennen, machen ernst mit ihr, – d. h. psychologisch ausgedrückt: sie haben die Norm «internalisiert»; (3) die Norm ist sozial sanktioniert. Siehe Harry Johnson, Sociology (New York 1960) 19–20.

[5] Übernommen von J. O. Hertzler, Social Institution (Lincoln, Nebraska 1946) 79–82; Robert E. L. Faris, Social Disorganization (New York 1948) 305–329; David Moberg, Church as a Social Institution (New York 1962) 118–124.

[6] Eine eingehendere Untersuchung eines solchen «institutionellen Dilemmas der Religion» findet sich im Zusammenhang mit einer Betrachtung des heutigen Protestantismus; siehe T. Fusé, Neo-orthodoxy in American Protestantism: Social Compass XII/6 (1965) 230–241.

[7] Max Weber legt drei grundlegende Idealtypen von Autorität vor: (1) die traditionelle Autorität; (2) die legale Autorität; (3) die charismatische Autorität. Unter der Autorität des Charismas versteht Weber eine Quelle der Autorität, die von einer außerordentlichen persönlichen Anziehungskraft und außergewöhnlichen Eigenschaften eines Einzelmenschen herrührt. Siehe Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization (New York) 363–392, deutsches Original: Die Theorie der sozialen und ökonomischen Organisation.

[8] aaO. 364.

[9] Thomas F. O'Dea aaO. 51.

[10] aaO. 38–40.

[11] aaO. 40.

[12] Die soziale Darstellung der religiösen Erfahrung ist eingehend untersucht worden von Émile Durkheim. Siehe Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (Paris 1912).

[13] Thomas F. O'Dea aaO. 41.

[14] Die obige Auseinandersetzung wurde übernommen von Ernst Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Church (London 1931) Bd. I, 331–381, Bd. II, 993–1013, – deutsches Original: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen 1912).

[15] H. Richard Niebuhr, The Social Sources of Denominationalism (New York 1929; Neudruck 1954). Für das Beispiel, das der Tabelle I zugrunde liegt, ist der Autor seiner Podiumsdiskussion mit Professor Charles Y. Glock, Survey Research Center der University of California in Berkeley (1960), verpflichtet.

[16] Charles Y. Glock und Rodney Stark, Religion and Society in Tension (Chicago 1966) 251. Dies sind scheinbar die charakteristischen Züge der meisten Protestbewegungen in den Vereinigten Staaten bis 1960. Die Arbeiterbewegung der Vereinigten Staaten verfolgt zum Beispiel nicht so sehr das Ziel, die privilegierte herrschende Klasse zu beseitigen, als von dieser genügend Konzessionen zu erlangen, um ebenfalls diese privilegierte Stellung zu erreichen. Für eine eingehende Analyse dieses Punktes siehe Seymour Martin Lipset, The Political Man (New York 1960).

[17] J. Milton Yinger, The Religion in the Struggle for Power (Durham, North Carolina 1949) 20–26, 219–227; J. Milton Yinger, Religion, Society and the Individual (New York 1958) 421–422; Harry Johnson, Sociology, aaO. 419–439; Elizabeth K. Nottingham, Religion and Society (Garden City, New York 1954) 62–67; David O. Moberg, The Church as a Social Institution, aaO. 73–99; Elmer T. Clark, Small Sects in America (New York 1949) 20–26, 219–227.

[18] J. Milton Yinger, Religion, Society and the Individual aaO. 147–155.

[19] Glock und Stark aaO. 249.

[20] Eine eingehendere Auseinandersetzung mit einer solchen «latenten Funktion» der Religion – das heißt der Religion als Faktor der Bewahrung und nicht so sehr als Faktor der sozialen Wandlung – vgl. Toyomasa Fusé, «Universalistic Religion and Particularistic Social Order: A Study in a Protestant Theological Strategy»: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie (Köln und Opladen 1968).

[21] Glock und Stark aaO. 251.

[22] aaO. 254–259.

[23] Thomas F. O'Dea aaO. 49.

[24] aaO. 67.

[25] Ernst Troeltsch aaO. Bd. II, 999–1000.

[26] Thomas F. O'Dea aaO. 67.

[27] J. Milton Yinger, Religion, Society and the Individual aaO. 238.

[28] J. Milton Yinger, Religion in the Struggle for Power aaO. 19.

[29] aaO. 140–142, 145, 203, 222, 250–253.

[30] Eric Fromm, Escape from Freedom (New York 1941) 63–83. In diesem Buch entwickelt Fromm eine Hypothese, daß eine derart unkritische Unterwerfung der lutherischen Reformation unter die herrschende politisch-soziale Autorität sehr wohl den Weg bereitet haben kann für die massive Kapitulation der deutschen lutherischen und evangelischen Kirchen vor dem Diktat des Dritten Reiches.

[31] aaO. 84–102.

[32] Will Herberg, The Protestant-Catholic-Jew (Garden City, New York 1955).

[33] Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904–1905). Weber behauptet vor allem, es sei eine protestantische Idee, die weltliche Arbeit als geheiligt zu bezeichnen und die Hingabe an die Arbeit und Beschäftigung zu einer geheiligten Christenpflicht zu machen. Der nach innen gewandte Pietismus des Protestantismus verdunkle die Verheißung der Erlösung, das heißt die Erlösung kann nicht nur durch äußere sichtbare Rituale wie das der Eucharistie erlangt werden, sondern nur durch den inneren Glauben des Menschen; diese Mehrdeutigkeit der Verheißung wurde von der calvinistischen Prädestinationslehre noch weiter gesteigert, dernach der unerforschliche Wille Gottes allein diejenigen, die für die Erlösung und diejenigen, die für die ewige Verdammnis bestimmt sind, auswählt und kennt. Eine solche Mehrdeutigkeit der Gnade habe eine akute seelische Unsicherheit geschaf-

fen, die sich in einer fieberhaften Hingabe an die Arbeit und die sichtbaren Zeichen des irdischen Erfolges sublimierte, da die Calvinisten annahmen, der irdische Erfolg sei ein sichtbares Zeichen der Gnade Gottes. All diese psychologischen Eigentümlichkeiten dienten ausgezeichnet der Entwicklung des modernen Kapitalismus. Damit ist ausdrücklich gesagt, der Protestantismus habe sich unlöslich mit dem Ethos des modernen industriellen Kapitalismus verflochten.

34 Liston Pope, Religion and Social Class in America: Reinhart Bendix und Seymour M. Lipset (Hrsg.), Class, Status and Power (Glencoe, Illinois 1954) 316–323. Siehe auch H. Cantril, Edicational and Economic Composition of Religious Groups: American Journal of Sociology 47 (März 1953) 574–579; Thomas F. Hoult, Economic Class Consciousness in American Protestantism: American Sociological Review 15 (1950) 97.

35 Gerhard Lenski, The Religious Factor (Garden City, New York 1960) 101.

36 Rolf Hochhut, Der Stellvertreter.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

TOYOMASA FUSE

Geboren am 20. Januar 1931 in Sapporo (Japan), Anglikaner. Er studierte an der Universität von Kalifornien in Berkeley, ist Master of Arts und Doktor der Philosophie (1962), Gastprofessor an der soziologischen Abteilung der Universität Cornell (Ithaca/USA). Er doktorierte mit einer soziologischen Analyse der Neo-Orthodoxie im amerikanischen Protestantismus.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Adrianus de Groot

Mission nach dem Zweiten Vatikanum

In einer Zeit, da keine einzige alteingesessene Einrichtung, Praxis oder Tradition der kritischen Bewertung entgeht, der unsere Generation heute alles unterwirft, wird selbstverständlich auch der Missionsauftrag an die Kirche und die Art und Weise, wie er im Laufe der Zeit erfüllt wurde, in diese kritische Betrachtung einbezogen.

Es erheben sich Fragen, die zum Teil aus unserm eigenen modernen säkularisierenden Lebensmilieu stammen, zum Teil aus neuen weltlichen und kirchlichen Sichtweisen auf die nichtchristlichen Religionen und die sich entwickelnde «dritte Welt» hervorgehen und die nicht nur die Praxis der Missionsarbeit, sondern sogar Notwendigkeit und Daseinsberechtigung der Missionierung in Frage ziehen, untergraben oder zu leugnen scheinen.

Das große Jahrhundert der Missionsarbeit, wie wir die letzten hundert Jahre wohl gern nennen, ist vorbei. Der deutsche Missionstheologe Walter Freytag hatte es bereits 1958 auf der Weltmissionskonferenz von Achimota (Ghana) bündig ausgesprochen: «Früher hatte die Mission Probleme, jetzt ist sie selbst zum Problem geworden.»[1] Auch in katholischen Kreisen bricht sich diese geänderte Einsicht Bahn. Die Klimaveränderung findet man auch in der Tatsache wieder, daß die erste Frage nicht mehr lautet: Wie missionieren? – sondern: Mission – ja oder nein?[2]

Ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung des Missionsmotivs und der Missionspraxis macht klar, wie sehr und inwieweit beide zeitgebunden waren, allerdings auch, wie sich das Missionsmodell einer jeden Zeit aus dem Glauben an Gottes rettenden Heilswillen ergab, der sich in Christus geoffenbart hatte, und demnach begründet war im Gehorsam gegen den Auftrag des Herrn: «Gehet hin und macht zu Jüngern alle Völker!»

In einem hervorragenden Essay stellt O. Köhler dar,[3] wie jede Zeit den Missionsbefehl des Herrn verstanden und ausgeführt hat, wie jede geschichtliche Situation die Art der Erfüllung dieses Auftrags beeinflußt, aber auch wie jede Zeit ihre eigenen Chancen gehabt oder versäumt hat, und welche Perspektiven schließlich unsere eigene geschichtliche Situation für die Erfüllung des Missionsauftrags eröffnet.

Hat das Zweite Vatikanische Konzil diese Perspektiven bemerkt? Hat es die Frage nach Ursprung, Warum und Notwendigkeit der Mission beantwortet? Kann wirklich von einer «Mission nach dem Konzil» die Rede sein? Wer das Buch «Mission nach dem Konzil» liest,[4] einen Kommentar zum Missionsdekret des Konzils, geschrieben von Fachtheologen, wird zu dem Schluß kommen, daß die Mission auf dem Konzil wiederentdeckt wurde, nicht als Randerscheinung der Kirche, sondern als ihr Herz und Wesen; nicht als Aufgabe für einige Enthusiasten an Missionsinstituten, sondern als Lebensaufgabe der ganzen kirchlichen Gemeinschaft.

Mehr als eine erste neue Überdenkung dieses Komplexes Mission unternahm das Konzil jedoch nicht. Deshalb lädt besagtes Buch zur Auslotung

weiterer Fragen ein; es lädt ein zu einem «repenser la mission»,[5] zu einem neuen Durchdenken dessen, was die Mission ist.

Dabei geht es zunächst um die Frage: Worauf stützt sich die missionierende Kraft des Christentums? – eine Frage, die uns zu biblischen und dogmatischen Grundlagen zurückführt. Wichtig ist auch die Frage: Inwieweit ist Christentum zum Exportartikel der westlichen Welt geworden? Dabei geht es nicht zunächst um ein Urteil über vergangene Zeiten, sondern um die Frage, was die Kirche in der Zukunft tun soll. Damit taucht von selbst die Frage nach der Notwendigkeit der Mission auf, wobei es um das Selbstverständnis der Kirche, aber auch um ihr Verhältnis zur nichtchristlichen Welt geht.

Mit der Frage nach der Notwendigkeit der Mission wird sich gleichzeitig und wiederum von selbst die Frage nach dem Verhältnis von Mission und allgemeiner Sendung der Kirche stellen, nicht nur hinsichtlich der Praxis, sondern auch in Gottes Heilsplan.

Beim Durchdenken dieser Fragen werden wir entdecken, wie sehr die Sicht auf alles, was «Mission» heißt, im Wandel ist. Über den Säkularisierungsprozeß als solchen, in den alle Kirchen auf der ganzen Welt einbezogen sind, brauchen wir nicht mehr zu reden; darüber ist in dieser Nummer schon gesprochen worden.

1. Biblische Ausgangspunkte für ein neues Durchdenken der Mission

Die Kirche hat neunzehn Jahrhunderte Missionsgeschichte hinter sich. Trotzdem hat – wissenschaftlich gesprochen – niemals eine einhellige Meinung darüber bestanden, wie Mission letztlich zu umschreiben sei.[6] Die Verkündigung des Evangeliums für die ganze Welt und in der ganzen Welt wurde zwar immer ohne Zögern auf den Auftrag des Herrn zurückgeführt: «Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern»; aber dabei blieb es auch meistens.[7]

Es war ein heftiger Schock, als zu Beginn unseres Jahrhunderts A. von Harnack die Fraglosigkeit dieses Axioms bestritt und damit das Fundament so vieler Jahrhunderte Missionsgeschichte mit der Behauptung unterminierte, der Missionsbefehl sei eine spätere Einfügung und stehe völlig im Gegensatz zum Auftreten Jesu, das bewußt auf Israel beschränkt blieb, obwohl seine Lehre in höchstem Maße universal genannt werden müsse.[8] Harnack nimmt das «Gehen zu allen Völkern» aus dem Heilsplan Gottes heraus und macht damit die Weltmission zum Ergebnis einer rein geschichtlichen Entwicklung.

Erst seit den vierziger Jahren unsres Jahrhunderts gibt die Exegese eine befriedigende Antwort auf die Kernfrage, die von Harnack aufgeworfen wurde. Die Ergebnisse der zahlreichen Untersuchungen[9] lassen sich etwa so zusammenfassen: Der gottgewollte heilsgeschichtliche Weg zum Heil der Völker führt von der Berufung Israels über die Verwerfung Jesu durch Israel und den dadurch verursachten Tod Jesu zum Missionsbefehl, der als Wort des Auferstandenen wiedergegeben wird und vor einem exegetischen Horizont steht. Die Hinwendung zu allen Völkern, zur Menschheit, d. h. zum Menschen überhaupt, gehört zum Wesen des Heilsplans Gottes und zur unantastbaren Konstante der gesamten Missionsgeschichte. Die exegetischen Studien, die vom Thema «Jesus und die Heiden» und vom «Missionsbefehl» her die Sendung der Kirche von neuem durchleuchteten, brachten zugleich Einsichten in andere Zusammenhänge.

F. Hahn[10] weist vor allem darauf hin, daß Mission zunächst ein Problem der Urgemeinde war und das Thema «Juden-Heiden» lange Zeit der eigentliche Inhalt des urchristlichen Missionsbegriffs gewesen ist. Gerade deshalb wird im Evangelium die Haltung Jesu gegenüber den Heiden beleuchtet. Wir dürfen also dieses Problem nicht isolieren und vereinseitigen. Tatsächlich gehört zu ihm sowohl die Frage nach der Bedeutung von Bund und Verheißung des Alten Testaments wie auch die nach der universalen Reichweite des Heils. Im ganzen Neuen Testament sind die Fragen noch hörbar, die damals gestellt wurden: Schließt der Vorrang Israels eine bestimmte Art und Weise der Heidenbekehrung ein? Ist die Zeit der Heiden schon angebrochen, und wer soll sie zum Heil führen: die Kirche oder Gott selbst? Oder: Bedeutet die Verwerfung Jesu durch Israel gleichzeitig die Aufhebung der Priorität Israels?[11] Bleibt trotz der Verstockung Israels eine Mission unter den Juden nötig? Die Fragen kommen aus verschiedenen Richtungen. Hahn unterscheidet dabei die Gruppen: Petrus und die Urgemeinde, das partikularistische Judenchristentum, das hellenistische Judenchristentum, Paulus als Völkerapostel. Erst allmählich wächst eine gemeinsame Einsicht und wird die volle Gemeinschaft von Heiden und Juden eine Tatsache.

Nicht weniger wichtig war die Wiederentdekkung der eschatologischen Perspektive.[12] Der

Missionsbegriff des Neuen Testaments wurzelt tief in der Verkündigung des nahe herbeigekommenen Gottesreiches, das in den Worten Jesu hörbar und in seinen Taten sichtbar geworden ist. Beim Missionsbefehl geht es um diese eschatologische Aktualität, weil der erstandene Christus als Erstgeborener einer neuen Schöpfung die Vorausnahme der neuen Wirklichkeit ist, die dem ganzen Kosmos zuteil werden soll. Durch seine Verherrlichung ist Christus mit dem Königtum über den Kosmos ausgestattet worden; nun sendet er seine Jünger zu der Verkündigung aus, daß die Erlösung schon begonnen hat und alle Vergänglichkeit einer endgültigen Zukunft entgegengeht. Mission ist die Proklamation des gekommenen und kommenden Reiches, die Verkündigung des in Christus geschehenen Heils und der Verheißung, daß Gott in Jesus Christus alles zusammenbringen und heiligen wird. Mission ist nicht nur eine notwendige Folge der Herrschaft Christi, sondern gleichzeitig ihre Sichtbarwerdung und Verwirklichung. Mission ist Vorzeichen vom Ende und zugleich Anzeichen der Erfüllung. Die Kirche ist das Instrument, das Organ und gleichzeitig das Sakrament des Reiches. Mit ihrer Mission dient sie sich nicht selbst, sondern dem Reiche Gottes, d.h. einer Welt, unserer Welt, in der alle menschlichen Werte die Signatur Christi in Fülle tragen werden.

Die exegetischen Studien zeigen ferner, daß das urchristliche Verständnis der Mission, ungeachtet der vielen konstanten Elemente, keineswegs immer gleichförmig war, sondern eine Entwicklung durchgemacht hat. Die Varianten sind beim Thema «Juden-Heiden» schon deutlich sichtbar geworden. Aber aus dem Neuen Testament geht auch hervor, daß nach Beilegung der Konflikte das erste Anliegen, um das es in der Mission bis dahin ging, ins zweite Glied zurücktrat und für eine neue Entwicklung Platz machte, nämlich für das Verhältnis «Kirche-Mission».

Hahn[13] macht darauf aufmerksam, daß durch die Ausbreitung des Christentums und durch seine Festigung in Ortsgemeinden Kirche und Mission sich voneinander entfernten. Die Kirchengemeinden verlangten nach Kirchenordnung und kirchlichen Einrichtungen, Ordnung des Gottesdienstes, Widerlegung aufkommender Irrtümer, besonderer pastoraler Sorge in Verfolgungszeiten.

Die Konzentration auf die Gemeinde ist so stark, daß die Mission aus dem Blickfeld verschwindet und der missionarische Elan in der Gemeinde keine Heimat mehr hat.[14] Die Pastoralbriefe und mehrere andere Briefe (u.a. 1 Petr, 1 Jo, Jak) sind dafür eindeutige Beispiele. Sie legen den Akzent mehr auf die Gegenwart der Gemeinde Gottes in dieser Welt.

Glücklicherweise wendet die theologische Reflexion die Gefahr der Entfremdung. Die Briefe an die Kolosser und die Epheser führen in einer einzigen großen Synthese zusammen: die universalkosmische Bedeutung des Heilswerks Christi, die Verkündigung der Frohbotschaft unter allen Völkern und die Gegenwart der Kirche in der Welt.[15]

In den verschiedenen Phasen ihres Bestehens hat die Urkirche ihre missionarische Dimension also verschieden verstanden und erlebt. Die geschichtlichen Umstände führten zu erneuter theologischer Durchdenkung. Zwei große Fragen kamen zur Sprache: die Frage nach dem Verhältnis Juden-Heiden und die Frage nach der Einheit von Kirche und Mission.

Unsere Zeit ist in mancher Hinsicht anders als die der Urkirche. Darum haben wir mit anderen Problemen zu ringen. Trotzdem sind beide Fragen jener Zeit auch für uns noch höchst aktuell. Wir sind uns noch immer nicht klar[16] – eigentlich haben wir auf katholischer Seite mit der Klärung der Probleme gerade erst begonnen – über das Verhältnis der Kirche zu Israel, das den Herrn noch nicht kennt. Analog ist auch die ganze Thematik «Gesetz und Evangelium» im Spiel bei einer Mission unter Völkern, die nicht aus dem Bereich der abendländischen Kultur kommen. Anders ausgedrückt: Welche Einheit ist nötig und welche Verschiedenheit möglich für die wahre Katholizität der Kirche?

Das Verhältnis Kirche-Mission ist ebenfalls aktuell. Auf protestantischer Seite ist der organisatorischen Integration von Kirche und Mission eine gut dreißigjährige Beratung vorausgegangen (von Jerusalem 1928 bis Neu Delhi 1961). Auf katholischer Seite war es nicht viel besser. Mission wurde von Menschen betrieben, die ohne nennenswerte Verantwortung der örtlichen Kirchen auszogen und dann an Ort und Stelle wiederum so unabhängig von der örtlichen Kirche wie möglich auftraten. Außerdem stand das Nachdenken über Mission ganz und gar außerhalb der Theologie.

Außer den mit der Urkirche übereinstimmenden Problemen kennt unsere Zeit noch eine Reihe von Sonderfragen: die Vereinheitlichung der Welt und die Sendung zu «allen Völkern» in einem nachkolonialen Zeitalter, das Verhältnis Christentum/nichtchristliche Religionen und das Zeugnis einer gespaltenen Christenheit. Gerade mit dem

Auge auf die Probleme ist eine kurze Durchleuchtung der Geschichte notwendig.

2. Missionsbefehl und Missionsgeschichte[17]

Die Sendung und Hinwendung zu allen Völkern ist in der ersten Zeit an den Grenzen des römischen Reiches stecken geblieben. Ein Durchbruch über Persien nach Indien und China hatte wenig Erfolg. Nicht nur geographisch, sondern vor allem kulturell blieb die Kirche mit dem römischen Reich verkoppelt. Die Grenzen Israels wurden zwar überschritten, aber Byzanz und Rom identifizierten sich mit dem «neuen Israel» und errichteten damit neue Grenzen. Im Mittelalter breitete sich die Kirche unter den Slawen und Germanen aus und hatte selbst entscheidenden Anteil an der Schöpfung einer Kultur, die zwar in Zusammenhang mit der Vergangenheit bleibt, aber doch wesentlich neu ist.

Trotz dieser dynamischen Umbildung, durch die sie ihrer Katholizität Ausdruck gibt, verliert die Kirche mehr Anhänger als sie gewinnt. Durch das Nachdrängen des Islam und die Abtrennung des Ostens geht ihr auch mehr als je zuvor der Charakter der Weltkirche verloren. Das Christentum identifiziert sich mit dem Abendland und trägt damit alle Folgen dieser Identifizierung für die weitere Missionierung.

Das Zeitalter der Entdeckungen gibt der Kirche neue Missionschancen, die aber alles andere als problemlos sind. Die «christliche Kultur», die dem «orbis catholicus» ihre politische Gestalt gab und in der geistliche Ziele mit politischen Mitteln verfolgt wurden, kommt als Kolonial-Suprematie in Fühlung mit anderen Kulturen. Es erhebt sich die Frage, wie sich das in der abendländischen Kultur «inkarnierte» Christentum zu den gesellschaftlichen und religiösen Traditionen dieser sehr alten Kulturen verhalten soll, mögen sie nun zu einer höheren oder weniger hohen Stufe der Bildung gehören.

Das ist eine missionstheoretische Frage erster Ordnung, auf die keine befriedigende Antwort kommt. Man steigt nicht aus dem Problem heraus, welche geschichtlichen Traditionen außereuropäischer Kulturen von der Mission respektiert werden sollen. Der Ritenstreit[18] und die Praxis der Ausbildung des einheimischen Klerus,[19] einschließlich der Probleme der Latinität und des Zölibats, sind dafür ein Beispiel. So blieb die Kirche während dieser großen Ära der Mission, in der sie sich geographisch so unerhört ausdehnte, mit der Verwirklichung ihrer Katholizität doch entscheidend zurück. Die Kirche ist abendländisch geblieben, nicht wirklich auch Eigentum anderer Völker geworden; sie hat sich in keiner Kultur neu inkarniert. Sie konnte es nicht, solange sie sich noch die Frage stellte, welche besondere Bedeutung das Abendland für die Welt hat.

Erst die Aufklärung[20] hat die Sicht auf die ganze Welt und ihre ganze geschichtliche und gesellschaftliche Zukunft geöffnet. Im 19. Jahrhundert konnte die Kirche das noch übersehen, im 20. Jahrhundert kann sie es nicht mehr.

Offensichtlich wiederholt das 19. Jahrhundert das Bild des 16. Jahrhunderts: das Bild einer kirchlichen Mission, die eng verbunden ist mit politischer Macht und wirtschaftlichen Handelsinteressen. Trotzdem ist da ein großer Unterschied: Die traditionelle Einheit von Christentum und abendländischer Kultur gibt es nicht mehr. Das Missionswerk ist wesentlich eine Anstrengung der Kirche, nicht aber der abendländischen Staaten. Das hindert nicht, daß Missionare sich auch jetzt noch für abendländische Ideen, abendländische Bildung und westlichen Lebensstil einsetzen, kurz: für die Ausbreitung einer abendländischen Kultur. Aber wenn das Totalbild der Mission auch europäisch und eine Fortsetzung des abendländischen Christentums ist – gleichzeitig ist es doch auch mehr. Der Fortfall der kolonialen Mächte[21] läßt das Christentum zwar nicht unberührt, aber es hält sich doch aufrecht, ja es scheint, trotz der europäischen Signatur, nicht nur auf eigenem, einheimischem Boden leben, sondern außerdem in einer neuen und universalen Welt mitwachsen zu können.

Daß jedes Volk Recht auf eigenen Ausdruck und Selbstentfaltung in der Linie der eigenen Kultur hat, wird heutzutage von der Kirche nachdrücklich ausgesprochen.

Das Erwachen des religiösen Selbstbewußtseins in den nichtabendländischen Kulturen wird noch lange die Frage lebendig halten, wie es möglich ist, den Inhalt des christlichen Glaubens in Begriffen auszudrücken, die aus nichtchristlichen Traditionen stammen. Mit anderen Worten: Das Problem der Anpassung wird aus der Missionstheorie nicht verschwinden. Bei der Lösung des Problems darf aber eine wichtige Tatsache nicht übersehen werden, nämlich die Vereinheitlichung der Welt, die durch die «technische Bildung» in Gang gebracht worden ist.[22] Diese technische Bildung ist eine weltweite Tatsache, der kein Volk und keine Kultur entraten kann. Als Phänomen ist sie völlig

neu; sie kann mit keinem anderen Kulturphänomen der Geschichte verglichen werden. Deshalb kann die Kirche ihr Akkommodationsversäumnis der letzten Jahrhunderte nicht einfach einholen. Die Zeit, in der ihre Anpassungsversäumnisse geschahen, ist endgültig vorbei; sie ist nicht mehr zurückzuholen. Die Kirche ist mit der Welt in eine ganz neue Periode eingetreten. In dieser Periode arbeitet die technische Bildung an der Umformung aller bestehenden traditionellen Kulturen mit, die – wie sehr sie auch untereinander verschieden bleiben mögen – doch auf Weltebene wesentlich ähnliche Charakterzüge zeigen werden. Deshalb wird sich die Kirche zuerst mit der «technischen Bildung» auseinandersetzen müssen, wenn ihre kulturelle Anpassung nicht am Ziel vorbeigehen soll.

Auf religiösem Gebiet werden die weltweiten Züge bereits sichtbar: die Allgegenwärtigkeit der Ungläubigen; das Aufkommen neuer Religiosenbewegungen, die den sozialen und individuellen Aspekten, die sich aus der technischen Bildung ergeben, weit mehr Aufmerksamkeit schenken; und schließlich die Wiederbelebung traditioneller Religionen, gerade in ihrer Hinwendung zur Welt.

So tritt Mission im 20. Jahrhundert unter das Zeichen der einen Menschheit. Und die Kirche steht darin einer Welt gegenüber, die zum größten Teil nichtchristlich ist. Außerdem ist sie umgeben von der Allgegenwärtigkeit der Ungläubigen, während auch in ihre eigenen Kreise Unglaube eingedrungen ist. Diese Kirche ist offensichtlich Diasporakirche und Weltkirche zugleich.[24] Und ihre Lage ist so einzigartig, daß sie wie nie zuvor imstande ist, als *ganze* Kirche das *ganze* Evangelium der *ganzen* Welt zu verkündigen.

3. Theologische Überlegung

Die Unterscheidung zwischen Missionsgebieten und bereits christlichen Gebieten ist vorbei.[25] Kein geographisches Kriterium darf für die Verkündigung des Evangeliums bestimmend sein, sondern die menschliche Umwelt. Das ist auch echt biblisch. Zwar kennt der biblische Missionsbegriff geographische Komponenten. Aber dann in dem Sinne, daß die ganze Welt Christus gehört und er der ganzen Erde bekannt gemacht werden muß. «Bis an die Grenzen der Erde» heißt: bis in den letzten Winkel; und das Überschreiten der Grenzen, von dem im Sendungsbefehl gesprochen wurde, meint die Grenzlinie Israel-Völkerwelt. Die Schrift benutzt die Worte «fern» und «nah» als heilsgeschichtliche Kategorien. Mission richtet sich an alle, die draußen stehen; an alle, die Christus nicht kennen; an alle, für die sein Heilsaufruf noch nicht zum Anruf geworden ist.

Wie man mit geographischen Aspekten dem Begriff der Mission nicht voll und ganz genügen kann, so auch nicht mit juristischen. Organisationsformen stehen im Dienste der menschlichen Umwelt, um die es geht, und müssen vor allem heute eine große Beweglichkeit zeigen.

Mission hat nichts mehr mit juristisch-geographischer Gegenwärtigkeit zu tun, sondern mit Verkündigung des Evangeliums an die nichtchristliche Umwelt, gleichgültig, ob diese religiös, entchristlicht oder atheistisch ist. Mit Recht spricht man deshalb von Mission in sechs Kontinenten.[26] Die Kirche ist überall gegenwärtig als eine «kleine Herde» *(pusillis grex)*, beladen mit der Aufgabe, in nichtchristliche Kreise hineinzugehen, um in sie den Geist des Evangeliums zu bringen.

Das oben Formulierte umschließt natürlich eine Reihe von Nuancen, durch die man sich in katholischen Kreisen voneinander unterscheidet. Wir wollen das nicht allzuwichtig nehmen. Wie die Unterschiede zwischen der Schule Schmidlins und der Schule Charles' im Laufe der Zeit von der Theologie korrigiert worden sind,[27] so wird das auch zwischen denen geschehen, die Mission ausschließlich auf Verkündigung an die beschränken wollen, die *noch nicht* mit der Botschaft Christi konfrontiert wurden,[28] und denen, die Mission auch auf die beziehen, die *nicht mehr* mit der Heilsbotschaft in Kontakt stehen.[29]

Mit Recht warnt Hillmann[30] dabei vor einer großen Gefahr. Es kommt ziemlich oft vor, daß man über Mission schreibt und dabei ausschließlich auf den Glaubensverfall und den Glaubensabfall unter den Massen in Europa hinweist und die Aufmerksamkeit der Christen auf dieses unbegrenzte Arbeitsfeld lenkt, aber daß man neben der Sorge um die eigene entchristliche Umwelt mit keinem Wort die Verpflichtung ebenderselben Christen erwähnt, an der Mission unter den noch ursprünglich nichtchristlichen Völkern außerhalb des Kulturraums des alten Christentums teilzunehmen.

Die Sehweise des «noch nicht» und «nicht mehr» ist nur *zusammen* adäquat, wenn man Mission weiterhin in der Weltperspektive von Gottes Heilsplan sieht, der Israel und die Völker umgreift, und der erst dann erfüllt sein wird, wenn die Zeugen die Königsherrschaft Christi zu allen Zeiten und in allen Räumen verkündigt haben und

alle in Jesus Christus wie unter *einem* Haupte zusammengebracht sind.

Deshalb ist auch keine einzige Kirchengemeinschaft missionarisch, die sich diese Weltperspektive nicht vor Augen hält. Sie darf mit ihrer Arbeit nicht im eigenen Kirchenaufbau, in örtlicher Ökumene und in der Beziehung zu Unkirchlichen aufgehen. All diese Aufgaben müssen zwar erfüllt werden, aber unter der Perspektive des weltumfassenden Auftrages, den jede örtliche Gemeinschaft gerade als eine konkrete Gestalt der einen und universalen Kirche hat.

Die Gemeinde, die ihren Herrn erwartet, verleugnet ihr Wesen, wenn sie sich im Raum des eigenen Volkes verschließt und nicht mit Wort und Tat an der Verkündigung für andere Völker teilnimmt. Dann läuft sie Gefahr, im «Vorletzten» stecken zu bleiben: in einer Verkirchlichung, in einer Begrenzung, die der Universalität des Reiches fremd ist; sie läuft Gefahr, Mission nicht mehr als Zeichen der Anerkennung dafür zu sehen, daß Jesus Christus der Herr der Welt ist.[31]

Sobald man die geographische Dimension fallen läßt und vom Eindringen in nichtchristliche Kreise spricht, verschiebt man die Anwesenheit der Kirche vom «geographischen Aspekt» zum «kulturellen Aspekt». Jedes Volk, das Christus erkennen will, kann das gültig nur tun, wenn Er sich von neuem in ihrem eigenen Menschsein mit der Kraft seines Geistes inkarniert. Nur so wird die Kirche an Ort und Stelle Heilsanruf und Heilsangebot für andere sein können. Die Anpassung an den eigenen Charakter eines Volkes wird nur dann ganz gelingen können, wenn sie durch Menschen aus dem eigenen Volk geschieht. Deshalb müssen die einheimischen Ortskirchen mehr als in der kolonialen Periode in den Vordergrund rükken.[32] Der Anteil der Kirchen aus dem Westen wird vor allem in einer Assistenz für die jungen Kirchen auf mancherlei Gebieten bestehen.[33] Der Ruf «Missionary, go home!»[34] würde, wenn er aus den Ortskirchen käme, einen bestürzenden Mangel an Einsicht in die wahre Katholizität der Kirche verraten und die Möglichkeiten blockieren, die sich auch schon in der kolonialen Periode eröffnet haben.[35]

Aber wie die missionierende Kirchengemeinschaft zusammengesetzt sein mag, besagt letztlich wenig, wenn von der Kirche selbst her nur Annäherung und Begegnung mit den anderen möglich ist. Diese Weite gab es im früheren missionarischen Denken nicht, oder doch kaum. Die traditionelle Anpassungslehre[36] ist dafür das deutlichste Zeichen. Da würdigt man die nichtchristliche Kultur nicht als Ganzes, sondern nur soweit sie einige profane Elemente beitragen kann, möglichst noch von früherer religiöser Bedeutung gereinigt, die einer neuen Kirchengemeinschaft dienlich sein können. Religiös haben die anderen nichts zu bieten. Im Gegenteil – sie müssen sich zu dem Neuen «bekehren», das Christus gebracht hat.[37] In der traditionellen Anpassungstheologie stellt man sich den anderen in Wirklichkeit gegenüber, und daraus wird klar, wie man eigentlich über das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen denkt.

Die ehrliche Ergriffenheit vom anderen ging allerdings weiter als die Theorie, und die Bemühung bei der Suche nach kulturellen Anknüpfungspunkten, um den anderen zu verstehen,[38] führte schließlich zur Erkenntnis und Anerkennung moralischer und religiöser Werte in den nichtchristlichen Religionen.[39] Daraus ergab sich einerseits der Wunsch nach Dialog und Zusammenarbeit mit den Bekennern nichtchristlicher Religionen,[40] und man bekam tiefere Einsicht in das Wertvolle der anderen, anderseits wurden dadurch Perspektiven auf eine angepaßte Wortverkündigung[41] und rechte, angemessene Hilfe für den anderen wie auch auf die Eigengestalt einer kirchlichen Gemeinschaft eröffnet.[42]

Die Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen («Nostra aetate») legt das Fundament für weitere Entwicklungen. Sie würdigt die religiöse Erfahrung, die den nichtchristlichen Religionen zugrunde liegt, und gibt damit zum erstenmal in der Geschichte offiziell die Monopolansprüche der Kirche auf das Religiöse auf. In der Erklärung selbst gibt es mehrere Elemente, die einer Theologie der Religionen dienen können. Aber die Erklärung hat bewußt nicht sagen wollen, daß diese Religionen Heilswege sind.[43] Wohl wird in der Konstitution über die Kirche gesagt, daß ihr Suchen nicht außer Gottes Heilsplan fällt und Gottes Heilsplan sich auf alle Menschen erstreckt.[44]

Davon ausgehend zeigen viele Theologen[45] das Fortschreiten von Gottes Heilshandeln unter den Menschen. «Nachdem es in einer gewissen Anonymität begonnen hatte, in der es sich noch immer in den sogenannten nichtchristlichen Völkern und Kulturen befindet, tritt das Heil hervor und wird sichtbarer in Abraham und seiner Nachkommenschaft, bis es sich in Christus als dem *eschaton* der ganzen Geschichte vollendet, um von

ihm aus in unser Leben hineinzuwirken und es zur Endvollendung der ganzen Geschichte bei der Wiederkunft Christi hinzuführen. Als Sakrament des göttlichen Heils muß die Kirche deshalb in ihrer heutigen Phase ein ausdrücklicher Hinweis sein auf alles, was sich in Christus vollendet hat, was von ihm her heute geschieht und in Zukunft geschehen wird.»[46]

Es gibt also nur eine einzige menschheitsumfassende Heilsgeschichte, in der sich Gott als Gott des Heils immer deutlicher offenbart. Deshalb dürfen wir nicht nur von einer jüdischen und einer christlichen Offenbarung reden, sondern auch von einer kosmischen Offenbarung,[47] durch die die Schöpfung Zeichen des Heils wird.

Der innere Zusammenhang dieser fortschreitenden Offenbarungen Gottes ist Jesus Christus, zu dessen kosmischer Heilsbedeutung sich der Kolosserbrief (1,15–20) so klar bekennt. Ihn, der von Anfang an wirkend und bildend in der Schöpfung zugegen war, hat Gott zum Haupt der ganzen Menschheit gemacht und zu demjenigen, in dem er alles zur Erfüllung bringen will. Christus ist nicht nur die Person, die in der Mitte von Gottes Heilsplan steht. Er hat auch das von Gott gekommene Heil bejaht, und zwar derart, daß in ihm die religiöse Hingabe einen unübertrefflichen Höhepunkt erreichte. Darin vertrat er die Menschheit. Er tat das im Namen der ganzen Menschheit und stellvertretend für die ganze Menschheit. So offenbarte er der Welt den wahren religiösen Menschen, wie Gott ihn in der Vollendung seines Heilsplans will.

Ebenso zog er in diese Offenbarung den Jüngerkreis herein, als Angebot für alle Menschen, und gab ihm den Auftrag, mit ihm in Leben und Lehre die Welt auf ihn hinzuweisen. Das tat er, damit die Menschheit von dem endzeitlichen gemeinsamen Frieden und von der Einheit erfahren sollte *und* um sie schon jetzt in die Antizipation und die Realisierung dieses neuen Menschseins einzubeziehen. So ist die Kirche in Christus mit den Religionen der Menschheit verbunden.

Selbstverständlich stellt sich dabei die Frage nach der Legitimität der Religionen. Sind sie durch die Christusoffenbarung Gottes nicht überholt? Rahner[48] hat die Weite des Begriffs «vor» und «vorangehend» erhellt: daß man auch Jahrhunderte «nach Christus» (historisch verstanden) noch «vor Christus» und also legitim im Vorausgehenden leben kann. Schoonenberg spricht von der Gleichzeitigkeit der Heilsphasen.

Wie lange diese Legitimität dauert, läßt sich nicht sagen. Wir müssen damit rechnen, daß die nichtchristlichen Religionen bis ans Ende existieren und daß es Gruppen geben wird, die Christus nicht wirklich begegnen, auch wenn das Evangelium in allen Ländern verkündigt worden wäre.

Liegen Kirche und Religionen denn auf einer Linie? Nein. Die Menschheit ist auf dem Weg zu Christus in seiner Kirche, und mit dieser Kirche ist sie auf dem Weg zum vollendeten Gottesreich. Die Anerkennung der Religionen als möglicher Heilswege ergibt sich aus ihrer Hinordnung auf die Kirche; sie ist Trägerin des vollkommenen Heils.[49] Sie kann und darf die anderen nicht als endzeitliche Heilssituation sehen. Deshalb würde sie ihr Wesen verleugnen, wenn sie nicht missionierte.[50] Die von Gott gewollte Heilsordnung, in der auch die anderen Religionen ihren Platz haben, ruft geradezu nach einer Vollendung. Die Mission der Kirche gibt es nicht nur, um sichtbar zu machen, was die anderen «anonym» schon sind.[51] Der Weg zu Christus, damit man «in Christus» sei, verlangt eine echte *metanoia*,[52] denn die nichtchristlichen Religionen stehen nicht nur unter dem Gesetz der Gnade, sondern auch unter dem Gesetz der Sünde. Die Hinwendung zu Christus verlangt von *jedem* Menschen, daß er seine religiöse Haltung überprüft; denn die Neuheit Christi bringt das religiöse Verlangen eines jeden Menschen zwar zur Erfüllung, aber nur nach einem Bruch mit dem Alten.[53] Deshalb wird die Kirche als Sakrament des vollendeten Heils die nichtchristliche Situation in vieler Hinsicht zerstören müssen. Sie wird das aber von innen heraus tun müssen, nicht mit physischem oder psychischem Zwang, sondern indem sie einlädt, zu dem in Christus vollendeten Heil hinzutreten.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht gesagt, daß die nichtchristlichen Religionen Heilswege sind. Es hat es allerdings auch nicht verneint. Die Theologie hat den Versuch gewagt, darzulegen, daß sie es sein *können*.[54]

Die Kirche, welche die Welt zum Heile einlädt, ist eine geteilte Kirche. Trotzdem ist kirchliche Einheit die unentbehrliche Voraussetzung für ein wirksames christliches Zeugnis. Denn: «Laß sie alle eins sein... damit die Welt glaube.» Geteiltheit der Christen ist für die Nichtchristen ein Signal gegen die Mission. Wie können die Kirchen die neue Menschheit glaubwürdig verkündigen, solange sie die gegenseitige Entfremdung und die Gespaltenheit im eigenen Hause aufrecht erhalten.

In den Missionsgebieten hat man in dieser Hin-

sicht schon vieles versucht, aber zu sehr gelegentlich und nicht allgemein und noch nicht selbstverständlich genug.

Auf der ersten niederländischen Konferenz, die in Oegstgeest über Sendung und Mission beriet, legte Professor J. Verkuyl eine ganze Liste gemeinsamer Aktionsmöglichkeiten auf wissenschaftlichem, sozialem und kulturellem Gebiet vor.[55] Trotzdem darf sich der Versuch, die Spaltung zu bekämpfen, nicht auf solche gemeinsamen Aktionen beschränken. Zusammenarbeit reicht nicht aus, wenn man die wirkliche Einheit zustande bringen will. Der Wunsch nach Einheit muß zum ökumenischen Dialog führen. Ja, es erhebt sich die Frage, ob die Kirchen nicht weitergehen und eine Zusammenarbeit in der Seelsorge erstreben müssen.[56] Theologisch ist diese Möglichkeit gegeben. Das Konzil sagt über die von der katholischen Kirche getrennten Kirchen und Gemeinschaften, daß sie in Gottes Heilsplan ihre Bedeutung haben, und daß der Geist Christi es nicht ablehnt, sie als Gnadenmittel zu nutzen.[57] Auch die anderen Kirchen sind also in die Verkündigung des nahe herbeigekommenen Gottesreiches eingeschaltet, und es gehört zur künftigen Aufgabe der Theologie, die Rechtmäßigkeit der Sendung der nichtkatholischen Kirchen weiter zu erforschen. Aber welche Wege kann man in der Praxis gehen? Das niederländische Missionswerk fordert immer wieder den Abschluß eines sogenannten «comity-agreement»: In einer Übereinkunft soll jede Kirche oder Gemeinschaft das Recht der anderen auf eigenes Missionsgebiet anerkennen, aus dem sich die anderen heraushalten sollen, es sei denn, daß die verantwortliche Kirche es versäumt, das Wort Gottes in ihrem Gebiet nach Gebühr zu verkündigen.

Das Dekret über den Ökumenismus hat den Weg zu solchen Vereinbarungen noch nicht geöffnet. Die Gründe aber, dem nicht abweisend gegenüberzustehen, basieren auf der Tatsache, daß die authentische missionarische Verkündigung der nichtkatholischen Kirchen ihrem Wesen nach eine Verkündigung Jesu Christi ist und eine Einladung zur Bekehrung durch den Glauben an ihn. Wenn die Mission rechtgläubig-evangelischen Ursprungs ist, wird sich der positive Inhalt der Predigt nicht nennenswert von der katholischen Verkündigung unterscheiden, wenn auch der sakramentale Aspekt weniger betont wird. Schwieriger wird es bei den Fundamentalisten und sogenannten «faith missions», die noch immer drei Fünftel der protestantischen Missionare in der Welt ausmachen und die kaum zu einem Dialog bereit sind.

Eine zweite Tatsache, für die wir nicht blind sein dürfen, ist das deutliche Unbehagen in den Kirchen Afrikas und Südost-Asiens gegenüber einer ihnen aufgezwungenen westlichen Problematik. Sie müßten eine Chance bekommen, die illegitime Geteiltheit zu einer legitimen Verschiedenheit innerhalb der einen Kirche umzubauen. Die Möglichkeit ist aber dann erst da, wenn sie als Gemeinschaften zu einer eigenen Kirchenverwirklichung gekommen sind.

Schließlich vereinigt auch das Band gegenseitiger Hilfe und Liebe bei der Erfüllung gemeinsamer Aufgaben in einer entchristlichten und säkularisierten Welt die Kirchen miteinander und immer mehr mit Christus, ihrem gemeinsamen Herrn. Die daraus entstehende Einheit kann eine Form organischer Einheit sein, die kirchliche Mission und christliche Sendung auf ihrem Weg zueinander weiterhelfen.

Die Gespaltenheit ist noch immer der Widerhaken der Mission. Trotzdem ist sie nicht nur Hindernis.[58] Sie ist auch Ansporn. Sie muß dazu führen, die Gespaltenheit auf neuen Wegen wirksam zu machen, so daß die mannigfaltigen Tätigkeiten in den einen Herrn einmünden, in dem Gott alles mit sich hat versöhnen wollen.

[1] Reden und Aufsätze I (München 1961) 111.

[2] V. Schurr, Hoffnung in Aktion. Zur Missionstheologie: Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner, II (Freiburg i. Br. 1964) 372ff.

[3] Missionsbefehl und Missionsgeschichte: Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner (ebda.).

[4] J. Schütte u. a., Mission nach dem Konzil (Mainz 1967).

[5] Repenser la Mission. Rapports et compte rendu de la 35e semaine de missiologie Louvain 1965 (Löwen 1965).

[6] H. Holstein, Quel est le sens du mot «mission»?: Spiritus 25 (1965) 371–380.

[7] Der Begriff Mission fehlt in den ekklesiologischen Traktaten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts fast ganz. Als Schmidlin als erster katholischer Missiologe im Jahre 1918 seine «Katholische Missionslehre» herausgab, war das wie eine wenig gründliche Wiedertaufe der «Evangelischen Missionslehre» von G. Warneck. Siehe auch M. Le Guillou, Die Mission als ekklesiologische Thematik: Concilium 2 (März 1966) 194–218.

[8] A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1902).

[9] O. Cullmann, Christus und die Zeit (Zürich 1946). – J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker (Stuttgart 1956). Mit einer fast vollständigen Bibliographie zu diesem Thema. – D. Bosch, Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu (Zürich 1959). – E. Lohmeyer, «Mir ist gegeben alle Gewalt». Eine Exegese von Mt 28,16–20: W. Schmauch, In Memoriam E. Lohmeyer (Stuttgart 1951) 22–49. – O. Michel, Der Abschluß des Matthäusevangeliums: Evang. Theologie 10 (1950/51) 16–26. – Ders., Menschensohn und Völkerwelt: Evang. Miss. Zeitschr. 2 (1941) 257–267. – G. Stählin, Die Endschau Jesu und die Mission: Evang. Miss. Zeitschr. 7 (1950) 97–105; 134–147. – J. Schmid, Der Missionsbefehl des Auferstandenen (Regensburger

NT I, 1956) 390–397. – W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (Erfurt 1959).

10 F. Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament = Wissenschaftl. Monographien zum Alten und Neuen Testament 13 (Neukirchen 1963) 9–10.

11 Wie schwierig die Beantwortung dieser Frage ist, zeigen die sich widersprechenden Lösungen. H. Schlier, Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit: Evang. Miss. Zeitschr. 3 (1942) 167 (= Die Zeit der Kirche [Freiburg i. Br. 1956]). Schlier behauptet, daß Israel durch die Verwerfung des Messias selbst als auserwähltes Volk verworfen ist. – D. Bosch schreibt aaO. 92 dazu als Folgerung: «Wird der Messias jetzt auch sein Volk verwerfen? Die Apostelgeschichte verneint diese Frage.»

12 Eine wichtige Studie schrieb L. Wiedenmann, Mission und Eschatologie (Paderborn 1965), die Analyse eines katholischen Autors über die neuere deutsche protestantische Missionstheologie. – Zur eschatologischen Perspektive der Weltmissionskonferenzen und der Zusammenkünfte des Weltrats der Kirchen siehe H. J. Margull, Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als ökumenisches Problem (Stuttgart 1959). – M. Linz, Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission (Stuttgart 1964). – J. Blauw, Gottes Werk in dieser Welt. Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission (München 1961). – Wichtig für das Problem des Verhältnisses Reich Gottes zur Kirche ist die Studie von R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg i. Br. 1959) sowie sein Buch «Die Kirche im NT» (Freiburg i. Br. 1961). – Wie wenig sich die katholische Missiologie mit diesem Thema beschäftigt hat, zeigt A. de Groot, Eschatologie en Missie: Jaarboek kath. theol. in Nederland (1962) und ders., De bijbel over het heil der volken (Roermond-Maaseik 1964).

13 aaO. 120ff.

14 H. Greeven, Die missionierende Gemeinde nach den apostolischen Briefen: Sammlung und Sendung. Festschrift H. Rendtorff (1958) 59–71. – W. Bieder, Grund und Kraft der Mission nach dem 1. Petrusbrief: Theol. Studien 29 (1950) 3ff.

15 H. Schlier, Der Brief an die Epheser (Düsseldorf ^{4}1963). – F. Mußner, Christus, das All und die Kirche (Trier 1955). – O. Dillschneider, Vom Kolosserbrief zur Ökumene (Berlin 1962). – H. Bürkle, Die Frage nach dem «kosmischen Christus» als Beispiel einer ökumenisch orientierten Theologie: Kerygma und Dogma 11 (1965) 103–115. Bürkle berichtet von der Vorlesung über Kol 1, 15 bis 20, die J. Sittler im Rahmen der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu Delhi 1961 gehalten hat und in der er dafür eintritt, daß die Kirche die Welterfahrung wieder in ihr Zeugnis für Christus miteinbeziehen soll. Auch weist er auf den Vorwurf der jungen afrikanischen und asiatischen Kirchen gegen die europäischen Kirchen hin, daß diese die kosmische Dimension des Christus haben in Vergessenheit geraten lassen.

16 W. Trilling, Das wahre Israel (Leipzig 1959). – D. Judant, Les deux Israël (Paris 1961). – K. Thieme, Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des alten Bundesvolkes: Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen. Hrsg. v. F. Holböck und Th. Sartory, I (Salzburg 1962) 37–88. – Bemerkenswert ist auch der schwierige Versuch, auf dem Vatikanischen Konzil eine ausgewogene Erklärung über das jüdische Volk zustandezubringen. Das geht nicht allein auf das Konto der politischen Agitation.

17 O. Köhler aaO; – J. Neuner, Die Weltkirche: Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen (vgl. Note 16) 815 bis 889. – Th. Ohm, Wichtige Daten der Missionsgeschichte (Münster i. W. 1956).

18 H. Bernard-Maître, Die Frage der chinesischen und malabarischen Riten: Concilium 3 (Aug./Sept. 1967) 551–558.

19 J. Beckmann, Der einheimische Klerus in den Missionsländern (Fribourg 1943). – Ders., Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart: Kilger-Festschrift (Schöneck-Beckenried 1950).

20 G. Schwaiger, Die Aufklärung in katholischer Sicht: Concilium 3 (Aug./Sept. 1967) 559–566.

21 St. Neill, Colonialisme and Christian Missions (London 1966). – R. Delavignette, Christianisme et Colonisation (Paris 1960). – H. Jedin, Weltmission und Kolonialismus: Saeculum 9 (1958) 393–404.

22 O. Köhler aaO. 88–94. – K. Rahner, Zur Theologie des Abendlandes: LThK ^{2}I, 240–243. – K. Rahner, Katholische Kirche: Staatslexikon ^{6}IV, 861–873. – R. van Kets, Die Kirche im Dialog mit den heutigen Kulturen: Concilium 1 (1, 1965) 66–70.

23 E. Gößmann, Religiöse Herkunft – profane Zukunft? Das Christentum in Japan (München 1965). Der letzte Teil dieses Buches ist von allgemeinem Interesse für die Situation der Kirche in dieser Welt. – A. Dondeyne, La Mission face aux dominantes du monde moderne: Repenser la Mission (Löwen 1965) 197–211. – J. Verkuyl, De taak der missiologie en der missionaire methodiek in het tijdperk van saecularisatie en saecularisme (Kampen 1965). – J. Laloux, Mettre l' Église en état de mission (Bruxelles 1965), vor allem 183 bis 196. – A. Henry, Esquisse d'une théologie de la mission (Paris 1959).

24 K. Rahner, Sendung und Gnade.

25 Zur Entwicklung auf dem Konzil siehe Schütte (Anm. 4) 147–158.

26 In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963, hrsg. von Th. Müller-Krüger (Stuttgart 1964). – J. Verkuyl u. a., Gods initiatief en ons mandaat. De betekenis van de wereldzendingsconferentie in Mexico City (Amsterdam 1964).

27 E. Loffeld, Convergerende tendenzen in de hedendaagse missietheologie: Het Missiewerk 41 (1962) 129–154. Französische Fassung: Église Vivante 15 (1963) 44–58; 131–146.

28 E. Hillmann, The Church as Mission (London 1966). – Ders., Die Hauptaufgabe der Mission: Concilium 2 (März 1966) 159.

29 Die redaktionelle Formel von «Parole et Mission».

30 S. Anm. 6.

31 Vgl. Blauw aaO. 128–142.

32 Vgl. die Artikel von De Premare, Parel und Hammer: Repenser la Mission (Löwen 1965).

33 J. Verkuyl, Daar en nu. Over de assistentie aan de kerken in Azië, Afrika en Latijns Amerika in de huidige situatie (Kampen 1966). Dieses Buch, geschrieben für protestantische Verhältnisse, ist für die katholische Missionsarbeit gleich aktuell.

34 A. van Campenhoudt, Missionary go home: Église vivante 19,6 (1967) 485–486. – R. E. Dodge, The unpopular missionary (Westwood–N. Jersey 1964).

35 Wie man auch immer über die koloniale Zeit urteilen mag, eines darf man nicht aus dem Auge verlieren: Auch diese Zeit war eine Periode der Verkündigung des Evangeliums. Und aller kolonialen Verseuchung zum Trotz: Das Evangelium ist aus diesen Ländern nicht mehr fortzudenken. Der Name Jesu Christi ist unter den Völkern verbreitet worden, und er geht auch im 20. Jahrhundert nicht verloren. Der kolonialen Zeit verdanken wir, daß die Kirche in der ganzen Welt zugegen ist, so daß jetzt die ganze Kirche das Evangelium der ganzen Erde verkündigen kann. Die geografische Ausdehnung des vorigen Jahrhunderts konnte einmal der Ansporn sein für die Kirche, sich jetzt auf ihre wahre Katholizität zu besinnen. Das Zweite Vatikanische Konzil entdeckte sich selbst als katholische Kirche in dem Augenblick, als die Vertreter aus Afrika und Asien das Wort ergriffen. Da entdeckte sie ihre eigene Realität und ihre Gegenwart in der ganzen Welt.

36 J. Thauren, Die Akkomodation im katholischen Heidenapostolat (Münster 1927). – O. Dominquez, Theologia Adaptionis et Praxis Missionaria: Scientia Missionum Ancilla (Nimwegen 1953) 66–83.

37 Th. Ohm, Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission (Freiburg i. Br. 1962) 691–750. Ohm befürchtet Relativismus und Synkretismus. Er will die echte Bekehrung sicherstellen. Deshalb kommen zur Anpassung nur periphere und akzidentelle Elemente in Frage. Das Christentum darf nicht als eine Erfüllung der anderen Religionen angesehen werden. Vgl. P. Camps, In Christus verbonden met de godsdiensten der wereld (Utrecht 1964) 11.

38 M. Heinrichs, Katholische Theologie und asiatisches Denken (Mainz 1963). – J. Cuttat, The spiritual Dialogue of East and West (Neu Delhi 1962).

39 Nostra aetate, Nr. 2.

40 G. C. Anawati, mit anderen, Missionaire wegen voor morgen (Hilversum 1967) ist zum großen Teil den Gesprächen gewidmet, die in ganz bestimmten Situationen in Gang gekommen sind.

41 J. Spae, Christian Corridors to Japan = Orient. Institute for Religious Research (Tokio 1965). – A. M. Nebrada, Jalones para una preevangelización en Japón (Estella 1964). — Beide Autoren zeigen,

daß man in der Wortverkündigung zu schnell mit Kerygma und Katechese einsetzt und die Phase der Prae-Evangelisation überschlägt. Diese Phase wird gekennzeichnet durch die geduldige Haltung der Missionare, die in der Religion des Nichtchristen Anknüpfungspunkte finden wollen, die sie dann benutzen können, um das Herz der Nichtchristen für die erste Predigt über Christus zu öffnen. Siehe auch F. Tsuchiya, Evangelisation und Katechumenat in der Weltkirche (Japan): Concilium 3 (Februar 1967) 159–161.

42 Versuche in dieser Richtung: J. Dournes, Dieu aime les païens (Paris 1963). – Visage africain de l'Église. Une expérience aux Sénégal (Paris 1961) 85–117. – Pl. Tempels, Notre Rencontre (Leopoldville 1962). – C. Murray Rogers, Das Erbe des Hinduismus. Ashram, eine Gabe Gottes an die Kirche: Concilium 1 (November 1965) 784 bis 791.

43 E. Schillebeeckx, Het tweede Vaticaans Concilie II: Kernen en facetten 10 (Tielt 1966) 43.

44 Lumen Gentium, Nr. 16.

45 J. C. Groot, Welt und Sakrament: Concilium 4 (Januar 1968) 24–31. – P. Schoonenberg, Gods wordende wereld (Tielt 1962) 61 bis 99. – Ders., De Kerk en de niet-christelijke godsdiensten. Een theologische beschouwing: Het Missiewerk 44 (1965) 157–166. – H. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie = Quaestiones disputatae 22 (Freiburg i. Br. 1963). – Ders., Epiphanie als Geschichte (München 1966).

46 J. C. Groot aaO.

47 J. Daniélou, Les saints païens de l'AT (Paris 1955) hat in diesem Zusammenhang sehr stark eine Bundestheologie ausgearbeitet.

48 K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 136–158.

49 B. Willems, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche: Concilium 1 (1, 1965) 52–59.

50 Kaj Baago, The post-colonial Crisis of Missions: Intern. Revue of Missions 55 (1966) 322–332 zieht das sehr in Zweifel. In derselben Zeitschrift (1966) 483–489 geben ihm J. Douglas und J. Carman eine Antwort, indem sie auf den biblischen Begriff «Bekehrung» eingehen. Baago gibt sich damit nicht zufrieden und schließt seine Gegenantwort (1967) 99–103 mit den Worten: «Our aim in mission today cannot be to convert Hindus and Buddhists to (Greek-Roman) Christianity, but to unite all, Hindus, Buddhists, Christians and Muslims, in one brotherhood in Christ, who is over all and through all and in all» (103).

51 Der Ausdruck «anonym» ist nicht besonders glücklich. Er stammt von A. Röper, Die anonymen Christen (Mainz 1963) und K. Rahner aaO. Daraufhin schrieb J. Heilsbetz, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen = Quaestiones disputatae 33 (Freiburg i. Br.), eine Studie, die uns keinen Schritt weiterbringt, ebenso wenig wie das Werk von H. Nys, Le Salut sans l'Évangile (Paris 1966). Mit dem Gebrauch des Wortes «anonym» sind wir eigentlich schon wieder bei geistiger Annexion.

52 The Ecumenical Review 19 (1967) ist ganz dem Problem der «Konversion» gewidmet. E. Loffeld, Kerk en wereldgodsdiensten: Missiewerk 47 (1968) 42 sagt darüber: «Bekehrung oder *metanoia* braucht m. E. nicht als eine Umkehrung in jeder Hinsicht gesehen zu werden. Sie ist befreiend in doppelter Hinsicht: Erlösung vom «Bösen» in den überlieferten Religionen, Befreiung des Guten im Sinne der vollständigen Entfaltung der überlieferten Werte.»

53 Die reformatorische Theologie steht den nichtchristlichen Religionen viel abweisender gegenüber. Der Missionstheologe H. Kraemer hat in dieser Hinsicht die Theologie bis heute bestimmt. Während der Beratung über das Verhältnis von Sendung und Mission nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die in Oegstgeest 1967 stattfand (Bericht darüber in Heerbaan 20, 1967), traten die Unterschiede deutlich hervor. Man braucht dazu nur den Vortrag von R. Van Rossum, Missiologie-gedachten in de katholieke Kerk, 259 bis 281, mit dem Korreferat von E. Jansen-Schoonhoven, Enkele opmerkingen over Missie en Zending, theologisch beschouwd, 282–286, zu vergleichen. Aus demselben Geist stammt das Referat von H. Bergema auf der missiologischen Woche in Löwen 1967, das von «antithetischen Anknüpfungspunkten» spricht. Wir brauchen das Dämonische in der Religion (das Wort stammt von W. Freytag) nicht zu leugnen, aber ebensowenig dürfen wir die Verbindungsmomente übersehen.

54 G. Thils, Propos et problêmes de la théologie des religions non chrétiennes (Doornik 1966).

55 J. Verkuyl, Over de mogelijkheden tot praktische samenwerking tussen «Zending en Missie»: De Heerbaan 20 (1967) 287–301. – Der Deutsche Evangelische Missionsrat hat ein ähnliches Memorandum herausgegeben. Siehe Intern. Review of Missions 56 (1967) 310–315: Our Relations with Roman Catholic Missions.

56 J. Mejía, Die nichtkatholischen Missionen in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung: Concilium 2 (April 1966) 283–286.

57 Unitatis redintegratio, Nr. 3.

58 M. Le Guillou, Mission – Hemmschuh oder Motor des Ökumenismus?: Concilium 1 (April 1965) 264–271.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ADRIANUS DE GROOT

Geboren am 22. Oktober 1926 in Amsterdam, Steyler Missionar, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und doktorierte 1954 in Theologie. Er ist Direktor des «Centrum Kontakt der Kontinenten» (Begegnungs- und Studienzentrum für die Katholiken der ganzen Welt, vor allem im Hinblick auf die Beziehung Kirche-Welt) in Soesterberg (Holland) und veröffentlichte mehrere Arbeiten zur Missionswissenschaft.

Neuerscheinungen

Stimmen aus der Kirche der CSSR

Dokumente und Zeugnisse. Herausgegeben von Bé Ruys und Josef Smolík. 208 Seiten. Kartoniert DM 14.50

Wie in den Gemeinden der CSSR heute gedacht und gepredigt, gebetet und gearbeitet wird, das zeigt diese Dokumentation auf vielseitige und anschauliche Weise. Vor allem ging es den Herausgebern darum, den Leser mit einigen Aspekten des inneren Ringens der Christen in der sozialen Gesellschaft vertraut zu machen. Dem Band kommt in dieser Zeit große Beachtung zu, nicht zuletzt hilft er dem Besucher der CSSR, eine Begegnung mit diesem östlichen Nachbarn vorzubereiten.
Aus dem Inhalt: Amedeo Molnár, Geschichte des tschechischen Protestantismus / Josef Smolík, Das Christentum und die Mächte / Josef L. Hromádka, Institutionen, Recht und Staat / Ladislav Hejdánek, Perspektiven der ökumenischen Arbeit / Milan Opočenský, Christlich-marxistischer Dialog in Prag / Miroslav Heryán, Pfarrer in der offenen Gemeinde / Stimmen der jungen Generation im Gedicht.

Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika

Herausgegeben von Peter Beyerhaus, Hans-Werner Gensichen, Gerhard Rosenkranz und Georg F. Vicedom

Diese Reihe stellt ein Unternehmen vor, das geeignet sein könnte, dem ökumenischen Gespräch eine bisher wenig beachtete Dimension zu erschließen. Es weist der Theologie ihre Aufgabe in jener «Partnerschaft im Gehorsam», die die Kirchen «in sechs Kontinenten» zum Dienst aneinander und zu gemeinsamem Zeugnis vor der Welt verbindet. Ökumenische Rundschau

Band III: Beiträge zur Systematischen Theologie

Eingeleitet und herausgegeben von Georg F. Vicedom. 152 Seiten. Kartoniert DM 11.50

Der dritte Band dieser Reihe enthält vor allem Aufsätze, die mit der Christologie in Zusammenhang stehen. Es ist jedoch bezeichnend, daß einige Mitarbeiter dabei nach dem Wirken Gottes in der Geschichte fragen und sich von da aus gegen den bei uns vorherrschenden «Liebesmonismus» wenden, der letzte theologische Tiefen verhindert.
Inhalt: A. Adegbola (Nigeria), Die christliche Interpretation der afrikanischen Revolution / José Miguez Bonino (Argentinien), Wie waltet Gott in der Geschichte? / Murad Kamil (Ägypten), Die Dreieinigkeit Gottes und der Koran / Kazo Kitamori (Japan), Das Problem des Leidens in der Christologie / Kosuke Koyama (Thailand), «Zorn Gottes» und Thailändische theologia gloriae / John S. Mbiti (Uganda), Afrikanische Beiträge zur Christologie / Mark Sunder Rao (Indien), Ananyatva – Die Verwirklichung der christlichen Nichtdualität / Dazu zwei kritische Stellungnahmen zu dieser Arbeit von dem katholischen Theologen J. Britto Chethimattam (Indien) und Leroy S. Rouner (Indien) / Choang-Seng Song (Formosa), Die Bedeutung der Christologie in der christlichen Begegnung mit den östlichen Religionen.



Chr. Kaiser Verlag München

Vorwort

Für den gewöhnlichen Sterblichen ist ein Prophet ein Mann, der die Zukunft voraussagt. Doch wird dieses Wort immer häufiger auch in einem bedeutend weiteren Sinne gebraucht, nämlich zur Bezeichnung von Menschen, die unbedenklich bestimmte Elemente des «Systems», in dem sie aufgewachsen sind, ja möglicherweise sogar das ganze System, in Frage stellen und neue, einer sich ankündigenden neuen Zeit besser entsprechende Formen oder Ideen vertreten. In diesem Sinne spricht man zum Beispiel von dem Propheten Péguy oder der prophetischen Sendung eines Karl Marx.

Dieses zweite Verständnis des Wortes ist aber im Grunde ebenso traditionell wie das erste. So bedeutet zum Beispiel im Alten Testament Prophet Gottes sein keineswegs ausschließlich: künftige Ereignisse ankündigen, sondern auch, ja sogar vor allem: im Namen Gottes sprechen, um das göttliche Gericht über die irdischen Dinge zu verkünden, und klar sagen, was sie im Lichte des Planes Gottes mit der Welt wert sind. So gesehen ist der Prophet, um die Worte von Y. Congar[1] aufzugreifen, «der Mensch, der sich dagegen wendet, daß das Mittel zum Ziel wird, daß die äußere Form um ihrer selbst willen gesucht und kultiviert wird; der unermüdlich daran erinnert, daß ihre Wahrheit über sie hinaus und über ihr zu suchen ist; der jenseits aller Buchstaben voll tiefer Ergriffenheit den Geist herauskristallisiert». Vor allem haben die Propheten einen geschärften Sinn für historische Wandlungen. Sie haben die Gabe empfangen, vor den anderen und für sie mit, die «Zeichen der Zeit» zu lesen, und wenden sich, da sie die neuen Bedürfnisse und Chancen besonders scharf erkennen, bisweilen mit großer Heftigkeit dagegen, daß eine Etappe oder eine Form, die in einem bestimmten historischen Augenblick erreicht ist, als definitiv betrachtet wird; sie greifen die falsche Scheinordnung an, um die wirkliche, eigentliche Ordnung wiederzufinden.

Die Profangeschichte kennt viele «Propheten» dieser Art, die religiöse Geschichte ebenfalls, selbst innerhalb höchst institutionalisierter Kirchen. Die heutige Religionsphänomenologie setzt, bisweilen sogar ein wenig allzu schematisch, die «Typen» des Priester und des Propheten in Gegensatz zueinander. Der «Priester» symbolisiert für sie die Glieder der Kirche, die sich für die Erhaltung der Lehre, der kirchlichen Strukturformen und der traditionellen Gestalt des Kultes verantwortlich glauben; der «Prophet» dagegen diejenigen, die sich unmittelbar von Gott gesandt glauben, das göttliche Gericht über die Fehler und Schwächen der Kirche zu verkünden und auf eine mehr oder minder radikale Reform zu drängen, um dadurch die Kirche einer neuen historischen Situation besser anzupassen.

Man muß sich natürlich davor hüten, eine allzu absolut verstandene Opposition zwischen Priestertum und Prophetentum, zwischen Amt und Charisma zu konstruieren, wie sie von einer bestimmten Richtung der protestantischen Geschichtsschreibung gegen Ende des 19. Jahrhunderts konstruiert wurde. Kann man doch bereits im Alten Testament feststellen, daß Propheten wie Jeremias oder Ezechiel zugleich Priester waren; oder – um einige uns historisch näherstehende Persönlichkeiten zu erwähnen – wer würde einem Johannes XXIII., einem Kardinal Suhard oder einem Patriarchen Maximos IV. ein Prophetentum im oben definierten Sinne absprechen. Ebensowenig trifft es zu, daß die Propheten gleichsam unvermeidlich mit den Priestern in Konflikt geraten. Franz von Assisi und Dominikus genossen bei ihrem kühnen Erneuerungswerk ebensogut die Unterstützung von Papst Innozenz III. wie von mehreren Kardinälen seiner Umgebung, wie P. Lebbe von Pius XI. und verschiedenen führenden Leuten der Propagandakongregation getragen wurde, als er zu einer radikalen Erneuerung der Methoden des missionarischen Apostolates aufrief. Auf der einen Seite läßt sich nicht leugnen, daß sich durch die Kirchengeschichte eine permanente Spannung zwischen den Erneuerungstendenzen des Prophetentums und der steten Versuchung zum Formalismus und Ritualismus hindurchzieht, der das Priestertum so leicht zum Opfer fällt. Es ist daher auch keineswegs erstaunlich, daß bei ihrer spezifischen Struktur und ihrer sich ständig steigernden Betonung der Autorität und der praktischen Vorteile der Zentralisierung gerade in der katholischen Kirche diese Spannung besonders häufig und in besonders ausgeprägter Form zutage tritt. Doch das Vorhandensein von Spannungen ist in sich noch kein Übel, sondern ganz im Gegenteil ein Zeichen von Leben, von Dynamik, von Widerstand gegen die Sklerose, die jeder Institution droht.

Im übrigen läßt sich der Platz des Prophetentums innerhalb der Kirche auch aus einer authentisch katholischen Perspektive theologisch durchaus rechtfertigen. Ja, es gehört zu den Hauptthe-

men der heutigen Ekklesiologie, daß Christus die ganze Kirche, die Gesamtheit des Gottesvolkes, und nicht allein die Hierarchie in tätiger Weise in die Verwirklichung des göttlichen Planes hineinnehmen wollte. Die Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanums ist aus dieser Perspektive konzipiert. In § 12 erklärt sie, nachdem sie zuvor ausdrücklich darauf hingewiesen hatte, daß «das heilige Gottesvolk... auch an dem prophetischen Amt Christi (teilnimmt) in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch sein Leben in Glauben und Liebe»: «der... Heilige Geist heiligt außerdem nicht nur das Gottesvolk durch die Sakramente und die Dienstleistungen, er führt es nicht nur und bereichert es mit Tugenden, sondern ‹teilt den einzelnen, wie er will› (1 Kor 12, 11), seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden. Durch diese macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen...» Selbst wenn man noch so fest den institutionellen Charakter der Kirche verficht, die ihre Strukturen durch eine positive Initiative Christi empfangen hat, bleibt dennoch die Tatsache, daß es der Geist Christi ist, der sie in bleibender Form konstituiert, und daß das Wirken dieses Geistes in souveräner Freiheit vor sich geht, derart, daß er wirkt, wann und wo er will, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche.

Diese schöpferische Dynamik, eine Frucht des Zusammenwirkens der Spontaneität von Natur und Gnade, die von Jahrhundert zu Jahrhundert die Propheten antreibt, das reine Evangelium aus dem tauben Gestein der von der Gefahr der Erstarrung bedrohten institutionalisierten Formen herauszulösen, ohne dabei etwas von dem aufzugeben, was definitiv, da von Gott selbst gesetzt ist, kann sich auf ganz verschiedene Weise Ausdruck schaffen: durch die Gründung neuer Ordensgemeinschaften oder Genossenschaften, oder durch die Schaffung von Apostolatswerken, die neu auftauchenden Erfordernissen oder Bedürfnissen gerecht werden; aber auch durch das «Finden» bisher nicht bekannter Formen geistlichen Lebens, die zwar in der Linie der Tradition stehen, sich dabei aber den Wandlungen der Gesellschaft und der Mentalitäten anpassen; oder auch im wissenschaftlichen Bereich durch Bemühungen, die ewige Botschaft Christi neu zu übersetzen, in einer Weise, wie sie den geistigen Strukturen einer bestimmten Epoche oder eines bestimmten Milieus besser entspricht. Der Prophet, in dem Sinne, wie wir ihn hier verstehen, zeigt sich somit als Mensch, der der Zukunft zugewandt ist – allerdings nicht, um dieses oder jenes Einzelereignis vorauszusagen, sondern um die Entwicklung des Gottesvolkes auf die Erfüllung der göttlichen Pläne mit ihm auszurichten, indem er auf tieferschürfende und eindringlichere Weise dem vielfachen Sehnen nach Erneuerung Ausdruck gibt, das in der Gemeinde der Gläubigen herangereift ist. Als Zeuge der wahren Kirche gegen seine Zeit und gewisse entstellte Züge des Antlitzes der Kirche seiner Zeit nimmt der Prophet, in seinem Leben und Handeln von der kleinen Gruppe derer getragen, die ihn verstanden haben und die Fortdauer seiner Botschaft gewährleisten, die ganze Geschichte hindurch in der Kirche einen unvertretbaren Platz ein, der ebenso wichtig und beständig ist wie der der geweihten Hierarchie. Seine Aufforderung zu einer ständigen Erneuerung aus sich selbst und in sich selbst, die zugleich ein Über-sich-selbst-Hinausgehen sein muß, ist nach Art des «Rufes des Heros (Appel du héros)» im Sinne Bergsons, die unerläßliche Voraussetzung für eine «offen bleibende» Religion.

Zweifellos weil er die einmal bestehende Sicherheit erschüttert, weckt der Prophet nicht selten feindselige Reaktionen im Schoße der Institution, in der er auftritt; und selbst wenn er nachträglich, oder auch erst nach seinem Tod, die offizielle «Weihe» erhält, ist er in seinen Anfängen ganz allgemein Ziel versteckter oder selbst offener Verfolgungen. Doch das ist ein Gesetz des Lebens, und man muß den Mut haben, es auf sich zu nehmen. Worauf es ankommt, ist allerdings, daß dieses Prophetentum authentisch ist; denn man begegnet ebenfalls durch die ganze Kirchengeschichte hindurch immer wieder Visionären, die glaubten, eine Sendung zu besitzen, dann aber nicht selten Katastrophen auslösten. Das Kriterium für diese Authentizität ist auf der einen Seite die Übereinstimmung mit dem Evangelium, auf der anderen der Wille, nicht in offenen Konflikt mit der Kirche zu geraten, die man im Namen Christi zu reformieren behauptet. Selbst im Rahmen eines wesenhaft charismatischen Kirchenbildes kann nicht zugegeben werden, daß unkontrollierten individuellen Schwärmereien das letzte Wort überlassen bleibt. Zwischen der doppelten Gefahr von Legalismus und Juridismus auf der einen Seite und einer Kirche der Schwärmer auf der anderen muß alles Bemühen dem Ziel gelten, auf dem schwierigen Weg der «Ordnung in der Liebe» zu bleiben. Bei manchen Propheten, deren persönliche Intentionen

durchaus gesund, ja sogar heiligmäßig waren, lag die Tragödie darin, daß sie nicht die notwendige Geduld aufbrachten, um sich diesem Gesetz zu beugen. Allzuleicht ist man dann geneigt zu sagen: ...weil sie nicht die notwendige Demut besaßen! Doch ist in solchen Fällen durchaus die Frage gestattet: Hat ihnen diese notwendige Geduld nicht einfach deshalb gefehlt, weil das Bewußtsein von der Dringlichkeit ihrer Sendung ihre Augen für alles andere blendete und weil der – übrigens nicht selten ebenfalls auf einer solchen Blendung und weniger auf persönlicher Schuld beruhende – Widerstand der Verantwortlichen der betreffenden Institution, die sie mit vollem Recht aus der Erstarrung lösen wollten, sie zum Äußersten trieb?

Viele Seiten der Kirchengeschichte veranschaulichen uns in sehr konkreter Weise diese wenigen einleitenden Überlegungen und gestatten, die verschiedenen Aspekte christlichen Prophetentums, seine Gefahren und Mißerfolge wie seine positiven Leistungen und seine unersetzliche Rolle, besser zu begreifen. Es war natürlich von vornherein unmöglich, alle Vertreter des prophetischen Stromes im Christentum zu behandeln, ja nicht einmal die hauptsächlichsten. Die vielen Fälle von Verfechtern von «Reformen» haben wir ohnehin ausgeklammert, da eine Reform – denken wir z. B. nur an die gregorianische Reform – sehr oft als Rückkehr zu einem Ideal auftritt, das man in der Vergangenheit sieht, während der Prophet seinen Blick in die Zukunft richtet, um dort die völlig neuen Züge zu entdecken, die der Kirche gestatten sollen, unter erneuerten Bedingungen ihre Mission zu erfüllen. Aber auch manche Initiativen, die in dieser oder jener Hinsicht die Qualifikation «prophetisch» verdienen, mußten aus Platzmangel weggelassen werden – so z. B. manche Entwicklungen im antiken Mönchtum, die als Reaktion gegen das Establishment zu verstehen sind, dessen greifbare Vorteile vielen die Augen für die damit verbundenen Gefahren verschlossen; oder auch den zwar wirren, aber von einer wirklich positiven Idee getragenen und beseelten Versuch eines Joachim von Fiori, den wahren Sinn des Mönchtums neuzuentdecken. Wenig angebracht dagegen erschien uns, in diesem Zusammenhang erneut auf die tragischen, aber auch wohlbekannten Fälle eines Martin Luther oder eines Jean Calvin in ihrer Auseinandersetzung mit der religiösen Krise zu Beginn des 16. Jahrhunderts zurückzukommen, oder auf den ebenso tragischen Fall eines Lamennais, der schon vor 1830 die meisten Probleme ahnte, denen sich die Christen des 20. Jahrhunderts gegenübergestellt sehen sollten.

Immerhin werden die wenigen im folgenden dargestellten Einzelfälle – die verschiedenen historischen Epochen angehören und keineswegs ausschließlich aus dem Raum der katholischen Kirche genommen sind – die Überlegungen aus dem Abstrakten herausführen und sie auf konkrete Ausgangspunkte lenken. Die Beispiele könnten natürlich noch anregender sein, hätte der hier verfügbare Platz es gestattet, sie noch mehr in ihren jeweiligen Lebensraum, in die Welt und in die Kirche ihrer Zeit, einzubauen, denn gerade bei solchen Menschen handelt es sich nicht um blutlose und isoliert dastehende Gestalten, als die wir sie allzu häufig in der traditionellen hagiographischen Literatur dargestellt finden, sondern um Menschen, die in einem ganz bestimmten kulturellen und religiösen Milieu ihre eigene Gestalt gewonnen und sich unter dem Antrieb des Geistes in einem ganz bestimmten Augenblick gegen dieses Milieu gewandt haben, in der Absicht, es umzuformen. Ein einzelnes Concilium-Heft kann keinen Ersatz bieten für einen dicken Band Kirchengeschichte. Wenn es jedoch zumindest dazu beitragen könnte, bei den Theologen, die heutzutage oft versucht sind, dies zu vergessen, ein geschärfteres Verständnis dafür zu wecken, daß die Kirchengeschichte einer der loci theologici ist, von denen aus sie ihre Theorien entwickeln müssen, so hätte es sein Ziel erreicht.

[1] Y. Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise = Unam Sanctam 20 (Paris 1950) 196–226.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROGER AUBERT

ROGER AUBERT

Geboren am 16. Januar 1914 in Ixelles-Bruxelles, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, wo er in Philosophie (1933) und Theologie (1942) doktorierte und 1945 den Magister der Theologie erwarb. Er ist Ehrendoktor der Universität von Nimwegen und der Herz-Jesu-Universität in Mailand. Seit 1952 ist er Professor der Kirchengeschichte an der Universität Löwen, er leitet die «Revue d'Histoire Ecclésiastique» und das «Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques». Er veröffentlichte verschiedene Arbeiten zur Kirchengeschichte, u.a.: Das erste Vatikanische Konzil (Mainz 1966).

Beiträge

Giulio Basetti-Sani

Franziskus von Assisi

Die Krise der Kirche am Ende des zwölften und zu Beginn des dreizehnten Jahrhunderts

Franziskus von Assisi wird von der christlichen Überlieferung als der Mann anerkannt, den Gott der Kirche gesandt hat, um den Geist des Evangeliums neu aufleben zu lassen. Diese prophetische Sendung sollte der Kirche behilflich sein, die beiden schweren Krisen zu überwinden, die sie zu Ende des zwölften und zu Beginn des dreizehnten Jahrhunderts durchmachte: die Spannung in den Beziehungen zwischen der Kirche und dem Reich und das Vordringen des Islams. Die Lösungen, zu denen man damals griff, um diese beiden Probleme zu beheben, ließen sich wohl vom Standpunkt der Menschenweisheit aus rechtfertigen, entsprangen jedoch nicht den übernatürlichen Grundsätzen des Evangeliums. Da griff die «Stimme Gottes» ein mit dem Beispiel und dem Wort eines einfachen Diakons, Franz von Assisi. Von seinen Zeitgenossen erfaßten nur wenige den ganzen prophetischen Sinn seiner Botschaft. Heute, mehr als sieben Jahrhunderte später, sind wir imstande, ihn besser zu würdigen. In der Tat erscheinen die Lösungen, die die Kirche des Zweiten Vatikanums auf dem Feld der beiden Probleme, die im christlichen Bewußtsein des Mittelalters eine Krise hervorgerufen hatten, getroffen hat, als die Lösungen, die vom Heiligen in prophetischer Sicht angeregt worden waren.[1]

Zu Ende des zwölften und zu Beginn des dreizehnten Jahrhunderts ist das Leben der abendländischen Christenheit in die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung Europas eingebettet. «Die Kirche hat es stets nötig, korrigiert und verbessert zu werden»,[2] und das Dritte Laterankonzil erweckte in den neuen Volksklassen wiederum den Geist des Evangeliums, ein Verlangen, wieder voll und ganz dem Evangelium entsprechend zu leben. Verschiedene Bewegungen suchten diesem Bestreben zu entsprechen: die Waldenser, die Armen von Lyon und andere neue Sekten. Innerhalb der Kirche aber waren die beiden neuen Bewegungen des Franziskanertums und des Predigerordens die authentische Antwort auf dieses Verlangen nach Erneuerung.

Das Heilige Römische Reich und die Kirche

Gregor VII. hegte die Hoffnung, die Harmonie und die volle Zusammenarbeit zwischen dem Papsttum und dem Reich verwirklicht zu haben. Die Geschehnisse bewiesen indes, daß zu Ende des zwölften Jahrhunderts gegensätzliche Auffassungen über das Verhältnis zwischen der Kirche und dem Reich aufgekommen waren. Die Kirche sah den Apostolischen Stuhl von Rom als das Zentrum der Idee der Einheit der abendländischen Christenheit an: der Papst galt als Gipfel und Ursprung jeglicher menschlicher Gewalt; alle christlichen Reiche, die im Heiligen Römischen Reich zu einer Einheit zusammengeschlossen waren, hatten nicht nur im rein geistlichen, sondern auch im weltlichen Bereich vom Papst abhängig zu bleiben. Die Kaiseridee der Christenheit hinwieder, die vom Deutschen Reich ausging und vorangetrieben wurde, betrachtete die Kirche und das Papsttum als der kaiserlichen Obergewalt unterstehende Kräfte. Aus dem Gegensatz zwischen diesen beiden Auffassungen ergaben sich oft Konflikte, die dann schwerwiegende Folgen für die Seelsorge hatten. Anderseits war die politische Wirklichkeit zu Ende des zwölften Jahrhunderts nicht mehr die der Zeiten Gregors VII. Die Kirche hatte diesen Veränderungsprozeß nicht übersehen, sondern mit den einzelnen Staaten, die dem Reich gegenüber ihre Autonomie geltend machten, weitreichende Beziehungen angeknüpft. In diesen Beziehungen beschränkte sich das Papsttum nicht nur auf die rein geistlichen Aspekte, sondern griff oft in die weltliche Sphäre ein. Angesichts der Schwäche der staatlichen Macht ergriffen die Päpste, der Einheit der verchristlichten Völker bewußt, zuweilen die Initiative, um gleichsam als höchste Feudalsouveräne die Christenheit zu verteidigen, gefährdeten aber dabei die geistliche und apostolische Sendung der Kirche. Wie Jesus selbst wird auch die Kirche unablässig von den Lockungen Satans versucht: «Ich will dir Macht und Herrlichkeit über dies alles geben...» (Lk 4,6), damit sie nicht mehr an das Reich Gottes denke. Das Dritte Laterankonzil hatte den Klerus aufgefordert, jede – wie wir heute sagen würden – politische Aktion zu unterlassen. Tatsächlich aber kam von oben herab nicht immer das gute Beispiel, sondern es herrschten oft Ehrgeiz, Machttrieb und vor allem Gier nach Reichtum.

Die Geschichtsschreiber betrachten für gewöhnlich das Pontifikat Innozenz' III. als den Höhepunkt des Papsttums. Die Kirche steht auf dem Gipfel ihrer Macht und ihres Ansehens: sie herrscht über das Reich, über die christlichen Könige und den Kaiser, sie verfügt über Reichtum und Prunk. Doch all dies, was man heute den «Triumphalismus der Kirche» nennt, beweist nicht die evangelische Vitalität der Braut Christi. Die Spannung zwischen der zeitlichen Macht des Reiches und der Monarchen und der sich nicht immer auf den geistlichen Bereich beschränkenden Betätigung der Kirche bildete für diese eine große Gefahr. Um diese Spannung zu beheben, beauftragte Gott den hl. Franziskus, der wieder nach absoluter evangelischer Armut rufen und so von der Versuchung nach weltlicher Herrschaft befreien sollte.

Der Ruf nach vollkommener evangelischer Armut

Der hl. Bonaventura schrieb: «Durch seinen Ruf zur totalen Nachahmung Christi und durch das tiefe Verlangen, den Durst nach dem Göttlichen ist Franziskus eine neue Manifestation der Heilsgnade Christi.»[3] Mit dem Befehl Jesu: «Franz, geh und stelle mein Haus wieder her, das dem Ruin nahe ist!» betraute ihn Gott mit der prophetischen Sendung eines «Restaurators des Evangeliums». Die von Christus gegründete Kirche sollte wiederhergestellt werden, und Innozenz III. erkannte in Franziskus den armen Laienbruder, den er in einem Traum die Lateranbasilika stützen gesehen hatte.[4] Der schweren unablässigen Versuchung zu Größe und weltlicher Herrschaft stellt die Botschaft des Poverello die absolute evangelische Armut entgegen. Der Heilige tritt nicht auf den Plätzen auf, um die Habsucht und den Stolz des Klerus, den Reichtum und Weltgeist gewisser Männer der Kirche anzuprangern, wie es einzelne angebliche Reformatoren im Namen des Evangeliums zu tun pflegten. Durch sein Beispiel und durch liebevolle Ermahnung ruft er die ganze Kirche, ihr Haupt und alle ihre Glieder, zur reinsten, höchsten evangelischen Spiritualität auf: Sie sollte einzig Kirche sein und sich nur um die Sache Gottes kümmern. Einer seiner ersten Jünger schrieb diese von Franziskus gelebte und verkündete Botschaft nieder als das feierliche Testament, das der Poverello nicht nur seinen Brüdern, sondern der ganzen Kirche hinterließ. Die berühmte Schrift «Sacrum Commercium Beati Francisci cum Domina Paupertate» enthält diese Botschaft, die uns der Ordensgeneral Fra Giovanni Parenti getreu überliefert hat. Man wollte darin eine dichterische Allegorie erblicken, die die Minderbrüder zu einem Leben in Armut anspornen sollte; man sah darin die Stimme der rigorosen Richtung, ein unmöglich in das bürgerliche Leben umzusetzendes Programm, ein seltsames Idyll, den Traum eines «Spiritualen», ein naives Epithalamium, das den Minderbrüdern die Liebe zur Armut beibringen wollte. Vielleicht verstand Paul Sabatier es besser als andere, den hohen Wert der Schrift als eines nicht für die Minderbrüder, sondern für die gesamte Kirche bestimmten Dokuments zu erkennen. In der Tat lassen sich darin die gleichen Gedanken entdecken, wie Bernhard von Clairvaux sie im Kampf gegen die Reichtümer der Kirche und die Gier nach Geld vertreten hatte: Dem Papst und den Bischöfen wurde ihre apostolische Gewalt nicht gegeben, damit sie über die andern herrschen, sondern damit sie zur Heiligkeit führen.[5] Die Frau Armut des «Sacrum Commercium» ist nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine Allegorie der Tugend der Armut, sondern die Kirche, die «Sponsa Christi». Als Franziskus bei Innozenz III. vorgelassen wurde, erzählte er das Gleichnis vom reichen König, der eine schöne, aber arme Frau heiratet; diese Frau ist die Kirche, die die Söhne und Erben Christi gebiert.[6] Die beiden «ehrwürdigen Greise» sind die beiden Apostel Petrus und Paulus, die dem hl. Franz mit Texten antworten, die ihren Briefen entnommen sind. Die Stadt auf dem Berg ist Jerusalem, wo die Kirche wohnt. Deutet man die Schrift in diesem Sinn, so entdeckt man darin das für die gesamte Kirche bestimmte Testament des hl. Franziskus. Das Heilmittel für die Krise in den Beziehungen zwischen der Kirche und dem Imperium bestand für ihn in der Rückkehr zur vollkommenen Armut des Evangeliums; die Kirche sollte wieder zu einer reinen, von jeder Verwicklung in weltliche Herrschaft freien Kirche werden. Die Botschaft wurde damals nicht erfaßt.[7] Von Innozenz III. bis zu Paul VI. vergingen mehr als sieben Jahrhunderte, bis man begriff, daß die evangelische Autorität des Stellvertreters Christi und der Nachfolger der Apostel, der Bischöfe, kein Recht und keinen Anspruch auf weltliche Herrschaft in sich schließt. Hätten die Zeitgenossen des Heiligen dies voll und ganz verstanden, so hätte die Geschichte der Kirche einen andern Verlauf nehmen können, da die schweren Kämpfe zwischen der Kirche und den weltlichen Gewalten vom dreizehnten Jahrhundert bis heute auf geistlichere Weise bewältigt worden wären.

Die Christenheit des Mittelalters angesichts des Islams

Das Vordringen des Islams war die große Revanche des semitischen Orients gegenüber der von Alexander d. Gr. begonnenen griechisch-römischen Eroberung. Die Christenheit des Mittelalters fühlte sich von der muselmanischen Welt umzingelt und betrachtete den Islam als diabolische politische und militärische Macht, die den Glauben bedroht. Man war der Auffassung, nur die militärische Macht könne ihr gegenüber den Frieden sichern und das Heilige Land wieder zum Eigentum der Christen machen. Bernhard von Clairvaux verherrlichte diesen Heiligen Krieg gegen die Feinde des Kreuzes Christi und behauptete ausdrücklich, daß die «Soldaten Christi», die Kreuzzugsritter, keine Mörder seien, wenn sie die Muselmanen töteten, und daß sie deshalb keinerlei Verbrechen begingen, sondern nur Übeltäter hinrichteten, diese Welt von bösen Menschen befreiten und so für Gott Ehre einlegten. Wenn ein Soldat im Kampf für Christus falle, sei er der himmlischen Herrlichkeit sicher.[8]

Die Moslems konnten des religiösen Charakters der Kreuzzüge nicht ansichtig werden. Sie sahen in ihnen den Angriff fremder Christen, der Franken, gegen die Länder des Islams mit der Absicht, die Religion des Propheten zum Verschwinden zu bringen. Entgegen den von den Christen gehegten Hoffnungen schwächten die Kreuzzüge die Macht des Islams nicht, sondern stärkten sie noch, da sie die uneinigen islamitischen Elemente einander näherbrachten. Die Folge war eine größere politische Einheit, der Triumph der sunnitischen Orthodoxie über das fatimidische Schisma, eine Erneuerung der arabischen Kultur in Syrien und Ägypten: Damaskus und Kairo wurden wieder zu den lebendigsten Zentren der islamitischen Welt. Als 1187 Jerusalem durch Saladin zurückerobert wurde, weckte das im Innern der Moslems eine noch tiefere Verbundenheit mit der Heiligen Stadt. Dorthin, wo einst der Tempel Salomons stand, begab auch der Muslim sich zum Gebet. Saladin hatte so die Herrschaft der «Rechtgläubigen» über die Heilige Stadt wiederhergestellt. Kaum hatte er am 2. Okt. 1187, an dem Tag, an dem die Moslems das Wunder der nächtlichen Himmelfahrt Mohammeds liturgisch begehen, in Jerusalem Einzug gehalten, gab Saladin Befehl, die über dem Heiligen Felsen errichtete Moschee und auch die al-Aqsa-Moschee zu restaurieren, und verkündete der islamitischen Welt, «al-Quds», die Heilige (Stadt), sei von der Anwesenheit der Ungläubigen gereinigt.

In der abendländischen Christenheit wurde die Niederlage des Kreuzzugsheeres bei Tiberias und die Eroberung Jerusalems durch Saladin von Papst Gregor VIII. als Strafe Gottes hingestellt, der seinem in Sünden lebenden Volk zürne. Nur ein besseres sittliches Leben, eine außerordentliche Buße könne die Barmherzigkeit Gottes erlangen und den Triumph der Christen über die Feinde des Kreuzes Christi herbeiführen.[9] Der Aufruf zum Kreuzzug, den die Nachfolger Gregors, Klemens III. und Zölestin III. erhoben, fand kein entsprechendes Echo. Der junge neue Papst Innozenz III. verkündigte sogleich sein Programm zur Reform der Kirche im Hinblick auf die Befreiung des Heiligen Landes. Die beiden Anliegen ließen sich für ihn nicht voneinander trennen. In seiner Haltung zur islamitischen Welt hielt er an der Unterscheidung zwischen dem Islam als politischer Macht und dem Islam als Religion fest. In politischen Angelegenheiten verhandelte er auf diplomatischem Weg mit dem moslemischen Fürsten und Herrschern, die als für die Regierung ihrer Länder verantwortlich anerkannt wurden; im Islam als Religion hingegen sah er nur das diabolische Element und erblickte in ihm nur den großen Feind des christlichen Glaubens. Darum beauftragte der Papst den Florentiner Aimaro de'Corbizzi, den Patriarchen der Lateiner zu Jerusalem, dem Sultan von Ägypten, Al-'Adil Saîf el-Dîn, einen Brief nach Kairo zu überbringen, worin die moralische Pflicht des Papstes bestätigt wurde, das Heilige Land wieder zu befreien; der Sultan solle im Namen der Gerechtigkeit das, was ihm nicht gehöre und er für sich in Anspruch genommen habe, zurückgeben; sofern aber der Sultan sich weigere, werde die Christenheit verpflichtet sein, das Heilige Land mit Waffengewalt zu befreien.

Innozenz wiederholte diese Drohung in einem Brief von 1213 an den Sultan von Ägypten.[10] Auch der Papst war der Überzeugung, daß man zuerst die militärisch-politische Macht des Islams mit den Waffen zerschlagen müsse; wie andere Männer seiner Zeit glaubte er, die Kreuzzüge müßten den Islam ausrotten und die Weissagung der Apokalypse zur Wirklichkeit werden lassen. In der Zahl 666 sah man die Dauer der islamitischen Religion bezeichnet. Der Mißerfolg des Vierten Kreuzzugs (1204) brachte ihn nicht um seine Überzeugung, daß sich der Islam nur mit militärischer Macht besiegen lasse. Für den Papst hingen die Kirchenreform und die Befreiung des Grabes Christi so eng zusammen, daß er die dem Evangelium wenig entsprechende militärische Aktion der Kreuzzüge

nicht von der sittlichen und geistigen Erneuerung der Kirche zu trennen vermochte. In seinem Aufruf zu einem neuen Kreuzzug sagte er im April 1213: «Der Tag der Befreiung scheint nun nahe. Die Macht des Islams, dessen Dauer in der Apokalypse durch die Zahl des Tieres, 666, angegeben wird (Apk 13,18), nähert sich nun ihrem Ende».[11] Auch Innozenz hält an der traditionellen angreiferischen Sprechweise fest: die Moslems sind für ihn «inimici Crucis Christi», «perfidi», «pessimi» usw.; auch er fällt dem nun schon zwei Jahrhunderte dauernden Mißverständnis zum Opfer, zu glauben, die Präsenz des Islams zu Jerusalem bilde die größte Beleidigung für Jesus Christus, «der aus seinem Reich, das er sich mit seinem Blut erkauft hatte, vertrieben ist»; wenn die Christen sich nicht für die Rechte Christi einsetzten, indem sie sein Vaterland aus der Hand der Feinde befreien, wie könnten sie sich dann noch Christen nennen? Die Befreiung des Heiligen Grabes wird als die Belohnung angesehen, die Gott einer geistig erneuerten Christenheit vorbehalten hat. Das Bild des «Soldaten Christi» – «miles Christi» – vor Augen, wie es Bernhard von Clairvaux gezeichnet hatte, preist der Papst den Kreuzzug als ein heilbringendes Werk, als eine Teilnahme am Leiden und Sterben Jesu.[12]

Doch die Erwartungen des Papstes und der Christenheit, daß der Islam ein Ende finde, erfüllten sich nicht; die Prophezeiungen erwiesen sich als falsch; die islamitische Religion wurde durch das christliche Schwert nicht vernichtet und die Kreuzzüge brachten die Seelen der Moslems dem Evangelium nicht näher. Daß durch Jahrhunderte hindurch die Gewalttätigkeit der Kreuzzugschristen mit dem «miles Christi» des hl. Paulus und mit der Passion und dem Tod Christi zusammengebracht wurde, stellte eine Abweichung vom echten Geist des Evangeliums dar. Gerade in seinem Leiden und Sterben hatte Jesus auf jeden gewaltsamen Widerstand verzichten wollen, um der Kirche ein Beispiel und eine Lehre zu hinterlassen. Er erlaubte es dem Petrus nicht, das Schwert zu ziehen, und er verzichtete auf die Legionen von Engeln, die er zu seiner berechtigten Verteidigung hätte aufbieten können. Mit seinem Wort und seinem Beispiel sollte Franziskus dem Gewissen der Christenheit des Mittelalters all dies wieder in Erinnerung rufen.

Die Botschaft der Liebe im Gegensatz zur Gewalttätigkeit der Kreuzzüge

Das besondere prophetische Amt, mit dem Franziskus von Gott im Hinblick auf den Islam betraut wurde, tritt schon darin zutage, wie Thomas von Celano und Bonaventura den Paulinischen Ausdruck «miles Christi» gebrauchen. Paulus schrieb an Timotheus: «Als ein guter Streiter Christi Jesu trage mit mir die Beschwerden!» (2 Tim 2,3). Sicherlich stellte sich der Apostel den «Soldaten Christi» nicht mit einem Schwert in der Hand vor, um im Namen Christi die Feinde zu töten. Im Gegensatz zum Soldaten Roms oder eines andern Heeres darf der «Soldat Christi» nicht mit materiellen Waffen andern Leiden zufügen, sondern er selbst muß leiden in Vereinigung mit der Passion und dem Sterben Christi. Den Paulinischen Ausdruck auf die Kreuzzugsritter anwenden, wie man das nach dem Beispiel Bernhards auch in den päpstlichen Verlautbarungen tat, im Zusammenhang mit kriegerischen und angriffslustigen Gefühlen, hieß den Geist des Apostels verraten. Wenn der Ausdruck von seinen ersten Biographen auf Franziskus übertragen wird, nimmt er somit einen ganz besonderen Sinn an. Jeder Prophet tritt mit einer Botschaft auf, die sich des Vokabulars seiner Zeit bedient, aber dazu bestimmt ist, die von ihm ausgedrückten Werte gänzlich umzuwerten. So ist es die Sendung des hl. Franziskus als eines echten «miles Christi», der Kirche wiederum beizubringen, was Paulus eigentlich mit diesem Ausdruck gemeint hat. Seine prophetische Sendung steht im Gegensatz zum Ideal des Kreuzzugs, auf dem der Soldat mit dem Zeichen des Kreuzes versehene Mordwaffen trug. Die Vision des Palastes und der «mit dem Kreuzzeichen versehenen Waffen» war die erste Berufung zu dieser Friedensmission jeglicher Gewalttätigkeit gegenüber, vor allem gegenüber der im Namen Christi verübten Gewalttat.[13]

Franziskus ist der Christenheit behilflich, die religiöse Reform vom kriegerischen Kreuzzug abzulösen, der den Islam mit Gewalt besiegen wollte. Er hingegen verkündigt den Frieden des Evangeliums, der Geschenk von oben ist, und den Sieg, den Christus durch sein Leiden und Sterben errang. Er sollte aufzeigen, daß das Evangelium nie des Schwertes bedarf, um für die Rechte Gottes einzustehen. Der Islam hatte im Bewußtsein des christlichen Mittelalters die Überzeugung geschaffen, man könne den Glauben und die Ehre des Kreuzes nur dann retten, wenn man der Gewalt Gewalt entgegensetze und auf Kriegsübel mit Kriegsübel antworte. Im Namen des Evangeliums versuchte man eine ganze Anhäufung von ungerechten physischen und moralischen Übeln, die der Krieg im Gefolge hatte, zu rechtfertigen. Die Auto-

rität der Päpste hatte seit Jahren den bewaffneten Kreuzzug als das Verteidigungsmittel gegenüber den Feinden des Kreuzes Christi hingestellt. Franziskus, der Prophet, hingegen erinnerte an das Wort Jesu: «... In mir sollt ihr den Frieden haben. In der Welt habt ihr Drangsal – aber seid getrost: Ich habe die Welt überwunden» (Jo 16,33). Vom Vordringen der Moslems eingeschüchtert, wähnten die Christen, den Islam mit Gewalt besiegen zu können; Franziskus aber wiederholte die Worte Jesu und verurteilte im Namen des Evangeliums den Grundsatz «Vim vi repellere licet», überwältigt wie er ist von der aus dem Konzept bringenden göttlichen Weisheit: «Liebt eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen» (Lk 6,27). Franziskus will diese Worte nicht mißverstanden wissen: Wenn die Moslems als unsere Feinde erscheinen, sind wir vom Evangelium aus verpflichtet, sie zu lieben. Er ist sich der Stärke dieser göttlichen Weisheit, der heilbringenden Sendung des Leidens und Sterbens bewußt. Er muß allen Menschen den Frieden verkünden und den Moslems gegenüber Verzeihung und Liebe predigen. So stellt er die gewohnte Lösung auf den Kopf, wie sie bis dahin von der Kirche in ihrer «Verteidigung» gegenüber der bedrohenden muselmanischen Macht angewendet wurde. Im Glauben an die Gültigkeit der Worte Jesu kann Franz die Moslems nicht als «Feinde Christi» ansehen; für ihn sind sie «Brüder», die zur vollen Erkenntnis des Mysteriums Christi zu bringen sind, indem man ihnen mit dem Beispiel und dann mit dem Wort das Evangelium verkündet und vor allem indem man heldenmütige Liebe übt, die bereit ist, selbst bis zur Hinopferung seiner selbst im Martyrium zu gehen. Dies ist der entscheidende Aspekt der prophetischen Botschaft des hl. Franziskus an die Christenheit.

In beständigem Sinnen an die Passion und den Tod Jesu hatte er verstanden, daß das Heil des Menschen die Frucht der Selbstaufgabe und des Leidens ist. Somit ist das große Mißverständnis der Biographen des Heiligen zu berichtigen, die seine Reise nach Ägypten als eine Teilnahme am Kreuzzug darstellten, die den Zweck gehabt habe, diesen zu «vergeistigen». Er sollte «die Gewaltsamkeit vergeistigen», die doch den Geist des Evangeliums zutiefst verleugnet? Nein, Gott hatte ihn eben dazu berufen, den Kreuzzügen ein Ende zu setzen. Die Welt, mit Einschluß des Islams, wird nur vermittels der Liebe, des Leidens und der Demut für das Evangelium erobert. Dies sagt Franziskus der Christenheit des zwanzigsten Jahrhunderts von neuem.

Der Besuch des hl. Franziskus in Ägypten

Schon seit 1211 hatte der Heilige vor, sich nach Syrien, einem islamitischen Land, zu begeben, um für Christus Zeugnis abzulegen. Gottes Vorsehung fügte es jedoch so, daß Franziskus nicht nach Syrien gelangen konnte, wie er später auch nicht Marokko erreichte. Bevor er den Moslems predigen ging, sollte er die Christen auffordern, ihre Gesinnung zu ändern. Das Vierte Laterankonzil rief die Christenheit noch zum bewaffneten Kreuzzug auf; Innozenz III. selbst hätte das Kommando über ihn übernehmen und sich nach dem Orient begeben sollen. Am 16. Juli 1216 aber traf ihn zu Perugia der Tod. Gott ließ nicht das Schauspiel zu, daß der Papst ein bewaffnetes Heer anführt. Franziskus nahm zu Perugia am Begräbnis des Papstes teil. Sehr wahrscheinlich hatte er versucht, im Namen Gottes den Papst vom Kreuzzugsgedanken abzubringen. Von Kardinal Hugolino eingeführt, sprach der Heilige mit dem Nachfolger Honorius III. in Gegenwart der Kardinäle über ein Problem der Kirche.[14] Er legte den prophetischen Gedanken dar, den Kreuzzug abzusagen und den für den «Kreuzzug zur Befreiung Jerusalems» gewährten Ablaß nach Assisi, dem «neuen Orient», zu verlegen im Portiunkulaablaß.

Doch war bereits alles ins Werk gesetzt worden für das unheilvolle Unternehmen. In der Folge bat der Heilige den Papst um die Ermächtigung, sich in das Kreuzzugslager in Ägypten zu begeben, um die Anführer, den päpstlichen Legaten Kardinal Alvaro Pelagio und den König Johannes von Brienne, zu bewegen, die Friedensvorschläge des Sultans Melek el-Kamel anzunehmen, der bereit war, Jerusalem zurückzugeben, sobald sich das christliche Heer aus Ägypten zurückziehe. Nun hatte aber nach dem Sinn der Anführer der Kreuzzug nicht sosehr die Befreiung der Heiligen Stadt und Palästinas, sondern die Zerstörung der Macht des Islams zum Ziel. Der im Kreuzzugslager eingetroffene hl. Franziskus war die lebendige Verurteilung des kriegerischen und gewalttätigen Geistes; er bat die Christen, anstelle der Gewalt Milde walten zu lassen und den Moslems, die man als inferior und Feinde ansah, mit Liebe und Hochachtung statt mit Haß und Verachtung zu begegnen. Man solle die Moslems im Namen Jesu als Brüder und Freunde anerkennen; ja, jeder Christ hätte zu dem bereit sein sollen, wozu Franziskus bereit war: das Martyrium zu erleiden aus Liebe zu den Moslems und um ihres Heiles willen, waren doch deren Seelen, die Christus durch sein Blut erlöst hat, in den Au-

gen Gottes kostbarer als die Steine des Heiligen Grabes.

«Als sich», schreibt Thomas von Celano, «an jenem Kriegstage die Unsrigen zur Schlacht rüsteten und der Heilige davon hörte, verfiel er in heftiges Trauern. Er sprach zu seinem Genossen: ‹Wenn an diesem Tage das Treffen stattfindet, so wird's für die Christen nicht zum Vorteil ausfallen, so hat mir der Herr gezeigt. Aber wenn ich dieses sage, sieht man mich für einen Toren an; wenn ich schweige, dann plagt mich das Gewissen. Was soll ich also tun?› Da antwortete ihm der Genosse: ‹Vater, das, wofür dich die Menschen halten, sei deine kleinste Sorge. Übrigens würdest du nicht zum ersten Male als Tor angesehen. Entlaste dein Gewissen und fürchte Gott mehr als die Menschen.› Da sprang der Heilige auf und trat den Christen mit heilsamen Ermahnungen entgegen, suchte den Kampf zu verhindern und prophezeite die Niederlage. Doch die Wahrheit mußte zur Fabelei werden; sie verhärteten ihr Herz und wollten nicht hören.»[15]

Vor Damiette beklagte Franziskus das vom kriegerischen päpstlichen Legaten gewollte Blutvergießen, da dieser in den Worten des Heiligen nicht die Kundgabe des Willens Gottes erkannte. Er war nicht imstande, die Gesinnung des Heiligen zu erfassen, und verwehrte es ihm, sich zum Sultan zu begeben, um Frieden anzubieten. Erst später, nach der Niederlage vom 31. August 1219, erlaubte er dem Heiligen, in das Lager der Moslems zu gehen. Franziskus war einzig vom Verlangen beseelt, als Blutzeuge für Christus das eigene Leben zu opfern, damit seine muselmanischen Brüder Licht und Gnade erhielten und zwischen der islamitischen und der christlichen Welt Friede zustande käme. Wie Thomas von Celano und Bonaventura bezeugen, sparte Gott das in Ägypten ersehnte Martyrium einige Jahre auf, um es Franziskus auf dem Berg Alverna in einer vorher nie erträumten Form zuteil werden zu lassen: in der Stigmatisation.

Der Dialog des hl. Franziskus mit dem Islam

Beim Sultan eingetroffen, ersuchte Franziskus um eine Unterredung und forderte den Islam in der Person seiner Lehrer auf, sich der Feuerprobe zu unterziehen, um die Wahrheit des christlichen Glaubens unter Beweis zu stellen. Die Aufrichtigkeit und Milde, mit der der Heilige und Bruder Illuminato von Rieti auftraten und von ihrer Sendung durch Gott kündigten, schlug ein und gewann ihnen sogleich Verehrung und Achtung. Diese wahrhaft «christliche» Haltung der Demut und Güte hatte mit dem hochfahrenden und gewalttätigen Geist der Kreuzzugsritter nichts gemein. Das religiöse Bewußtsein des Sultans Melek el-Kamel, eines frommen und gerechten Mannes, war bereit, das Zeugnis eines «Trägers des Gotteswortes» anzunehmen. Thomas von Celano und Bonaventura berichten, daß der Sultan plötzlich sich der Geistesglut und der Heiligkeit des Minderbruders bewußt wurde, der weder über Mohammed noch über den Koran irgendwie verächtlich sprach. Man konnte sich in der Tat schwerlich vorstellen, daß ein lateinischer Christ des Mittelalters mit Moslems spreche, ohne ihre Religion herabzusetzen und ihre Propheten zu schmähen. Ganz dem Geist des Evangeliums entsprechend hat Franziskus die Personen hochgeachtet und überall, selbst inmitten von Moslems, Gott am Werke gesehen. Er erklärte sich bereit, die Einladung des Sultans anzunehmen, aus Liebe zu Christus zu bleiben, verlangte aber darnach, vermittels der Feuerprobe seinen christlichen Glauben zu bezeugen.

Das Ordal von Medina und das von Damiette

Diese Geste, die islamitischen Lehrer einzuladen, mit ihm durchs Feuer zu schreiten, erhält ihren ganzen tiefen Sinn als authentisches christliches Zeugnis, wenn man sie – der Auffassung des Historikers L. Massignon entsprechend – mit einem andern, analogen Faktum in Zusammenhang bringt: mit der Szene, wie Mohammed zu Medina mit einer Delegation von Christen von Nadirân zusammentraf. Diese waren unter Führung ihres Bischofs gekommen, um Mohammed zu huldigen und sich seiner zivilen Autorität zu unterstellen. Nach einer Diskussion über die Passion Christi bat man sie, vermittels der Feuerprobe («Mubahâla») die Wahrheit der Inkarnation und die Gottheit Christi zu beweisen. Mohammed verlangte von ihnen, die Wiederkehr Christi als Richter zu erbitten und seine prophetische Sendung anzuerkennen. Doch die Christen lehnten diese Herausforderung ab, erklärten sich indes bereit, mit ihm zu verhandeln. War es vielleicht diese Weigerung, die Mohammed den Weg zur vollen Erkenntnis des Mysteriums Christi verbaute?

Das Gottesurteil, das Mohammed in Medina von den Christen verlangt hatte, wurde nun von Franziskus von den Moslems in Damiette erbeten gleichsam als Wiedergutmachung der Weigerung und des Kleinmuts. Bringt man so die Geste des Heiligen mit dem Geschehnis von Medina in Zu-

sammenhang, so verkündigt sie prophetisch die neue Haltung, die Gott von den Christen gegenüber dem Islam verlangt: die Wiedergutmachung unter Leiden, die Bezeugung des Glaubens mit dem Leben und dem Tod, den Erweis christlicher Liebe, die niemand verurteilt, sondern in jedem Menschen die Gabe Gottes erkennt, die Moslems bis zum Opfer seiner selbst im Martyrium als Brüder liebt, in ihnen das Bild Gottes und das Gepräge Christi wiedererkennt und sich um ihres Heils willen vor Gott an ihre Stelle setzt.

Der Vorschlag, den Franziskus zu Damiette machte, wurde nicht angenommen. Das Verhalten des Sultans und der islamischen Lehrer, die die Einladung abgelehnt und sich entfernt hatten, ist im Zusammenhang mit der religiösen Psyche der Moslems zu beurteilen. Nach der Szene der «Mubahâla» in Medina und der Offenbarung des Koran-textes (Koran 3,42–55) will der Muslim dem Urteil Gottes nicht vorgreifen, der am Jüngsten Tag die wahre Natur Jesu offenbaren wird. Die Weigerung des Sultans, sich nach dem Vorschlag des hl. Franziskus dem Ordal zu unterziehen, bedeutete somit keine Verachtung des Heiligen oder der christlichen Religion; der islamischen Lehre entsprechend, erkannte er im Gegenteil den göttlichen Ursprung des Christentums an: «Ich halte dafür, daß euer Glaube gut und wahr ist.»[16]

Die Normen für den Dialog

Es möchte scheinen, daß die Moslems zu Damiette die Liebe zurückwiesen, die ihnen Franziskus anbot, indem er in der Hoffnung auf das Martyrium sein Leben einsetzte. Der Heilige lehrt uns hier die innere Bereitschaft zum Dialog und das, was dieser verlangt: sublime Liebe zu den muselmanischen Brüdern, Vorbereitung der Stunde Gottes durch Leiden und Beten. Franziskus kehrte nicht deswegen nach Italien zurück, weil er von den Moslems enttäuscht war, wie Bonaventura und Thomas von Celano uns weismachen wollen. Eben deswegen, weil er überzeugt ist, daß etwas getan werden müsse, fixiert er in der Regel seiner Minderbrüder ein apostolisches Programm, das zwei Etappen vorsieht: «Von jenen (Brüdern), die unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen.»[17]

Erste Etappe: Zeugnis ablegen; in der Übung der christlichen Tugenden den Muselmanen das Evangelium darleben: indem «sie nicht Streit und Zänkereien hervorrufen, sondern ‹jeder menschlichen Kreatur um Gottes willen untertan sind› (1 Ptr 2,13)». Nachdem man in einem demütigen, armen Leben voller Güte und Milde das Evangelium geoffenbart hat, wird das Erdreich bereiter sein, die Verdemütigungen und das Opfer des Gottessohnes zu erkennen. In der zweiten Etappe die Verkündigung, die ausdrückliche Predigt der christlichen Wahrheit: «Wenn die Zeit dazu gekommen sein wird, werden sie den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist predigen, damit die Ungläubigen sich taufen lassen.»

Die Erscheinung des Christus-Seraphs und das Martyrium auf Alverna

Gott hatte die Selbsthingabe des hl. Franziskus und sein Verlangen nach dem Martyrium um des Heils der Moslems willen angenommen. Auf Alverna gewährte er ihm eine neue, ungeahnte Form des Martyriums, indem er ihn für seine beiden letzten Lebensjahre zu einem lebendigen Gekreuzigten machte und ihn so tief in das Mysterium des Leidens und Sterbens Christi hineinnahm.

Thomas von Celano, Bonaventura und die andern ersten Biographen beschreiben das grandiose Ereignis, wie Jesus im September 1224 auf dem Berg Alverna Franziskus in Gestalt eines geflügelten Seraphs erschien. Hingegen wurde die Beziehung zwischen der Christophanie von Alverna und der Unterredung des Franziskus zu Damiette nicht stark hervorgehoben. Die franziskanische Geistigkeit hat mehr als sieben Jahrhunderte hindurch das Mysterium der Stigmata meditiert, dabei aber bloß an das gedacht, was diese für die Person des Heiligen bedeutet haben: die höchste Gleichförmigkeit mit Christus, dem Gekreuzigten. Sie hat es unterlassen, den Stellenwert der geheimnisvollen Erscheinung zu entdecken, über die Franziskus selbst verwundert war. Zum erstenmal in der Geschichte erschien Christus auf Erden in Gestalt eines gekreuzigten Engels; es ist die einzigartige «Christophanie des verherrlichten und gekreuzigten Christus». Warum hat sich dies nicht in der privaten Zelle, sondern auf der majestätischen Höhe eines Berges ereignet in einer an den Sinai und den Tabor erinnernden Szenerie? Warum hat Christus, der gekreuzigte Seraph, Franziskus in einen «zweiten Gekreuzigten» umgestaltet und ihm so das um des Heils der Moslems willen so ersehnte Martyrium verliehen? Er wollte damit an den Gliedern des Heiligen die Wirklichkeit der Kreuzigung Christi sichtbar machen. Er brachte so seine prophetische Sendung in der Kirche im Hinblick auf den Islam zur Geltung und bezeugte die Realität der Kreuzigung auf Kalvaria für die Moslems, die

diese für gewöhnlich leugnen, indem sie sich auf eine Fehlinterpretation einer Koranstelle stützen.

Auch diesbezüglich sind die Einsichten von Prof. L. Massignon einleuchtend. Die große Liebe, die Franziskus seinen muslimischen Brüdern erwiesen hat, indem er sich dem Leiden anbot, dieses auf sich nahm und die Christenheit aufforderte, ihre Haltung zum Islam zu ändern, hat von seiten Gottes auf das Verlangen und Gebet, das Mohammed bei seiner Ekstase der nächtlichen Himmelfahrt beseelt hatte, eine ganz ungeahnte Antwort gegeben. Da er den wahren Sinn und die eigentliche Funktion der Inkarnation nicht kannte, hatte er Gott gebeten, sich ihm in Gestalt eines Engels zu offenbaren. Aber nur Jesus ist die volle Offenbarung des Vaters (vgl. Jo 3,31–36). Die Christophanie von Alverna, wo Jesus in Gestalt eines gekreuzigten Seraphs Franziskus erschien, um ihn zu einem lebendigen, sichtbaren Zeichen der Wirklichkeit der Kreuzigung auf Kalvaria zu machen, war die Antwort auf das Verlangen Mohammeds. Durch die Wunden der Stigmata des hl. Franziskus wird der Islam in das Mysterium der Realität der Kreuzigung Christi Eingang finden können.[18] Das Alvernageschehnis hat so den Dialog, der anläßlich der Begegnung von Damiette zwischen der Christenheit und dem Islam begonnen worden war, in das Zentrum des Kreuzesmysteriums, des Leidens hineingestellt. Es hat Franziskus zu einem großen Fübitter bei Gott für das Heil der Moslems gemacht.

Wenn es den Zeitgenossen des Heiligen nicht gelungen ist, die ganze Bedeutung seiner prophetischen Mission zu erfassen, so sind wir heute im Erneuerungsklima, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil herbeigeführt worden ist, besser darauf vorbereitet, die prophetische Botschaft des hl. Franziskus in seiner Mahnung zur evangelischen Armut uns zu eigen zu machen und die Welt des Islams brüderlicher zu verstehen.

[1] Vgl. Y. Congar, Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlstandsgesellschaft: Concilium 2 (1966,5) 343–354; R. Caspar, La Religion Musulmane: Les relations de l'Eglise avec les Religions non-chrétiennes = Unam Sanctam 61 (Paris 1966) 201–236; G. Basetti-Sani, Per un dialogo tra cristiani e musulmani: Il Concilio Vaticano II e la religione dell'Islam: La Sucola Catt. (1966) 267–289; ders., The New Spirit toward Islam: Worldmission 17 (1966) 27–52. In bezug auf die Biographen des hl. Franziskus: Thomas von Celano, Julian von Speyer, Bonaventura verweise ich auf den lateinischen Originaltext in: Analecta Franciscana Bd. X (1940 bei Quaracchi erschienen).

[2] Alexander III. in: Mansi, Collect. concil. XXII, 212. Vgl. P. Zerbi, Papato, Impero e «Respublica Christiana» (Milano 1955); A. Fliche, La chrétienté Romaine: Fliche–Martin, Histoire de l'Eglise (Paris 1935 ff); M. Maccarone, Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III (Lateranum 1960). Maccarone sieht in Innozenz III. den Höhepunkt der päpstlichen Suprematie. Andere Geschichtsforscher wie Dietrich Kemp und Helene Tillmann sehen in Innozenz IV. die päpstliche Suprematie ihren Gipfelpunkt erreichen. Ich selber gebe eher Maccarone recht. In der Tat wagt es unter Innozenz III. niemand, die Autorität des Papsttums zu bestreiten, nicht einmal Kaiser Friedrich II., der hingegen gegen Innozenz IV. den Kampf aufzunehmen wagt. Dieser fühlt sich in Rom, seiner eigenen Stadt, nicht mehr sicher und muß nach Genua und sodann nach Lyon ausweichen. Und wie alle die Kämpfe, die auf den Tod des Kaisers folgten, deutlich zeigen, wurde die päpstliche Autorität im weltlichen Herrschaftsbereich nicht mehr, wie zur Zeit Innozenz III., diskussionslos anerkannt.

[3] Bonaventura, Legenda Maior, Prol. n. 1, 557. Trotz allem bestanden immer noch verschiedene Gruppen von Klerikern und Laien, die ein echtes Verlangen nach einem apostolischen Leben in sich trugen.

[4] Bonaventura, c. 2, n. 1, 563; Thomas von Celano, Vita secunda, n. 17, 141.

[5] Sacrum Commercium Sancti Francisci cum domina paupertate (Quaracchi 1929); S. Bernardus, De consideratione ad Eugenium, Apologia ad Guillelmum: Patr. Lat. CLXXXII, 757 ff, 915 ff.

[6] Thomas von Celano, Vita prima, n. 36, 22; Vita Secunda, n. 16, 212.

[7] Vgl. Paul VI., Rede vor der UNO-Vollversammlung, 4. Okt. 1965.

[8] Vgl. S. Bernardus, Tractatus de Nova Militia: Patr. Lat. CLXXXII, 921–931. Religionspsychologisch und soziologisch bilden die Kreuzzüge das genaue Gegenstück zum muselmanischen «Heiligen Krieg» (jîhâd): J. Leclerc, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme I (Paris 1954) 104.

[9] Epist. «Audite Tremendi»: Mansi, aaO. 527–531.

[10] Acta Innocentii PP. III, n. 204 (Città del Vaticano 1944) 44.

[11] Innocentius III, De negotio Terrae Sanctae, Epist. 28: Patr. Lat. CCXVI, 818.

[12] «Quia maior nunc»: Mansi aaO. 956–960.

[13] Vgl. Thomas von Celano, Vita prima, n. 5–7, 9–10; S. Bonaventura, Legenda Maior, c. 1, n. 3–4, 619; c. 13, n. 9–10, 620.

[14] Vgl. Th. von Celano, ebd. n. 73, 54–55; S. Bonaventura, Legenda minor, c. 12, n. 7, 613.

[15] Th. von Celano, Vita Secunda, n. 30, 149. Hier zitiert nach der deutschen Ausgabe von Ph. Schmidt (Basel 1921) 126. Vgl. G. Basetti-Sani, Mohammed et Saint François (Ottawa 1959) 157–165.

[16] S. Bonaventura, De S. Francisco Sermo II: Opera Omnia, 9, 579; L. Massignon, La Mubahâla de Médine, Etude sur la proposition d'ordalie faite par le prophète Muhammed aux Chrétiens Balhârith du Najrân: Opera Minora (Beirut 1963) I, 550–572. G. Basetti-Sani aaO. 129–154, 163–183.

[17] S. Francisci, Opuscula, Regula I, c. 16 (Quaracchi 1949) 43–46 [H. U. v. Balthasar, Die großen Ordensregeln (Einsiedeln 1948) 249].

[18] L. Massignon sagt: «Dans le miracle séraphique de l'Alverna, associant la nature angélique à la crucifixion, la stigmatisation de Saint François apparaît précisement comme une surnaturelle et exquise compensation de cet échec humain de Mohammad...» – «...l'intercision, en Islam, correspond à la stigmatisation en Chrétienté, Hallâj (922) à l'Alverne (1224). Ce n'est pas Israël (où Jésus fut crucifié) mais l'Islam qui pouvait provoquer l'apparition de la stigmatisation dans l'Eglise»: Les trois prières d'Abraham (Tours 1935) 17–18, 64.

Übersetzt von Dr. August Berz

GIULIO BASETTI-SANI

Geboren am 6. Januar 1912 in Florenz, Franziskaner, 1935 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique von Paris, am Institut für Orientalische Studien in Rom, an den Facultés Catholiques von Lyon, am Institut für Islamstudien der Universität McGill (Kanada) und am Dropsie College in Philadelphia. Er ist Lizentiat der Theologie, der Philosophie und der Ostkirchlichen Studien sowie Inhaber eines Diploms für Koptisch und Arabisch. Er ist Gastprofessor an der Universität in Saint-Bonaventure in New York und der Universität Notre Dame in Indiana. Er veröffentlichte islamwissenschaftliche Arbeiten und arbeitet mit am: «Revue d'Histoire Ecclésiastique» und «Studi Francescani» (Florenz).

Wim Peters

Ignatius von Loyola als Prophet

Es kommt uns, ehrlich gesagt, ein wenig absonderlich vor, Ignatius von Loyola mit der Gabe der Prophetie in Verbindung zu bringen. Unwillkürlich stellt man sich daher die Frage, ob der Titel dieses Aufsatzes wirklich ernstgenommen werden kann. In seinem Leben und seinem Werk gibt es nur selten, wenn überhaupt einmal einen offenen Protest. Der kühne Widerstand des Propheten gegen unerträgliche Situationen und höchst anfechtbare Handlungs- und Verhaltensweisen innerhalb der Kirche ist bei ihm kaum erkennbar. Er ist kein Rebell, kein Bilderstürmer. Ebensowenig gleicht er den alten Propheten, die am Stadt- oder Tempeltor stehen, über die verhängnisvolle Entwicklung der Dinge klagen und mit lauter Stimme verkünden, daß Gottes Zorn nicht abzuwenden ist, wenn die Dinge sich nicht ändern, sich nicht schnell ändern. Wenn «Prophet sein» nichts anderes bedeutet als Bruch mit überalterten Formen, einem nicht mehr zeitgemäßen Frömmigkeitsstil und erstarrten Schablonen religiösen Verhaltens, nicht selten verbunden mit dem Makel einer Abweichung von der Lehre, des Götzendienstes und der Magie, so paßt die Bezeichnung «Prophet» für Ignatius kaum. Ja, es gibt sogar einleuchtende Begründungen für die Behauptung, er habe manche Dinge eher verschlimmert. So unterließ er es nicht nur, sich gegen das zu wenden, was man heute unter «Religion» versteht, er leistete überdies in einer ganzen Reihe von Gesetzen, Regeln und Beschränkungen noch einen eigenen Beitrag dazu. Auch die zehn Teile seiner Konstitutionen, die er für den von ihm gegründeten neuen Orden aufstellte, haben nichts mit prophetischer Berufung gemein – und das Buch der Geistlichen Exerzitien (im weiteren zitiert als GE) mit seinen bis ins einzelne gehenden Vorschriften, wie und in welcher Weise man beten soll, seinen Regeln für Bußleistungen oder das Verhalten bei Tisch, der zweimal täglich geforderten Gewissenserforschung und so fort, weckt in uns heute alles andere als die Vorstellung von einem Propheten.[1] Und wenn das Prophetentum einen Hauch des Geistes mit sich bringt, dessen Brausen man hört (vgl. Jo 3,8), so reicht die ständige unbarmherzige Forderung nach größter Selbstbeherrschung (GE 21), wie wir sie offenbar bei Ignatius sehen, und nach Abtötung des alten Menschen, wie sie sich in der wohlbekannten Weisung des «agere contra» (dagegen angehen: GE 97) ausdrückt, vollends aus, um jeden Geist auszutreiben. Auch im Leben der Kirche kann man Ignatius kaum nachsagen, er spreche die Sprache der Prophetie. Nein, was er fordert, ist Gehorsam und Fügsamkeit, und die abschließenden Worte seiner GE (352–370) mit ihren Anweisungen zum Denken mit der Kirche betonen dies allein und nichts anderes.

Bei einem großen, allgemeinen Blick auf das Leben des hl. Ignatius lassen sich also kaum Spuren echten Prophetentums erkennen. Und wenn man daran denkt, daß er ein großer Soldat war, der seine Gefolgschaft von seinem irdischen auf seinen himmlischen König Christus übertrug und als gewaltiger Feldherr seine gut geschulten Truppen überall hinsandte, um die Welt für Christus zu erobern und damit die Macht und den Einfluß der Kirche zu erweitern, so ist auch hier nichts zu erblicken, was irgendwie mit Prophetentum zu tun hätte. Doch selbst wenn man dieses nach unserer Meinung unhaltbare Bild beiseite läßt und der von modernen Forschern,[2] aufgezeichneten Linie folgend ihn als einen echten Mystiker und erstklassigen Organisator – eine im übrigen etwas seltsame Kombination! – betrachtet, so bleibt es dennoch schwierig, bei ihm ausgerechnet einen prophetischen Zug zu entdecken. Gewiß wird niemand seine Bekehrung mit der Berufung eines Moses, eines Isaias oder eines Amos vergleichen; und niemand wird in der kleinen Gruppe von Pariser Studenten den Anfang einer Schule von Prophetenjüngern erblicken: Außer Petrus Faber waren sie alle Laien, als sie im Jahre 1534 ihr Gelübde ablegten, damit Ignatius, ihren nicht nur den Jahren nach Ältesten als Führer anerkannten und sich auf eine sehr ungewisse Zukunft einließen – hatten sie doch das fast unausführbare Versprechen abgelegt, ins Heilige Land zu ziehen, falls sie in Venedig ein Schiff finden sollten, das sie bis Ende des Jahres 1537 dorthin brachte, oder sich andernfalls dem Papst zur Verfügung zu stellen.[3] Und auch das wäre für einen Propheten ein recht ungewöhnliches Verhalten: daß er nach der Gründung der Gesellschaft Jesu den größten Teil seines Lebens hinter dem Schreibtisch verbringt, eine Regel für seine Gemeinschaft verfaßt und unzählige Briefe schreibt, um eine ständig wachsende Organisation in Gang zu halten. Selbst der erstaunliche Erfolg seiner neuen

Gründung und ihr tiefgreifender Einfluß auf die Frömmigkeit und Spiritualität der Kirche für die folgenden Jahrhunderte spricht mehr für den Mystiker, der zugleich ein Organisationstalent besitzt, als für einen Propheten, der Gottes Volk Gottes Botschaft bringt.

Gewiß hatte auch Ignatius Verfolgungen zu erdulden; von seiner Bekehrung an beobachtete man ihn ständig mit Argwohn und Mißtrauen. Das begann einige Jahre nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Land, nach seinem ersten Zusammenstoß mit der Inquisition in Alcalá; und noch 1555, ein Jahr vor seinem Tod, machte ihm die Sorbonne erneut Schwierigkeiten.[4] Doch seine Gegner griffen ihn niemals an, weil er ein unbequemer Mann war, der ständig Warnungen auf die Führer einer korrupten Kirche herabprasseln lassen und ihnen die Arbeit erschwert hätte; sie waren tatsächlich um seine Rechtgläubigkeit beunruhigt und unterzogen seine GE einer strengen Untersuchung, da sie hinter manchem einfachen Satz und manchem naiv wirkenden Ausspruch eine Häresie witterten. Aber Verfolgungen und Verdächtigungen mögen zu den Merkmalen des Prophetenschicksals gehören: sie machen nicht den Propheten aus.

Nehmen wir einen anderen Aspekt des verbreiteten Ignatiusbildes. Viele – Freunde wie Feinde – sehen in ihm den Mann, der von Gott berufen war, den Kampf mit dem bedrohlichen Feind der Kirche, der Reformation, aufzunehmen und ihrem triumphalen Vormarsch durch Europa ein Ende zu machen. Eine Aufgabe, die eines Propheten würdig sein könnte, und zugleich eine Aufgabe, wie Ignatius sie sich gewünscht hätte. Wie die alten Propheten Gottes Feinde: Ägypten, Assur, Edom und Moab, so geißelte er die Protestanten wegen aller nur denkbaren Schlechtigkeiten und Bosheiten. Aber auch hier haben wir – das läßt sich nicht leugnen – eine Verzeichnung und Verzerrung der historischen Tatsachen. Nicht insofern der Unterschied zwischen Prophet und Kämpfer übersehen ist, sondern vorab weil die Reformation in ihren verschiedenen Formen: Luthertum, Kalvinismus, Anglikanismus, usw. Ignatius überhaupt nur am Rande berührt hat. Gewiß, das Gewittergrollen der Reformation drang während seiner Studienzeit (1528–1535) auch bis Paris, wo im Jahre 1528 zum ersten- und im Jahre 1531 zum zweitenmal Calvin in eigener Person erschien. Und wir wissen, daß Ignatius über einen seiner Mitstudenten mit Namen Franz Xaver einigermaßen beunruhigt war.[5] Zweifellos wußte er auch um die Auseinandersetzungen mit den Protestanten, da seine Gefährten bei ihrer Reise nach Venedig den Weg über Basel und Konstanz nahmen.[6] Bald nach seiner Ankunft in Rom wird ihm klar, daß die heilige Stadt alles andere als eine Stadt der Heiligkeit und Wahrheit ist.[7] Im Laufe der Jahre sah er sich dann auch mehr und mehr mit der Reformation konfrontiert. Es mag hier genügen, wenn wir in diesem Zusammenhang nur auf einige Tatsachen hinweisen: auf die auf sein Betreiben im Jahre 1552 erfolgte Gründung des Germanicums; auf die Briefe aus dem gleichen Jahr und erneut aus dem Jahre 1555, in denen er die Jesuiten in Italien auffordert, für Deutschland, England und die Länder des Nordens zu beten; für sein ernsthaftes Bemühen um die Gründung deutscher Kollegs, vor allem in Köln;[8] an sein besonderes Interesse für Deutschland, woran die Namen Faber und Canisius erinnern.

Doch selbst wenn wir das alles berücksichtigen, müssen wir sagen, daß die Reformation ihn nur wenig berührt hat. Wenn wir die Instruktionen an Laynez, Le Jay und Salmerón für das Konzil von Trient nachlesen, fragen wir uns, ob die darin enthaltenen Anweisungen wirklich für große Theologen bestimmt sind, die an einem entscheidenden Konzil teilnehmen sollen, oder für irgendwelche eifrigen Christen, die zu einem Treffen entsandt sind, bei dem es um ein Aggiornamento der Kirche geht (Brief I, 386–389). In den Konstitutionen, die zum größten Teil in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre geschrieben sind, also während der ersten Sessionen des Konzils, ist die Reformation kaum erwähnt, und erst recht sind sie nicht zu ihrer Bekämpfung bestimmt. Gleich ob sich Ignatius mit den verschiedenen Tätigkeiten seiner jungen Gesellschaft befaßt, ob er Anordnungen über die Ausbildung der Scholastiker gibt, ob er bestimmt, welche Fächer und Themenbereiche in den Kollegs und Universitäten gelehrt oder welche Bücher in den Bibliotheken aufbewahrt werden sollen: die Reformation berührt ihn allen Anschein nach in Wirklichkeit kaum.[9] Wenn wir die von Ignatius aufgestellte und in die Bestätigungsbullen der Gesellschaft Jesu aufgenommene Formula Instituti lesen, oder wenn wir sorgfältig die verschiedenen Bullen selbst studieren, so wirken auch sie, als habe es gar keine Reformation gegeben.[10] Auch in der sogenannten Deliberatio Primorum Patrum, in der die Diskussionen zwischen Ignatius und seinen ersten Gefährten über ihre künftigen Pläne enthalten sind, sowie in anderen Dokumenten aus der Zeit vor den Konstitutionen, spielt die Reformation gar keine Rolle.[11] Wir lesen von fieles y

infieles, Gläubigen und Ungläubigen, die oft im Zusammenhang mit den Völkern der Türkei und Indiens aufgezählt sind,[12] doch das genügt sicher nicht, um uns Ignatius als den Propheten hinzustellen, der die Herausforderung der Reformation vernahm und annahm. Auch die Behauptung, er habe die Kollegs und Universitäten als Dämme und Barrikaden errichtet, um Europa vor dem Ansturm des Protestantismus zu retten, ist eindeutig ein Mythos. Denn namentlich die ersten Kollegs – das erste im fernen Goa, das zweite in Alcalá und das dritte in Messina – kommen schon aufgrund ihrer geographischen Lage nicht als Bollwerke gegen den Ansturm der Irrlehre in Frage. Gewiß, in den Grundsätzen für das Denken mit der Kirche in seinen GE werden gewisse Themen berührt, die mit der Reformation in Zusammenhang stehen, doch geschieht dies in einer indirekten, positiven Form. Es geht hier darum, den Gehorsam der Kirche gegenüber, den Empfang des Buß- und Altarssakramentes, das Stundengebet, bestimmte Formen des religiösen Lebens, die Heiligen- und Reliquienverehrung usw. positiv nahezubringen, und nicht darum, sie zu verteidigen. Wo von der Lehre die Rede ist, warnt Ignatius nur, vorsichtig zu sein, wenn Worte wie «Prädestination» oder Formeln wie «von der Liebe getragener Glaube» oder «Gnade und Natur» gebraucht werden. Bemerkenswert ist, daß Ignatius in diesen Grundsätzen außerordentlich milde und behutsam vorgeht, obwohl er von «unseren so gefährlichen Zeiten» (369) spricht. Doch mögen auch die Zeiten gefährlich sein: bei ihm sind Sanftmut und Demut vorherrschend und nicht Drohung und Härte; das gilt ebenso für die Konstitutionen wie für die Briefe. Ganz offensichtlich war Ignatius sehr daran gelegen, diese Haltung der Milde und Güte auch seinen ersten Gefährten nachhaltig einzuprägen und weiterzugeben.[13]

Um dem bisher Gesagten noch eine Tiefendimension zu geben, möchten wir feststellen, daß nach allem, was wir aus den Konstitutionen entnehmen können, Ignatius' Hauptanliegen war: «iuvare animas – den Seelen (zu) helfen!» – das und nichts anderes.[14] Dabei nehmen unter den vielen, denen er helfen will, die niños y rudes – die Kinder und das einfache Volk, einen besonderen Platz ein. Der neu eingesetzte Pfarrer (IV c. 10, n. 10), der Scholastiker zu Beginn und am Ende seiner Ausbildung (V c. 1, n. 3: Ex. Gen. IV, 14), die Väter, die in Ferrara, Florenz, Neapel und Modena unterrichten (Brief III, 542) – sie alle sollen zu den Kindern und dem einfachen Volk gehen, um den Katechismus zu lehren; und gerade diese Gruppe ist an erster Stelle erwähnt, wo Ignatius in den einleitenden Bemerkungen zu den GE auf «diejenigen, denen die Exerzitien gegeben werden», zu sprechen kommt (18).[15] Auf ähnliche Weise spielen die Kranken und die Armen in Ignatius' Schriften eine immer größere Rolle; alle Jesuiten sollen immer und überall feststellen, wo die Krankenhäuser und Gefängnisse sind, und dort die Leiden ihrer unglücklichen Mitmenschen teilen.[16] Ebenso deutlich wie die unausweichliche Verpflichtung, zu den Armen, Kranken, Gefangenen usw. zu gehen, sind Ignatius' dringende Mahnungen, daß die Mitglieder seiner Gesellschaft unnütz sind, wenn sie nicht zum Volke gehen, um die Menschen zu erbauen. Was sie den Männern, Frauen und Kindern zu geben haben, ist nicht an erster Stelle die wahre Lehre, sondern das gute Beispiel. In den Konstitutionen und Briefen hat die Aufgabe der Erbauung den Ehrenplatz.[17]

Hier beginnen sich die Konturen eines echten Propheten abzuzeichnen. Um sie zu erkennen, muß man indessen entschieden mit der Idee aufräumen, der Prophet sei unbedingt ein Mann, der Gericht und künftige Katastrophen verkündet. Der Prophet ist, wie gesagt, kein Mann, der mit drohend erhobenem Finger auf die Vergangenheit und Gegenwart weist und selbst immer mit dem Rücken zur Zukunft geht. In den meisten Fällen ist der Prophet zuerst und zunächst ein Mensch, dem das Herz blutet über den Zustand Israels (vgl. Jer 13, 17). Die Mauern wieder aufzubauen (vgl. Jer 31, 4) ist mehr Prophetenaufgabe, als gegen den äußeren Feind zu wettern. Wenn der hl. Paulus von der Prophetie spricht, so denkt er dabei an die «aedificatio», die Erbauung der Gemeinde, der Kirche (vgl. 1 Kor 14, 3–5, 12, 26). Was den Propheten treibt, ist die Liebe zum Volk Gottes; was ihn zutiefst rührt, ist die Liebe zur Kirche, vor allem dann, wenn sie aus tausend Wunden blutet, oft genug nicht ohne eigene Schuld. Gerade im Falle Ignatius' von Loyola erscheint es uns kaum glaublich, wie ein Mann, der so genau wußte, was in der Kirche vor sich ging, vom päpstlichen Hof und der Kurie bis hinab zur letzten Pfarrei, der mit eigenen Augen beobachtete, wie die Korruption sich in ihr Leben einfraß, immer noch von «unserer heiligen Mutter, der hierarchischen Kirche» und der «wahren Braut Christi unseres Herrn» (GE 353) schreiben konnte. Als etwas über ein Jahr vor Ignatius', und etwas weniger als einen Monat vor seinem eigenen Tod, Marcellus II. zum Papst gewählt wird, ist Ignatius' Freude grenzen-

los, weil Marcellus ein so guter Mann ist, der von Anfang an seine Aufgabe darin sah, Mißbräuche und Ärgernisse abzustellen. Der Brief, den Ignatius an seine Gesellschaft schreibt, läßt nur zu deutlich erkennen, wie sehr er sich über die Schwächen und Wunden der Kirche klar ist und darunter leidet.[18]

Trauer und Schmerz um Israel – das alte wie das neue – bewegen den Propheten, doch was ihn wirklich dazu macht, ist seine Einsicht und seine Botschaft, die in Jahwes Namen verkündet wird. Nicht die sichtbaren Zeichen der Korruption verursachen seine Tränen; was ihn quält, sind die Gründe des Verfalls: daß die Idole den wahren und lebendigen Gott verdrängt haben. Das Volk hat den verlassen, der die Quelle lebendigen Wassers ist, und ihn und sein Gesetz vergessen (Jer 2, 13; 9,12; 18,15; 19,4); es kennt ihn nicht mehr (Jer 9,2), und im ganzen Land weiß man nichts mehr von ihm (Os 4,2 und 6); es ist die alte, uralte Geschichte von dem Ochsen, der seinen Herrn kennt, und dem Esel, der weiß, wo er sein Futter findet, während Israel Jahwe nicht kennt (Is 1,3), so daß das Unterscheidungsmerkmal des Neuen Bundes darin bestehen wird, daß im ganzen Land die Kenntnis Jahwes verbreitet ist, eine Kenntnis, die von ihm selbst gegeben wird (Jer 31,34). Jahwe findet sich selbst außerhalb oder in den Randbezirken seines eigenen Volkes: das ist es, was wahres Prophetentum weckt und beseelt. Daher lautet die Botschaft des Propheten ihrem Wesen nach letztlich: «Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt» (Jo 1,26).

Hier müssen wir uns nun wieder den GE zuwenden, der Frucht der tiefen geistlichen Erfahrung, die Ignatius in Manresa zuteil wurde. Wir wollen hier nicht über die Frage diskutieren, ob Ziel und Zweck dieser Exerzitien die richtige Wahl des Lebensweges oder -standes ist;[19] wir stellen fest, daß von Anfang an, genau gesagt vom Text des dritten Tages an, die Erkenntnis des Herrn das Herzstück von allem ist. In der ersten Betrachtung der zweiten Woche wird der Teilnehmer der Exerzitien von dem Verlangen bewegt, den Herrn besser zu kennen, um ihn mehr zu lieben und ihm getreuer zu dienen (104); und es sollte nicht übersehen werden, daß diese erste Betrachtung als Muster für alle Betrachtungen der zweiten Woche gegeben ist (131). Dieses Verlangen, den Herrn besser zu kennen, und das Gebet, das dieses Verlangen eingibt, haben ihren Ursprung in der Überzeugung, daß Gott von seinen eigenen Geschöpfen verdrängt worden ist, die nun wie Blinde geworden sind (102, 106, 107). Eine neu erworbene Erkenntnis und Liebe des Herrn führt den Menschen dazu, daß er die Leiden und Freuden des gekreuzigten, dann aber auferstandenen Christus teilt (193, 203, 221), und findet ihren Höhepunkt darin, daß er in allen Dingen Gott sieht und erfährt (233–237). Man darf nicht übersehen, daß die GE nicht eine Art geschlossenen Kreis bilden, mit dem 30 Tage ausgefüllt werden; diese Zeit der Zurückgezogenheit ist eine Zeit des Gebetes, aber auch eine Schule des Gebetes, und so bleibt das Verlangen, den Herrn besser zu kennen, in den folgenden Wochen, Monaten und Jahren in den Teilnehmern der Exerzitien lebendig (162, 262).

Die Kenntnis des Herrn wird von Gott mitgeteilt. Sie ist Gottes Gabe und nicht Ergebnis der eigenen Bemühungen oder Studien des Menschen, und erst recht nicht der Predigten oder Konferenzen des Exerzitienmeisters (2). Gott erleuchtet, Gott teilt mit, Gott bewegt und rührt, Gott gibt Frieden, Stärke, usw. (2, 15, 16, 316, 329, 330, 336). Die ganze Zeit über lehrt Gott den Exerzitanten, wie ein Lehrer ein Kind unterrichtet. Das erklärt Ignatius ausdrücklich im Hinblick auf seine eigenen Erfahrungen in Manresa (Autobiographie 27). Wir betonen dieses Handeln Gottes so besonders, weil es – und das ist das Erstaunlichste in diesem Zusammenhang – Teil und wesentliches Element der Botschaft des Propheten sein muß.

Gerade deshalb aber haben wir auch eingangs das Prophetentum des Ignatius deutlich von allem distanziert, was mit Kampf gegen die Reformation, ja selbst mit der Abwehr der zerstörerischen Kräfte innerhalb der Kirche zu tun hat. Der Blick des Propheten ist auf den ungekannten, viel vergessenen, wenig geliebten Gott gerichtet, der sich offenbaren und mitteilen möchte (15). Hier aber schauen Freund und Feind mit Spannung, was für einen Gott dieser Prophet dem Volk bringt. Wenn es in den verflossenen vier Jahrhunderten mancherlei Kontroversen um Ignatius gegeben hat, so keineswegs deshalb, weil er eine für viele unannehmbare Darstellung dessen gegeben hätte, wer und was Gott ist.

Zweifellos war die Vision, die Ignatius eines Tages während seines Aufenthaltes in Manresa empfing, als er auf das Wasser des Flusses Cardomer herabblickte, das größte mystische Geschenk seines Lebens. Er selbst erklärt dies deutlich in seiner Autobiographie (32). Inhalt und Bedeutung dieser Vision sind in einem von Hugo Rahners scharfsinnigsten Aufsätzen glänzend analysiert worden.[20] Für die Absicht unseres Beitrages mag die Feststellung genügen: Die «Übung zur Erlan-

gung der Gottesliebe» (230–237), ein deutliches Echo dessen, was wir in Ignatius' Ausführungen über die allgemeine Gewissenserforschung (40) sowie in mehreren seiner Briefe finden,[21] ist die unmittelbare Frucht dieser Vision. In dieser Übung erfährt der Teilnehmer an den ignatianischen Exerzitien die Präsenz der heiligen Dreieinigkeit als Gott der Liebe durch die Schöpfung hindurch. Die Schöpfung wird hier als Werk und nicht als Produkt eines liebenden Gottes gesehen, der sich alle Zeit müht, alle Zeit gibt und dabei immer hofft, daß die Geschenke seiner Liebe den Exerzitanten zu einer Liebesantwort bewegen. Die ganze Schöpfung wird transparent, so daß der Mensch schließlich soweit kommt, Gott in allen Dingen zu sehen, zu erfahren und zu lieben (233, 235, 236) und alle Dinge in Gott (237, 316).

Allerdings muß man sich darüber klar sein, daß «Dios nuestro Señor – Gott unser Herr» für «die heilige Dreifaltigkeit» steht. Dieser Gott ist nicht nur Schöpfer, Erlöser und Liebender,[22] vielmehr vergegenwärtigt er uns in seiner Dreifaltigkeit, da diese Betrachtung die Betrachtungen der zweiten, dritten und vierten Woche weiterführt, unausweichlich und mit denkbar größter Deutlichkeit den Vater, der seinen Sohn in diese Welt sendet (102, 108, 109). Das aber bedeutet, daß der Exerzitant sich nun dem Vater gegenüber sieht, der seinen Sohn in diese Welt schickt, damit er ihm die Liebe der Menschheit zurückgewinnt, die in ihrer Blindheit keinen Platz mehr für ihn hat (102, 107) – den Vater, der seinen Sohn am Kreuz verlassen und ihn zur Sünde gemacht (2 Kor 5,21), ihm aber auch einen Namen gegeben hat, der über alle anderen Namen ist (Phil 2,9). Das bedeutet ferner, daß der Exerzitienteilnehmer sich Christus gegenübersieht, der gehorsam geworden ist bis zum Tod und dessen Tod die Quelle des Lebens ist – zunächst für ihn selbst und dann für alle, die gleich ihm sterben (vgl. Röm 6,4 und 8,11; Phil 3,10). Für Ignatius ist der auferstandene Christus immer der gekreuzigte Christus und auferstandene, weil er gekreuzigt wurde. In den GE gibt es keinen Bruch zwischen dem Ende der dritten Woche und dem Anfang der vierten, zwischen Karfreitag und Ostersonntag.[23] Und die Wunden sind immer noch da, um zu zeigen, wie allein Liebe – das heißt der Heilige Geist – erklären kann, was Wirklichkeit tatsächlich bedeutet.

Da die Vision dieses Propheten seine Botschaft ist, ruft Ignatius von den Dächern der Häuser herab, daß der Gott, den wir nicht kennen, der Vater ist, der sich in seinem Sohn geoffenbart hat, seinem Sohn, der gekreuzigt wurde, nun aber lebt und seine Sendung erfüllt als Tröster (224) in der Schöpfung, in dieser Welt, in der Menschheitsfamilie. Gott ist kein erhabenes Wesen, das außerhalb des Werkes seiner Hände steht. Als Emmanuel und Liebe lebt er in unserer Mitte; dort soll der Mensch ihn finden, erfahren und lieben.

Wahres Prophetentum geht Hand in Hand mit einem rechten Verstehen der Zeichen der Zeit. Als Prophet mit einer eigenen Botschaft steht Ignatius am Anfang unserer modernen Zeit, die Gott mehr und mehr an die Peripherie des Universums und der menschlichen Existenz gedrängt hat; und wie grausig hat der moderne Mensch sich hier geirrt und irrt sich noch.

Doch Ignatius hört hiermit noch nicht auf. Der Visionär, der Mystiker und der Prophet hat keine andere Wahl, als kühn zu verkünden, daß Gott in seinen Geschöpfen und durch diese gegenwärtig ist und wird, und zwar nicht in einer vagen, allgemeinen Form; dieses Geheimnis vollzieht sich vielmehr vor allem im Menschen. Als Herr regelt und ordnet Gott das Leben des Menschen, verfügt darüber und setzt es ein (GE 5, 15, 234). Es ist Bestimmung des Menschen, Gottes Werkzeug zu sein, doch da der Mensch einen freien Willen besitzt, bedeutet dies stets auch freie Mitarbeit des Menschen (15); es ist Pflicht des Menschen, dafür zu sorgen, daß er möglichst eng mit dem verbunden ist, der ihn als Werkzeug führt. Diese Überzeugung findet ihren deutlichen Ausdruck in den Konstitutionen und in vielen seiner Briefe.[24]

Möglicherweise werden wir heute nicht ganz glücklich mit dieser Idee, eine Werkzeugrolle zu spielen. Allzu leicht erwächst daraus die Vorstellung, unser Kontakt mit Gott sei mechanisch und irgendwie unpersönlich. Im zehnten Teil seiner Konstitutionen aber, wo wir seine Konzeption am klarsten ausgedrückt finden, betont Ignatius nachdrücklich, daß eine solche Verwendung als Werkzeug auf der Voraussetzung einer innigen persönlichen Verbundenheit des Menschen mit Gott beruht. Ja hier spricht er sogar von einem vertrauten Umgang, den der Mensch bei seinen geistlichen Übungen mit Gott pflegt. Dieser Satz erhellt uns schlaglichtartig, worauf es Ignatius vor allem, namentlich aber bei seiner Gesellschaft ankommt: nämlich daß der Mensch «mit unserem Gott und Herrn möglichst eng verbunden und vertraut ist» (IX c. 2 n. 1). Ebenso darf nicht vergessen werden, daß nach Ignatius' Auffassung der Mensch Gottes Abbild und Tempel ist (GE 235), in dem er lebt und wirkt (235, 236) und dem er sich selbst soweit wie möglich schenken möchte (234), so sehr, daß

er ihn nicht allein mit allerlei geschaffenen Dingen umgibt (die in der zweiten Übung aufgezählt sind – 60), sondern ihn seine Gerechtigkeit, Güte, Gnade usw. genießen läßt. Wie das Wasser des Flusses Wasser der Quelle ist, so finden wir die Wasser von Gottes unendlichen Vollkommenheiten in den Vollkommenheiten des Menschen. Ignatius gebraucht in diesem Zusammenhang nicht das Wort Inkarnation, doch ist es vollkommen klar, daß in seiner Sicht Gottes Weisheit, Geduld, Sanftmut usw. im Menschen eine Heimstatt finden. Es ist nicht überraschend, daß der Mensch, wenn er auch Gottes Werkzeug ist, doch zugleich und wahrhaft Herr der Schöpfung ist, dem alle Geschöpfe helfen und dienen (23, 60).

Von neuem wird uns vor Augen geführt, wie dieser Prophet die Zeichen seiner Zeit und der Zukunft zu lesen versteht. Die Renaissance verkündete – und handelte danach –, der Mensch komme endlich zu seinem Recht und erhebe sich selbst zum Mittelpunkt und Herrn alles dessen, was er wahrnehme: ein Lebensgefühl ganz ähnlich dem des heutigen Menschen, der überzeugt ist, zur Mündigkeit und Reife gelangt zu sein und daher selbst entscheiden zu können, was er tut und nicht tut, denkt und unternimmt. Beides Haltungsweisen, die mit gewissen Vorbehalten durchaus annehmbar sind. Die Gefahr und Versuchung liegt nur darin, daß dieser Mensch – damals wie heute – vergißt, daß Gott mitten unter uns der Herr bleibt. Das aber ist das Schlüsselwort der GE, der Konstitutionen sowie der Briefe des hl. Ignatius.[25]

Ignatius' Bild von der untrennbaren Verbundenheit von Universum, Mensch und Gott und seine tiefe Überzeugung, daß der in allen Dingen gegenwärtige und wirkende Gott nicht handeln kann ohne die freie Mitwirkung des Menschen, erklärt, weshalb er so sehr darauf bedacht ist, Gottes Willen zu suchen und zu finden (GE 1, 5, 15, 91, 180, 234). Wir lesen schon in einem seiner ersten Briefe eine für diese Haltung und Überzeugung typische Wendung, die hinfort in den weitaus meisten Briefen als Schlußformel wiederkehrt: Der Empfänger wird aufgefordert, Gott zu bitten, er möge uns gütigst seinen heiligen Willen erkennen lassen und die Gnade gewähren, ihn auch zu erfüllen (Brief I, 32). Die häufige Wiederholung der Bitte und ihre Dringlichkeit lassen uns ahnen, daß es gar nicht so leicht sein muß, Gottes Willen auch nur zu erkennen. Das setzt nicht allein eine starke *devotio* voraus, das heißt nach Ignatius' Darstellung eine gewisse Leichtigkeit, Gott in allen Dingen zu erkennen (Autobiographie 98), sondern auch eine hohe Feinfühligkeit, die den Menschen befähigt zu erkennen, von was für einem Geist – einem bewußten oder unterbewußten, einem natürlichen oder übernatürlichen, einem guten oder einem bösen – wobei dieser letztere nur zu gern als Lichtengel auftritt (vgl. 2 Kor 11, 14) – er angetrieben und bewegt wird (GE 332).

Es gehört zu den unverständlichen Verzeichnungen des Lebens, der Persönlichkeit und der Geschichte des hl. Ignatius, daß man seinen Namen weitestgehend mit Organisation, System, Regeln, der Forderung nach blinder Unterwerfung und einer unmenschlichen Form von Gehorsam identifiziert, während der arme Mann sich in Wirklichkeit bis zum Tode redlich gemüht hat, Gottes Willen zu entdecken, was soviel mehr bedeutet als jedes System und jede Regel und sich niemals in solche einfangen läßt. Ebenso seltsam ist es, daß sein Name mit einer rein rationalen systematisierten Methode zur Erforschung dieses göttlichen Willens durch sorgfältige Abwägung allen Für und Widers in Verbindung gebracht worden ist (GE 178–188), während er in Wirklichkeit dieser Methode so wenig vertraute, daß er ihre Anwendung geradezu untersagt, wo es um eine unabänderliche Entscheidung geht. Und schließlich läßt sich auch nicht verstehen, weshalb jedermann gleich an Strenge und Starrheit denkt, wenn er den Namen Ignatius hört, wo es doch in Wirklichkeit sein wesentlicher Zug war, sich offen zu halten, Gott zur Verfügung zu bleiben, was ein Höchstmaß an Beweglichkeit und Geschmeidigkeit voraussetzt. Vermutlich beruht dieses Mißverständnis zum guten Teil darauf, daß Ignatius ein Mensch von großer emotionaler und psychischer Stabilität war. Doch steht das keineswegs in Widerspruch zu einer echten Geschmeidigkeit, sondern ist geradezu die Voraussetzung dafür. Die wahre Schwierigkeit aber liegt wohl darin, daß Gott, der bewegt und anrührt, erleuchtet, mitteilt und stärkt, nicht ohne weiteres zu erkennen ist. Gottes Regungen und Bewegungen liegen allzuoft jenseits der emotionalen Ebene, ja überhaupt jenseits aller bewußten Erfahrung. Ignatius selbst veranschaulicht es sich unter dem Bild eines Wassertropfens, der auf einen Schwamm fällt, dabei aber weder einen Spritzer noch ein Platschen verursacht (GE 335). So kommt es, daß Menschen, in deren Augen die Wirklichkeit sich in dem erschöpft, was sie mit ihren Sinnen oder in ihrer bewußten Erfahrung feststellen, allzuleicht zu dem Schluß gelangen, es geschehe nichts, wenn sie nichts wahrnehmen oder erfahren.

Doch das ist nur eins von den vielen Paradoxen,

deren Lösung uns Ignatius aufgibt, wenn wir ihn als das sehen, was er wirklich ist: als Propheten. Aus der für uns nebelverhangenen Zeit der Renaissance und der Reformation kommt er in die Verwirrung unserer Zeit hinein – nicht als Mann, dessen Prophetentum in seiner Predigt, seinen Schriften oder seiner Lebensweise liegt, sondern als einer, der von Gott gesandt ist, Prophet zu sein durch die Art und Weise, wie er an die Wirklichkeit herantritt, und durch seine Erfassung und sein Verständnis ihrer Totalität. Es kann hier also nur von einem Sowohl-Als-auch und nicht von einem Entweder-Oder die Rede sein. Er war zugleich aktiver Führer und Organisator und ein Mensch, der so viel Tränen vergossen hat, daß sein Augenlicht darunter litt.[26] Er war von leidenschaftlicher Liebe zu den geschaffenen Dingen erfüllt, hielt aber einen gewissen Abstand von ihnen, damit sie ihn nicht beherrschten, anstatt ihm zu dienen (23). Es gab für ihn nichts Profanes; alle Dinge waren für ihn geheiligt, weil er Gott in ihnen gegenwärtig und wirkend sah. Er anerkannte, daß der Mensch Gottes Werkzeug, zugleich aber als getreuer Diener Herr der Schöpfung war; daß er – jeder einzelne – der Erlösung bedurfte, zugleich aber gerufen war, an Gottes Erlösungswerk für alle Menschen mitzuarbeiten. Er trauerte über das Geschehen des Karfreitag und freute sich über das Osterereignis, und in seiner mystischen Erfahrung war beides gegenwärtig: heute und nicht gestern. Er lebte in einer Welt, die wahrhaft transparent geworden war; so konnte er Ernst und einen liebevollen Sinn für Humor miteinander verbinden (Brief VI, 357–359), tiefe Einsicht in Gottes Geheimnisse auf der einen Seite, gesunden Menschenverstand und eine ansprechende Klugheit auf der anderen (Brief I, 495–510; XII, 151–152). Für ihn gab es keinen Widerstreit zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Gnade und Natur (Brief II, 474–484; IX, 626–627). Solange er atmete, war der Mensch für ihn ein betender Mensch (GE 258–260).

Ignatius ist ein in sich gesammelter Mensch: das Ergebnis seiner Bemühungen um eine innere Sammlung. Dieses Wort kehrt häufig wieder in seinen GE; jede Übung beginnt mit einem Akt der Sammlung. Das Ergebnis ist ein hoher Grad von Identität, Harmonie und innerer Ordnung. Sammlung ist geradezu das Wesen der ignatianischen Botschaft, das Herz seines Bildes von Schöpfer und Schöpfung. Wir tun gut daran, auf diesen Propheten zu hören in einer Zeit, in der unsere Welt keineswegs eine in sich gesammelte und geordnete, sondern vielmehr eine recht zersplitterte Welt ist; in einer Zeit, in der der Mensch selbst von den Anthropologen, den Soziologen und Psychologen – ganz zu schweigen von den Politikern, Geschäftsleuten und Bürokraten – in tausend Stücke zerlegt wird; in einer Zeit, in der er in Gefahr schwebt, zu einem Wesen mit fünf Sinnen, drei seelischen Kräften, einer Unzahl von bekannten und unbekannten, bewußten und unbewußten Neigungen usw. degradiert zu werden. Ferner müssen wir zugeben, daß die Kirche ebenfalls eine in sich zersplitterte Kirche ist, in der Dogma, Liturgie, Frömmigkeitsleben, Asketik, kanonisches Recht und Exegese weithin ihr Eigenleben führen. Der Prophet Ignatius stellt sich nicht allein einer so vielfältigen Unordnung entgegen; er zeigt auch deutlich den Ausgangspunkt dieser Unordnung und weist den Weg, auf dem wir ihn überwinden können. Seine Botschaft handelt von dem Gott, der mitten unter uns steht, den wir aber nicht kennen. Es ist dringend notwendig, daß der moderne Mensch heutzutage diese Botschaft hört und anhört.

[1] Die wissenschaftliche Ausgabe der Konstitutionen ist veröffentlicht in den Monumenta Historica Societatis Jesu (MHSJ): Monumenta Ignatiana, Series tertia, tomus I–III (Rom 1934–1938). Bei den Zitationen und Bezugnahmen gibt eine römische Zahl, ein c mit einer arabischen, ein n ebenso mit einer arabischen Zahl und ein Großbuchstabe jeweils den Teil, das Kapitel, den Paragraphen und die einzelne Erklärung an.

Der Text der Geistlichen Exerzitien (GE) findet sich ebenfalls in den MHSJ: Monumenta Ignatiana, Series secunda: Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria (Madrid 1919): – Nova editio, tomus II: Directoria (1540–1594) (Rom 1955). Bei unseren Textverweisen verwenden wir die Numerierung aus der Ausgabe von Marietti aus dem Jahre 1928, die von modernen Übersetzern wie Puhl, Corbishley, Courel, Haas, Tesser und anderen übernommen worden ist.

[2] Namen wie Codina, Tacchi Venturi, Astráin, Leturia, Hugo Rahner und Iparraguirre fallen einem sogleich ein. Alle wissenschaftlichen Autoren anerkennen, wieviel sie den – lebenden und verstorbenen – Herausgebern der MHSJ verdanken, einer Reihe von bisher 93 Bänden.

[3] Autobiographie 85–86. Ignatius wurde von seinen Gefährten wiederholt gedrängt, ihnen die Geschichte seiner Vergangenheit zu schenken. Nur äußerst widerwillig fügte er sich, doch selbst dabei sind die Dinge, die er für mitteilenswert hielt, sehr kurz gefaßt und recht unvollständig. Sie betreffen nur sein Leben bis zu den Anfängen der von ihm gegründeten Gesellschaft. Das Büchlein, das Gonzales de Cámara gewidmet ist, wurde veröffentlicht in den Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Initiis, Vol. I, 323–507 (Rom 1943). Bei Bezugnahmen auf dieses Werk bedienen wir uns der in dieser Ausgabe verwendeten Bezifferung der Paragraphen.

[4] In seiner Autobiographie berichtet Ignatius von seinen Schwierigkeiten in Alcalá (58–63), in Salamanca (64–70), in Paris (81, 86), in

Venedig (93) und in Rom (97). Vgl. seinen Brief an König Juan von Portugal vom 15. März 1545, den er von Rom aus geschrieben hat (Fontes Narrativi I, 51–54).

[5] G. Schurhammer SJ, Franz Xavier. Sein Leben und seine Zeit, I. Bd. (Freiburg 1955) 158–162.

[6] MHSJ, Epistolae PP. Paschasii Broetii, Claudii Jaji, Joannis Coduri et Simonis Rodericii (Madrid 1903) 470–474 u. Polancos Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Jesu Historia (Madrid 1894) 55.

[7] In einem Schreiben an Didacus von Gouvea vom 23. November 1538 bemerkt Ignatius, daß viele nach Indien gehen möchten, fügt aber hinzu, in Rom gebe es vollauf genug zu tun, weil dort «viele (seien), die das Licht der Wahrheit und des Lebens in der Kirche wenig lieben». Nach seiner Meinung stammen Irrtümer in der Lehre aus Irrtümern in der Lebensweise (Brief I, 133). – Die zwölf Bände von Ignatius' Briefen sind ebenfalls veröffentlicht in der MHSJ, Monumenta Ignatiana, Series prima (Madrid 1903–1911). Wir zitieren die Briefe aus dieser Sammlung als Brief, gefolgt von einer römischen Ziffer, die den betreffenden Band angibt.

[8] Brief V, 221 und VIII, 266; ein Brief an den Kartäuser Mönch Kalckbrenner über die Frage der Gründung eines Kollegs in Köln wurde gefunden in Brief VIII, 583–585. Der Brief trägt das Datum vom 22. März 1555; am gleichen Tag war ein Brief geschrieben worden an den Magistrat von Nijmegen, wo Canisius geboren war. Er handelt von der Gründung eines Kollegs in dieser Stadt (aaO. 585).

[9] Vgl. resp. IV Prooemium u. A, VII c. 1 n. 1 u. B, VII c. 4 n. 3, IX c. 3 n. 9, F; IV c. 5 n. 1, IV c. 12 n. 2,3; IV c. 7 n. 1; IV c. 14 n. 1 A.

[10] In der Formula Instituti werden die Lutheraner erwähnt, um aber in der Bulle Regimini Militantis (MHSJ, Const. I, 17, 27) gar nicht aufzutauchen. Von Schismatikern und Häretikern ist in der gleichen Bulle die Rede ebenso wie in Exposcit Debitum, doch in diesen gleichlautenden Stellen sind sie in Gemeinschaft mit Türken und Indern sowie mit «quosvis fideles», mit allen Gläubigen (aaO. 28, 378), erwähnt. In der zweiten Bulle Pauls III., Sacrosancti Romane Ecclesie (1541) und in der dritten Iniunctum nobis (1543) tauchen Schismatiker und Häretiker überhaupt nicht mehr auf, obwohl die armen Türken immer noch darin stehen (aaO. 70–77, 81–86).

[11] Als Ignatius und seine ersten Gefährten darüber diskutierten, wohin der Papst sie möglicherweise schicken werde, war die Rede von den «Indern oder Häretikern oder irgendwelchen anderen Gläubigen oder Ungläubigen» (MHSJ, Const. I, 3). In früheren Entwürfen der Konstitutionen findet sich nur der Ausdruck «entre fieles o entre infieles – zu Gläubigen oder Ungläubigen» (aaO. 159–160).

[12] Vgl. z. B. in den vorbereitenden Dokumenten für die Konstitutionen (MHSJ, Const. I, 10, 11), in der Formula Instituti (aaO. 15, 17), in Iniunctum nobis (aaO. 83) und selbst in einem Brief an Karl V. (aaO. 241). «Gläubige und Ungläubige» findet sich auch in den Einleitungsparagraphen des siebten Teiles der Konstitutionen (vgl. Anm. 11, sowie VII c. 2 n. 1 F, VII c. 4 n. 3 und IX c. 3 n. 9, F).

[13] In der Bulle Licet debitum Pauls III. (1549) findet sich die Genehmigung «in Gebieten solcher Exkommunizierter, Häretiker, Schismatiker oder Ungläubiger» zu leben und «mit ihnen zu verkehren» (Man beachte: es heißt «conversari = zu verkehren» und nicht «disputari = zu diskutieren» scil. mit ihnen; MHSJ Const. I, 363), und Julius III. drängt die Väter der Gesellschaft für die Aussöhnung derjenigen zu wirken, die andere Meinungen vertreten (dissidentium reconciliatio; aaO. 376). Vgl. Ignatius' Brief an Petrus Canisius, mit dem Datum Rom, den 13. August 1554, seine Instruktionen für diejenigen, die nach Deutschland reisen, und diejenigen, die in Ferrara, Florenz, Neapel und Modena arbeiten sollten (Brief VII, 398–404, Brief XII, 239–247 und Brief III, 545–546, 549). Polanco hat offenbar nur angenehme Erinnerungen an seine Begegnung mit Lutheranern auf seiner Reise von Paris nach Venedig: «Sie waren so ungemein freundlich und gefällig», erklärt er (aaO. 55). Die Ausnahme, welche die Regel bestätigt, findet sich in den scharfen Worten Nadals, wo er Ignatius und seine GE gegen die Kritik von Thomas Pedroche verteidigt (Fontes Narrativi I, 322).

[14] Vgl. I c. 2 n. 8; IV Prooemium und c. 12 n. 1; X n. 2. Allgemeine Ausdrücke wie «getreulich im Weinberg des Herrn arbeiten» und «Werke der Nächstenliebe», die häufig vorkommen, wenn die Tätigkeiten der Gesellschaft erwähnt werden, veranschaulichen die weitgespannte Zielsetzung von Ignatius' Gründung (vgl. z. B. MHSJ, Const. I, 6, 15, 16, 25, 374).

[15] Ein besonderes Gelübde, sich dieser Arbeit zu weihen, ist im fünften Teil enthalten (c. 3 n. 3, B und 6; c. 4 n. 2). Die «niños y rudes» werden in den verschiedenen Bestätigungsbullen erwähnt, und selbst in Ignatius' Brief an Kaiser Karl V. sind sie nicht vergessen (MHSJ, Const. I, 10, 16, 18, 25, 26, 71, 241, 374 usf.)

[16] Die in verschiedene Orte Italiens entsandten Väter (Brief III, 549) sind gehalten, die Krankenhäuser und Gefängnisse zu besuchen; und die im Jahre 1549 nach Deutschland geschickten werden aufgefordert, weder die Kranken und Gefangenen noch die «niños y rudes» zu vergessen (Brief XII, 243). Das Wirken unter den Kranken ist erwähnt in der Formula Instituti (MHSJ, Const. I, 15, 19; einer der Gründe, aus denen Ignatius nichts von einer Verpflichtung zum gemeinsamen Chorgebet wissen wollte, ist das Anliegen, sie freizuhalten für den Dienst an den Kranken), in der Bulle Regimini militantis und in der Bulle Exposcit debitum (aaO. 25 und 376). In den Konstitutionen heißt es, daß alle Mitglieder der Gesellschaft sich den Armen, den Kranken und den Gefangenen widmen sollen (V c. 4 n. 9), während zur Ausbildung der jungen Jesuiten ein Krankenhausdienst von mindestens einem Monat Dauer gehört. (Examen Generale IV n. 11, 166). Und als hätten die zum Konzil von Trient entsandten Väter nichts anderes zu tun und keine anderen Sorgen, wird ihnen eigens aufgetragen, sie sollten nicht vergessen, die Kranken zu besuchen und die Armen zu trösten, und zwar jeden Tag (Brief I, 378–388).

[17] Vgl. z. B. VI c. 2 n. 16, VII c. 4 n. 2, 6; dgl. IV c. 10 n. 4, IX c. 6 n. 1, A, X n. 2. Siehe die Anweisung an die nach Trient, nach Deutschland und nach den verschiedenen Orten Italiens entsandten Väter (Brief I, 386–388, XII, 243 und III, 543, 545).

[18] Am 10. April 1555 schreibt Ignatius' Sekretär Polanco an P. Araoz, Ignatius' Neffen und Provinzial in Spanien, der neugewählte Papst sei «ein sehr integrer Mann, dem außerordentlich an der Reform der Kirche gelegen» sei: Er hat seinen Pontifikat damit eröffnet, daß er es ablehnte, den Teilnehmern am Konklave irgendwelche Vergünstigungen zu gewähren, daß er die von seinen Vorgängern verschiedenen Kardinälen gewährten Konzessionen nicht erneuerte, ehe sie nicht sorgfältig geklärt waren, und indem er die verschwenderischen und aufwendigen Feiern der Wahl und Krönung absagte (Brief VIII, 665–666). Vier Tage später schreibt Ignatius einen Brief an alle Mitglieder der Gesellschaft und lobt den neuen Papst für die von ihm ergriffenen Maßnahmen, die sich in erster Linie gegen Geldverschwendung, Nepotismus, Nachlässigkeit in geistlichen Belangen usw. wenden (Brief IX, 13–17). Zwei Wochen später starb Marcellus II. (30. April).

[19] Der Leser sei verwiesen auf W. Peters, The Spiritual Exercises of St. Ignatius. Exposition and Interpretation (Jersey City 1968).

[20] H. Rahner, Die Vision des hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta: ZAM 10 (1935) 17–35, 124–139, 202–220 und 265–289. Vgl. H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe (Freiburg 1963) 53–108, besonders 80–87.

[21] Beschränken wir uns auf drei deutliche Fälle: Ignatius' Brief an seine Schwester Magdalena, Rom, den 24. Mai 1541; an Franz Borgia gegen Ende 1545 und an P. Brandano vom 1. Juni 1551 (Brief I, 170–171, aaO. 339–342 und Brief II, 506–513).

[22] In dem ersten Betrachtungspunkt schreibt Ignatius von den Geschenken des Geschaffen- und Erlöstseins, während «sich selbst geben» Beweis und Ausdruck der Liebe ist (233, 231). Vgl. die vierte Anmerkung zur vierten Woche, in der «Schöpfer und Erlöser» sich nicht speziell auf Christus, sondern auf die Dreieinigkeit bezieht (229); siehe W. Peters aaO. 149–151.

[23] Wir verweisen noch einmal auf unsere oben erwähnte Arbeit über die GE, speziell auf das Kapitel 13.

[24] Der locus classicus findet sich in den Konstitutionen (X n. 2, 3). Was diese in seinen Briefen zum Ausdruck gebrachte Überzeugung anbetrifft, siehe, um nur einige Beispiele zu nennen, einen Brief an die Väter in Löwen und Köln (Brief II, 285), an Franz Xaver (Brief IV, 128), an Franz Borgia (VII, 111 und VIII, 198), an Nadal (Brief VII, 139), an Miron (Brief IV, 561–562) und an Kaspar Berze (Brief VI, 87).

[25] Außer der Betrachtung über das Königreich kommt das Wort König nicht vor; in der Betrachtung über die zwei Standarten wird Christus in den Vorbereitungen und in der Einführung zum zweiten Teil der betreffenden Übung nur als «Capitán = Hauptmann» bezeichnet (136, 138, 139 und 143). Sonst ist für Ignatius Christus «el Señor».

26 Reichliches Material dazu findet sich in dem sogenannten Tagebuch des Ignatius. Es enthält jedoch nur zwei Reihen bisweilen recht kurzer Anmerkungen, die sich alle mit seinen geistlichen Erfahrungen in den Zeiträumen zwischen dem 2. Februar und 12. März (zu dieser Zeit setzte sich Ignatius mit dem Problem der Armut in seiner Gesellschaft auseinander) und vom 13. März 1544 bis zum 27. Februar 1545 (MHSJ, Const. I, 86–158) befassen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

WIM PETERS

Geboren am 16. April 1911 in Nimwegen, Jesuit, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte am Heythrop College in Oxon, in Maestricht und an der Universität Amsterdam. Er doktorierte in Anglistik, war Professor für Englisch und Spiritualität, gilt als einer der besten Kenner der geistlichen Übungen von Ignatius. Er veröffentlichte einen Kommentar zu den geistlichen Übungen und zahlreiche Artikel über das religiöse Leben in England.

Gordon Rupp

John Wesley – Ein christlicher Prophet

John Wesleys Leben und Persönlichkeit (geb. 17. 6. 1703 in Epworth, gest. 2. 3. 1791 in London) und das Auftreten der sogenannten Methodisten (Bezeichnung für Wesleys Anhänger) hat Fragen aufgeworfen, die heute noch von akuter ökumenischer Bedeutung sind. Mit die wichtigsten unter ihnen sind die Frage nach dem missionarischen Apostolat der Gesamtkirche und die Frage nach der souveränen Freiheit des Heiligen Geistes, zu wirken «wo und wann» es ihm gefällt, das heißt bisweilen in solchen außerordentlichen geistlichen Diensten und Bewegungen, wie wir sie in eindrucksvoller Weise bei John Wesley und der Evangelischen Erweckungsbewegung sehen.

John Wesley, der immer sauber und gepflegt auftretende kleine Geistliche, der seinen Gottesdienst unter freiem Himmel halten konnte, während man seine Soutane versetzte, der so eifrig auf Pünktlichkeit bedacht war, für den geistige oder physische Unordnung eine Herausforderung bedeuteten und dessen Selbstdisziplin stets strenger war als irgend etwas, was er von seinen Anhängern verlangte, paßt ganz und gar nicht in das allgemeine Bild eines Propheten, weder des Alten noch des Neuen Testamentes hinein. Er hat nahezu nichts mit jenem anderen Johannes, dem Täufer, gemeinsam, außer vielleicht, daß auch er «ein Mann war, von Gott gesandt,... damit er Zeugnis von dem Licht gebe».

Ganz gewiß war er kein Seher nach Art eines Joachim von Fiore, noch finden sich in seinen Schriften so viele warnende Hinweise auf eine kommende Zeit wie etwa in denen Newmans. War er einseitig? Wann wäre jemals ein Prophet nicht einseitig gewesen? fragt Hans Lietzmann am Schluß eines berühmten Essays über Markion, das manche für eine versteckte Beschreibung des jungen Karl Barth hielten. Doch diese Einseitigkeit des theologischen Genius, die tief unter die Oberfläche eines Zeitalters tauchen kann, wie wir sie bei einem Tertullian, einem Abälard oder einem Kierkegaard antreffen, entsprach nicht der Neigung und persönlichen Eigenart John Wesleys. Und obwohl es sich heute noch lohnt, seine Schriften zu lesen, da seine geistige Haltung und Einstellung – in typischer Weise zum Ausdruck gebracht in dem Titel seiner Schrift «Appeal to men of reason and religion (Aufruf an Menschen von Verstand und religiöser Gesinnung)» – ein wirksames Gegenmittel gegen unsere heute so verbreitete Flucht vor der Vernunft sind; obwohl ein erschöpfter, von Fieberschauern geschüttelter Protestantismus, wie wir ihn heute vielfach sehen, die Erneuerung dessen, was Wesley «innere Religion (inward religion)» nannte, mehr als dringend notwendig macht – besitzt das «Wesley sagt» keineswegs die gleiche, fast wie ein Talisman wirkende Aura, die den obiter dicta Luthers oder den Pronunciamenta Calvins anhaftet.

Das geistliche Erbe

Gott selbst bereitet die Wege seiner Diener, der Propheten. Daher ist es nicht unwichtig, einen Blick auf Herkunft, Bildungsweg und Werdegang John Wesleys zu werfen. Wie es in der Familie Bach vieler Generationen von Musikern bedurfte, um einen Johann Sebastian hervorzubringen, so stammte John Wesley aus einer Familie, die seit vier Generationen der Kirche von England im geistlichen Amt gedient hatte. In seinem Elternhaus verschmolzen zwei große Strömungen englischer Spiritualität miteinander, die im 17. Jahrhundert zueinander in Widerstreit geraten waren: die Strömungen des Puritanismus und die der hochanglikanischen, arminianischen Frömmigkeit. Sein Großvater Bartholomew und sein Urgroßvater

John Wesley gehörten der 1662 des Amtes enthobenen puritanischen Geistlichkeit an. John Wesley muß häufig von ihrer Rechtschaffenheit und ihrem Mut, ihrer aufrechten Haltung in der Verfolgung und ihrer festen Überzeugung, daß wo der Geist ist, die Freiheit sein muß, erzählt bekommen haben. Als er später seinen Anhängern jene erstaunliche Sammlung der «Lectio Divina», seine 52 Bände umfassende Christliche Bibliothek, hinterließ, deren Inhalt aus allen Ebenen und Sektoren geistlicher wie praktischer Theologie zusammengetragen war, stellte sich heraus, daß die puritanischen Schriften unter ihnen die hauptsächlichste Einzelquelle bildeten.

Auf der anderen Seite waren seine beiden Eltern konvertierte Dissenters: seine Mutter, die unvergleichliche Frau Susanne, hatte zu den Non-Jurors gehört, und sein Vater, der gewaltige Samuel, war ein Mann der hochkirchlichen «Convocation». Ungeachtet der Mühen, die sie mit der Erziehung ihrer ansehnlichen Schar von Kindern hatte – von denen mehrere sehr jung starben –, bekümmerte sich die Mutter angelegentlich um die religiöse Bildung ihrer Kinder, so weit, daß sie schließlich mit ihrem noch im Studium stehenden Sohn gelehrte und von großem Verständnis getragene Diskussionen über die Schriften B. Pascals führen konnte. Samuel war ein bemerkenswertes Muster von Hartnäckigkeit und geradezu taktloser Ehrlichkeit. Sein Brief «To a Curate (an einen Hilfsgeistlichen)» entwirft ein umfassendes Programm patristischer Studien, das die besten hochkirchlichen Traditionen seiner Generation widerspiegelt. Durch ihn lernte John Wesley die Väter lesen. Und als er schließlich seine «Christian Library (Christliche Bibliothek)» zusammenstellte, sollten die Schriften des Makarius eine große Rolle darin spielen ebenso wie die Ephräms des Syrers. Es ist also keineswegs verwunderlich, daß seine Freunde in Oxford und nicht zuletzt der sehr disziplinierte «Holy Club» Hochkirchler und keine Jurors waren.

«Inward Religion» im 18. Jahrhundert

Durch sie kam er mit jener bemerkenswerten, uns kürzlich von Professor Orcibal[1] dargestellten Bewegung in Berührung, die man fast als eine verfrühte ökumenische Bewegung, einen internationalen Austausch geistlicher Theologie, bezeichnen könnte, in deren Zentrum die Non-Jurors mit ihrem gesteigerten Interesse an der Urkirche und an liturgischen Studien standen und die kleineren Klassiker der spanischen, italienischen und französischen Mystik, sowie einige von den Schriften der Jansenisten in englischer Sprache zugänglich machten. Auf diese Weise lernte John Wesley einen beträchtlichen Teil katholischer Literatur kennen, allerdings in einer einigermaßen einseitigen Auswahl; einer Auswahl, in der Fénélon, Madame Guyon und Antoinette Bourignon eine größere Rolle spielten als Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Die katholischen Christen, die in Wesleys Augen nur wenig unter den Engeln standen, waren vor allem der mexikanische Einsiedler Gregorio Lopez und der französische Baron de Renty. Einen weiteren sehr tiefen und unmittelbaren Eindruck hinterließen beim ihm während seiner Oxforder Zeit das Buch «Holy Living and Holy Dying (Heilig leben und heilig sterben)» des anglikanischen Theologen und Bischofs Jeremy Taylor, das Buch «Serious call to a devout and holy life (Ernsthafter Ruf zu einem frommen und heiligen Leben)» seines Mentors William Law, eines Non-Jurors, und vor allem das klassische Werk der Devotio moderna, «Die Nachfolge Christi», das er später in einer verkürzten und unter dem Titel «The Christian Pattern (Das christliche Vorbild)» mehrfach neu aufgelegten Form für die Methodisten herausgab. Hier vernahm er den Ruf, durch Gebet und Zucht nach evangelischer Vollkommenheit zu streben. Gerade das aber war das Programm, durch welches er und seine Gefährten in dem Holy Club den Geist und die Frömmigkeit des Urchristentums wiederzugewinnen strebten.

John Wesley als Missionar

Bald danach folgt die wenig erfolgreiche Episode der Missionstätigkeit John Wesleys und seines jüngeren Bruders Charles bei den Indianern auf einem Außenposten des Britischen Empires, in der Kolonie Georgia. Für John Wesley endete sie mit einer bitteren Enttäuschung und für seinen Bruder Charles fast mit Schande. In ihrer naiven Aufrichtigkeit gerieten sie in ein wahres Netz von üblen Intrigen, Klatsch und böswilliger Verleumdung, denen sie durch ihre Erziehung in der wohlbehüteten Welt ihres Elternhauses nicht genügend gewachsen waren und die in einer verhängnisvollen Weise ihre persönlichen Beziehungen zu dem Gouverneur, General Oglethorpe, zerstörten. Die Episode von John Wesleys heißer, aber vollkommen ehrbarer Liebe zu der jungen Sophy Hopkey führte zu einem Streit mit ihrem Onkel, dem örtlichen Polizeirichter von Savannah. Doch noch verhängnisvoller wirkte es sich aus, daß er es nicht ver-

stand, bei der sehr gemischten Gesellschaft der Kolonie, die aus deportierten Schuldnern, verbannten Presbyterianern und emigrierten Lutheranern zusammengesetzt war, den notwendigen Eindruck zu machen. Er versuchte, ihnen die strengen Rubriken des Hochkirchlers, des First Prayer Book Eduards VI. und die Disziplin eines Holy Club aufzuerlegen. Und wenn sie angesichts dieser bisher unbekannten Form von Religion, die weder katholischer Fisch noch protestantisches Geflügel, noch guter anglikanischer grüner Hering war, zu murren begannen, konnte er ihnen zu dieser Zeit noch nicht sagen, daß das, was sie hier in Georgia erlebten, Methodismus im Embryonalzustand war. «Die Einteilung in Bezirke (circuits) und Einzelgemeinden (societies); den geistlichen Dienst im ständigen Unterwegssein; die Klassenversammlungen, die Gruppenversammlungen, das Liebesmahl; die Tätigkeit der Leiter und Laienhelfer; die improvisierten Predigten und Gebete... all diese Elemente des frühen Methodismus entwickelte John Wesley in Georgia.»[2]

Durch Demütigung zur Rechtfertigung

Zu alldem müssen wir hinzufügen, daß diese Erfahrung der persönlichen Demütigung und des Versagens ein wichtiger Faktor für die Gestaltung von John Wesleys Charakter und Amtsauffassung ist; und als er, von der Reise zurück, ausrief: «Ich bin nach Amerika gegangen, um die Indianer zu bekehren. Aber ach, wer wird mich bekehren?», war er dem Heil näher, als er wußte. In seinem Geist war ein anderer starker Einfluß wirksam geworden. Er rührte nicht so sehr von den Büchern her, die er gelesen hatte, sondern vielmehr von seinem persönlichen Kontakt mit der Herrnhuter Brüdergemeinde und durch diese mit der kraftvollen Bewegung des Pietismus im lutherischen Teil Deutschlands. Durch diese Kräfte lernte er, daß wahrer, heilbringender Glaube dann erwächst, wenn wir nicht mehr auf unsere eigenen Kräfte vertrauen, sondern uns ganz auf die Gnade verlassen, die den Menschen in Christus zugesprochen ist. Es ist kein Zufall, daß beim Vorlesen von Luthers Vorrede zum Römerbrief das Wort Gottes in seinem Herzen jenes Feuer entzündete, das auch für Pascals großes Erlebnis als geeignete Metapher gedient hatte. Nun gab er sich nicht mehr damit zufrieden, die Herrnhuter zu bewundern, auf sie zu hören und deutsche Kirchenlieder zu übersetzen. 1738 unternahm er eine für seine weitere Entwicklung und Tätigkeit sehr wichtige Reise nach Deutschland, «um zu sehen, wo die Christen leben», wie er einem erstaunten sächsischen Zollbeamten sagte. Hier sah er die großen sozial-karitativen Einrichtungen der deutschen Erweckungsbewegung: die Schulen in Jena, das Waisenhaus in Halle. Hier sah er aber vor allem in der Herrnhutersiedlung ein wunderbares und komplexes System gemeinschaftlichen Glaubens und Betens von kleinen und großen Gruppen gut disziplinierter und geschulter Christen. Er sollte niemals vergessen, was er auf diesem denkwürdigen Besuch sah; das meiste davon übernahm er für den Aufbau und die Institutionen des Methodismus.

Und da, auf dem Höhepunkt des größten missionarischen Apostolatsunternehmens in der britischen Geschichte, kam im letzten Augenblick ein schwerer Schlag. Wesley und seine Freunde arbeiteten bereits in London und andernorts als Prediger und Lehrer in kleinen religiösen Gemeinschaften. Da schlossen sich im Herbst 1738, eins nach dem anderen, die Tore all der schmucken anglikanischen Kirchen vor ihnen. Ein um das andere Mal lesen wir in Wesleys Tagebucheintragungen, daß er in dieser oder jener Kirche nicht mehr predigen kann.

Die Anfänge der Erweckungsbewegung

Die modernen Historiker sehen das Werk der Gebrüder Wesley in einer größeren Perspektive. Es hat sich gezeigt, daß die Erweckungsbewegung (Evangelical Revival) bedeutend umfassender war: Schon vor der «Bekehrung (evanglical conversion)» von John und Charles Wesley hatten in Amerika und in Wales Erweckungsbewegungen eingesetzt. Eine Anzahl von Biographien haben in den letzten Jahrzehnten das Bild der anglikanischen Evangelicals herausgearbeitet: einer Gruppe von Geistlichen, die innerhalb der Ordnung und Organisation der Kirche von England blieben. Männer voll Eifer für das Evangelium und pastoraler Engagiertheit, die eine reine reiche Ernte von bekehrten Seelen einbrachten; Männer wie Walker in Cornwall und Grimshaw in Yorkshire.

Dazu zwei nähere Erklärungen. Die erste: Diese Männer waren in ihrer theologischen Ausrichtung in der Hauptsache Kalvinisten. John und Charles Wesley aber machte ihr hochkirchliches Erbe zu Arminianern, das heißt nicht zu Anhängern jenes abstrakten Arminianismus der niederländischen Theologie oder des Semipelagianismus der anglikanischen Hochkirche, sondern zu Vertretern dessen, was die Methodisten selbst «Evangelikalen

Arminianismus» nannten: der Überzeugung, daß Gott sein Heil allen Menschen angeboten hatte; daß «mein Heiland für alle, alle gestorben ist». Daraus erwuchs ein Heilsoptimismus, der darauf vertraute, daß die Gnade die wahren Burgen des Bösen überwinden könne, wie er sich in Wesleys Ausruf (August 1777) ausdrückt: «Gib mir hundert Prediger, die nichts fürchten als die Sünde und nichts verlangen als Gott, und es soll mir vollkommen gleichgültig sein, ob sie Geistliche sind oder Laien, solche Menschen allein werden die Tore der Hölle erschüttern und das Himmelreich auf die Erde bringen.» Und der zweite Unterschied zu den anderen Evangelikalen besteht in den Männern John und Charles Wesley selbst. Es bleibt eine Tatsache, daß ohne John Wesley die Geschichte der Erweckungsbewegung in England einem «Hamlet» ohne den Prinzen von Dänemark gleichen würde.

Doch dürfen wir den Unterschied zwischen ihrer evangelikal-arminianischen Predigt und der kalvinistischen in ihren beiderseitigen Auswirkungen nicht übertreiben. Denn der größte Prediger von allen war ihr kalvinistischer Mitbruder George Whitefield. Er war es, der John Wesley zurief, er solle doch unter freiem Himmel predigen, er solle das große Tor durchschreiten, das sich nun vor ihm öffne, wo die Tore der Kirchen vor ihnen zufielen.

Predigt unter freiem Himmel

So begann das Abenteuer, von dem die folgenden beiden Eintragungen vom 31. März und 1. April 1739 in Wesleys Tagebuch zeugen:

«Am Abend erreichte ich Bristol und suchte dort Mister Whitefield auf. Ich konnte mich anfangs kaum mit dieser seltsamen Vorstellung versöhnen, draußen im Freien zu predigen, wie er es mir am Sonntag vorführte. Mein Leben lang und bis in die jüngste Zeit hinein bin ich immer so sorgfältig auf alles bedacht gewesen, was Schicklichkeit und Ordnung anbetrifft, daß es mir fast wie eine Sünde vorgekommen wäre, Seelen zu retten, wenn dies nicht innerhalb einer Kirche geschah.»

«Um vier Uhr nachmittags fand ich mich damit ab, nichtswürdiger zu sein und verkündete auf den Straßen die Frohe Botschaft des Heils; ich sprach in der Nähe der Stadt von einer kleinen Bodenerhebung aus zu gut 3000 Menschen. Der Text, über den ich sprach, war der: ‹Sollte irgend jemand wirklich nicht wissen, daß es sich an jedem wahren Diener Christi erfüllt hat: Der Geist des Herrn ist über mir, denn er hat mich gesalbt, den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden; er hat mich gesandt zu heilen, die gebrochenen Herzens sind; Befreiung zu verkünden den Gefangenen und neues Augenlicht den Blinden; die Unterdrückten frei zu machen und ein gutes Jahr anzukünden.›»[3]

Damit begann eine endlose Reihe von Predigten vor ständig wechselnden, einmal begierig zuhörenden, ein andermal unruhig aufbegehrenden Zuhörerschaften, mit Bristol, Newcastle und London als Angelpunkten: unter der rauhen Bevölkerung der Bergwerksgemeinden in Wales und Cornwall; in den eng gedrängten Siedlungen der neuen Industriegebiete und im schmutzigen, von Menschen wimmelnden Zentrum von London. Denn zu dieser Zeit war die Bevölkerung in Bewegung geraten und hatte die alten Grenzen gesprengt. Und eine Staatskirche, die für jede neue Pfarrei, die sie zu gründen gedachte, einen Parlamentsentscheid brauchte, mußte notwendig Tausende von Menschen kirchlich unversorgt, ohne Verkündigung des Wortes und ohne Spendung der Sakramente lassen. Wesley fand Helfer in einer kleinen Gruppe ordinierter Geistlicher der Kirche von England und einer wachsenden Schar von Laienpredigern, Männer ohne geschliffene theologische und geistliche Schulung, aber voll Kraft, Hingabe und Mut. Er selbst gab mit seinen unermüdlichen Reisen von über 250000 Meilen, auf und ab im ganzen Land, das zündende Beispiel. Gleich seinem entfernten großen Verwandten, dem Herzog von Wellington, hatte er die Fähigkeit, immer grade da aufzutauchen, wo er notwendig war, und wenn es notwendig war; und er schien immer und überall zugleich zu sein.

Das alles war aber nur der Anfang: die Predigt mit bekehrender und erweckender Gewalt, das Ansprechen der kirchlich unversorgten Massen. Andere leisteten dasselbe, aber die Zahl der von ihnen Bekehrten schmolz in kurzer Zeit dahin. «Ein allzu lockeres Band!», lautete Wesleys Klage über Whitefields Anhänger. Wesley selbst paßte das pastorale System der Herrnhuter den englischen Verhältnissen an und machte es missionarisch und dynamisch. Obwohl es sehr bald schon methodistische Schulen und Waisenhäuser gab, schuf er keineswegs so etwas wie ein methodistisches Herrnhut. Denn an die Stelle des monastischen Zuges der Herrnhuter setzte Wesley etwas ganz Bewegliches, wie es seit dem Aufkommen der Bettelmönche nicht mehr dagewesen war. Seine persönliche Stärke war weniger die Organisation, sondern die Improvisation und Anpassung. So sind auch fast alle für die Methodisten charakteristischen

Institutionen dieser Art. In den ersten Jahren gab es starke Gefühlsausbrüche und Dinge, die man zwar oft, aber wenig zutreffend als «psychophysische Phänomene» bezeichnet hat. Doch trotz Msgr. Knox paßt die methodistische Erweckung keineswegs in ein Kompendium über die Geschichte des *'Ενθουσιασμός* vom Montanismus bis zur Pfingstbewegung. Auf der anderen Seite erlebten Wesley und seine Mitarbeiter manche wütende und brutale Verfolgung von seiten der Massen, der Behörden und bisweilen auch der Geistlichkeit.

Wirtschaftshistoriker haben zugegeben, daß die Erweckungsbewegung beachtliche Wirkungen auf Verhalten und Sittlichkeit ganzer Gemeinden ausgeübt hat, indem sie Alkoholmißbrauch und Unsittlichkeit zum Verschwinden brachte und aus unglaublich verwilderten Teilen der Bevölkerung neue, ansehnliche Gemeinschaften nüchterner, zuverlässiger, spar- und arbeitsamer, gottesfürchtiger Bürger machte.

Der neue Wein und die alten Schläuche

Wie aber verhielt sich dieser neue Wein in den alten Schläuchen? Unschwer läßt sich die wachsende Zahl der Punkte aufzählen, an denen es zu Spannungen zwischen den Methodisten und der Staatskirche kam, obwohl Wesley die feste Absicht hatte, mit seinen Anhängern ihr treu zu bleiben. Für viele waren die Methodisten Vertreter einer dem Anglikanismus fremden Religiosität, in einem Zeitalter, das der Art «enthusiastischer Frömmigkeit» überdrüssig war, die das 17. Jahrhundert mit krankhaftem Eifer, Geschrei und Lärm erfüllt hatte. Die Verkündigung einer gefälligen, weltlichen Moral hatte den massiven, stürmischen Supranaturalismus der vorhergehenden Epoche verdrängt. Man sprach – und das waren keineswegs immer nur Übertreibungen – von quietistischen und antinomistischen Erscheinungen in den Randbezirken, wenn auch nicht im Kern der neuen Bewegung. Über allem aber standen die Fragen nach den methodistischen Predigern selbst und John Wesleys souveräner Mißachtung der pfarrlichen Abgrenzungen. Darüber aber war sich Wesley vor Beginn seiner Predigttätigkeit unter freiem Himmel klar geworden und hatte sich in einem berühmt gewordenen Brief entsprechend geäußert. Dieser Brief an James Hervey vom 20. März 1739 klingt fast wie ein Manifest:

«Ihr fragt..., wie das zugeht, daß ich Christen um mich sammle, für die ich keinen Auftrag habe, um mit ihnen Psalmen zu singen, zu beten und Auslegungen der Schrift anzuhören, und glaubt, es sei nach katholischen Grundsätzen kaum zu rechtfertigen, wenn man dies in anderleuts Pfarreien tue.

Gestattet mir eine offene Antwort: Wenn Ihr unter katholischen Grundsätzen andere als die Grundsätze der Schrift versteht, so sind diese Grundsätze für mich nicht maßgeblich... Befiehlt mir doch Gott in der Schrift, nach besten Kräften die Unwissenden zu unterweisen, die Schwankenden zu stärken und die Starken zu festigen. Nun kommen Menschen und verbieten mir, dies in den Pfarreien anderer zu tun, das aber heißt im Endeffekt: sie verbieten es mir ganz. Auf wen soll ich nun hören? Auf Gott oder auf die Menschen? Urteilt selbst, ob es recht ist, Menschen mehr zu gehorchen als Gott. Mir ist die Verkündigung des Evangeliums aufgetragen, und wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde.

Gestattet mir nun, Euch meine Grundsätze zu diesem Punkt auseinanderzulegen. Ich betrachte die ganze Welt als meine Pfarrei. Daher halte ich es, gleich in welchem Teil von ihr ich mich befinde, für angebracht, richtig, ja für meine Pflicht, allen, die hören wollen, die Frohe Botschaft des Heils zu erklären. Zu diesem Werk, das weiß ich, hat Gott mich berufen. Und ich bin sicher, daß sein Segen es begleitet.»[4]

Ganz ähnlich war in seinen Augen die Situation der Methodistenprediger. Die klassische Definition ihres Wirkungsbereiches findet sich in der Antwort auf eine Frage, die sie auf einer ihrer ersten Konferenzen an ihn richteten.

Die Frage lautete: «Als was sollen wir die Methodistenprediger ansehen?»

Und die Antwort: «Als Boten, die vom Herrn gerufen sind außerhalb des normalen Weges, um die Eifersucht der regulären Geistlichkeit zu wecken, indem sie die Lücken und Mängel in ihrem Dienst an denen ausfüllen, die aus mangelndem Wissen zugrunde gehen – und vor allem die Nation zu reformieren, indem sie Heiligkeit im Geist der Schrift durch das ganze Land verbreiten.»

Ein außerordentliches Dienstamt?

Hier begegnen wir dem Anspruch, von Gott zu einem außerordentlichen Dienstamt der Verkündigung des Evangeliums und der Formung von Männern und Frauen für das Heil berufen zu sein (denn John Wesley vertrat den Standpunkt, die Lehre der vollkommenen Liebe sei der große, dem Methodismus anvertraute Schatz, für den

Gott ihn offenbar in erster Linie ins Leben gerufen habe).

Doch der Spiritualität der Methodisten lagen zwei beherrschende Leitbilder zugrunde: einmal die Vorschriften der Kirche von England über die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung und Spendung der Sakramente, dazu kam zum zweiten eine eigene, selbst entwickelte, spezifisch methodistische Spiritualität. Ihre Hauptelemente waren die kleinen, in enger Verbundenheit lebenden Gruppen, die fast vollständig unter der Führung von Laien standen; mit ihren Laienbeichten und Klassenversammlungen bildeten sie die wesentlichen Zellen der Bewegung: die κοινωνίαι; dazu kamen dann die Liebesmähler und die von Zeit zu Zeit veranstalteten glanzvollen eucharistischen Feiern, bei denen Tausende zum Tisch des Herrn gingen und die von Wesley und seinen ordinierten anglikanischen Freunden zelebriert wurden. Soweit möglich war die Erweckungsbewegung auch sakramental; ja wir möchten sagen, daß mit John Wesley die Sakramente selbst evangelikalen und dadurch prophetischen Charakter bekamen. Sie wurden, wie er es formulierte, «Einsetzungen zur Bekehrung», in denen die Menschen die Vergebung ihrer Sünden und die Bestätigung ihres Glaubens finden konnten. Der große Heilige der Erweckungsbewegung war Fletcher von Madeley; als alter Mann erhielt er den Besuch von zwei Predigern. Als sie gestiefelt und gespornt neben ihren Pferden draußen warteten, brachte er ihnen ein Tablett mit Brot und Wein hinaus. Was unter gewöhnlichen Umständen nichts anderes als die höfliche Darbietung einer Erfrischung gewesen wäre, bekam einen vollkommen anderen Sinn, als Fletcher das Wandlungsgebet betete und die drei danach feierlich Leib und Blut des Herrn teilten. Gibt es ein besseres Sinnbild für den eschatologischen Charakter der Eucharistie und der apostolischen Bereitschaft als diese Männer, denen es geradezu auf ihren Reitdress geschrieben war, wie sehr sie sich vom Evangelium gedrängt wußten?

Wesley selbst unterschied deutlich zwischen dem Auftrag zu predigen und der Autorität, die Sakramente zu verwalten. In dem ersteren erblickte er ein prophetisches Amt. Die zweite war nach seiner Auffassung von der kirchlichen Autorität abhängig. Er entwickelte diese Gedanken in seiner Predigt über «Das Dienstamt (The Ministerial Office)».[5] Er behauptet, in alten Zeiten seien das Amt des Priesters und das des Predigers zweierlei gewesen. Von Noe bis Moses sei «der Familienälteste der Priester gewesen, während ein anderer die Aufgabe des Propheten versehen hat. Ebenso kann ich in dem Neuen Israel, das heißt in der Kirche der Frühzeit, keinerlei Anhaltspunkte dafür finden, daß das Amt eines Evangelisten mit dem des Hirten, der häufig als Bischof bezeichnet wurde, identisch gewesen wäre. Dieser letztere war der Vorsteher der Herde und verwaltete die Sakramente». In diesem Lichte, erklärt Wesley weiter, sind die Laienprediger des Methodismus zu sehen. «Wir verwenden sie in vollem Umfang, aber auch ausschließlich, um zu predigen und nicht um die Sakramente zu verwalten.» «Im Jahre 1744 war die erste Konferenz aller Methodistenprediger. Doch keiner von ihnen dachte auch nur im entferntesten daran, die Berufung zum Predigen gebe ihm irgendwie das Recht, Sakramente zu spenden.»

Wie wir auch über Wesleys etwas seltsame kirchengeschichtliche Ideen zum Thema Priester und Propheten und seine bisweilen etwas ausgefallene Exegese denken mögen: Es ist sehr wichtig und verdient unsere ernste Beachtung, daß er hier klar unterscheidet. Diese Unterscheidung hatte im übrigen in der Praxis nicht zu unterschätzende Folgen: Solange Wesley lebte, gestatteten die Methodisten keinem Laien, die Sakramente zu spenden. Dies geschieht höchstens von Zeit zu Zeit einmal mit besonderer Genehmigung durch die Methodistische Konferenz, wenn sich nachweisen läßt, daß andernfall an irgendeinem Ort die Gläubigen um den regelmäßigen Empfang der Sakramente kämen. Denn das war von Anfang an das beherrschende Prinzip, das über allen anderen stand: Die Christen müssen zum Wort Gottes und zu den Sakramenten Zugang bekommen. Wenn Wesley im Jahre 1784 vier Geistliche für Amerika ordinierte und in späteren Jahren einige weitere für Schottland und England, dann tat er das letzten Endes nur, weil der Bischof von London es trotz wiederholter Bitten versäumt hatte, genügend Geistliche für Nordamerika bereitzustellen – und wegen des durch die Unabhängigkeitskriege verursachten Chaos in der kirchlichen Organisation.

In seinen letzten Jahren durfte Wesley noch erleben, wie seine Erweckungsbewegung sich ebenso rasch wie in die Tiefe gehend, bis an die Grenzen des Landes ausbreitete. Er sollte nicht mehr sehen, wie das große Werk in der folgenden Generation seine erneuernde Kraft in Nordamerika, Westindien, Afrika, Australien und den Pazifischen Inseln entwickelte. Seine Worte zu der Ausbreitung, die er erlebte, lauteten voll Staunen: «Was hat Gott doch alles gewirkt!» Mögen wir diesen Satz affirmativ verstehen oder mag er für uns Frage bleiben,

– in beiden Fällen ist es eine Frage – die Frage, die John Wesley und sein Werk an die heutige ökumenische Theologie richten.

[1] J. Orcibal, The Spirituality of John Wesley: A History of the Methodist Church in Great Britain (1965).
[2] The Journal of John Wesley (1938), Bd. 1, 426.
[3] ebd., Bd. 2, 167 ff.
[4] The Letters of John Wesley (1931), Bd. 1, 285.
[5] The Works of Rev. John Wesley M. A. (1829), Bd. 7, 273 ff.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GORDON RUPP

Geboren am 4. Januar 1910 in London, ist Geistlicher der Methodistenkirche. Er studierte an den Universitäten von London, Cambridge, Straßburg und Basel. Ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Ehrendoktor der Universitäten Aberdeen und der protestantischen theologischen Fakultät von Paris. Von 1956 bis 1967 war er Professor für Kirchengeschichte an der Universität Manchester, zur Zeit ist er Principal des Wesley House in Cambridge. Er ist einer der Herausgeber der «History of the Methodist Church in Great Britain» (1965).

Elisabeth Behr-Sigel

Die russischen Starzen

Der russische «Starez», der durch Dostojewskis Romane in den Gestalten Sossimas aus «Die Brüder Karamasow» oder Tychons aus den «Besessenen» am geistigen Horizont des Abendlandes aufgetaucht ist, erscheint uns – nicht ohne Grund – als Repräsentant einer typisch und spezifisch slawischen Spiritualität. (Die umstrittene Frage nach dem historischen Vorbild für Dostojewskis Starzengestalten und ihrer Übereinstimmung mit dem Original wollen wir hier ausklammern.) Wir haben daher einmal versucht, die Gestalt des «Starez», so wie sie sich uns aus den hagiographischen Dokumenten enthüllt, darzustellen und dabei festgestellt, daß es sich um eine echte Schöpfung des religiösen Genies des christlichen Rußland handelt, um eine typische Ausprägung seiner «Idee vom heiligen Mönch».[1]

Diese Originalität darf uns indessen nie vergessen lassen, daß das russische Christentum seinerseits seine Wurzeln tief in den geistlichen Boden der Gesamtorthodoxie senkt. So stehen die russischen Starzen des 19. Jahrhunderts vor uns als Erben einer – trotz zeitweiliger Verdunkelungen – ununterbrochenen monastischen Tradition, die Rußland von Byzanz her überliefert und dann periodisch wiederbelebt und erneuert wurde: einer Tradition, die letztlich bis auf die Wüstenväter der ersten christlichen Jahrhunderte und möglicherweise noch darüber hinaus bis auf die Chassidim[2] der biblischen Zeit zurückgeht.

Im übrigen ist für die orthodoxe Theologie diese Kontinuität der Charismatikertradition bei aller Verschiedenheit historischer Ausdruck eines wesentlichen, grundlegenden Prinzips der gesamten christlichen Heilsökonomie: des Wirkens des Geistes, das zugleich von dem Werk des Sohnes im Leben der Kirche verschieden und doch unauflöslich mit ihm verbunden ist.[3]

In dieser umfassenderen Perspektive betrachtet, erscheint uns das typische Bild des russischen Starez als eine in einer bestimmten Epoche der Kirchengeschichte auftretende lokale Variante eines wahrhaft katholischen (im nicht allein räumlichen, sondern qualitativen Sinne des Wortes) Archetyps – einer dem christlichen Bewußtsein von den Anfängen an gegenwärtigen Idee. Sie empfängt aus der Offenbarung der Trinität ihr eigentliches Licht und zeugt in ihren durch den Geist ständig erneuerten Formen von der ewigen Jugendfrische der Botschaft des Evangeliums.

Was ist ein Starez? Ursprung und Entstehung der geistlichen Vaterschaft im Mönchtum

Etymologisch bedeutet das altkirchenslawische Wort «starets»: der Alte, der Greis, mit einer Nuance von Hochachtung und Ehrerbietung. Im monastischen Gebrauch ist der Sinn des Wortes stark präzisiert und bekommt eine neue Bedeutung: Der Starez ist nicht notwendig ein Mann hohen Alters. Er ist ein erwachsener, mündiger Christ, das heißt: er ist zur inneren Reife gelangt durch die Gabe des Geistes. Da er auf diese Weise «Geist-lich» geworden ist, wird er fähig, andere zum geistlichen Leben zu zeugen und sie auf den Weg der monastischen Askese und des monastischen Gebetes zu führen.

In diesem Sinne ist der Starez der Slawen dasselbe wie der patèr pneumatikós (πατὴρ πνευματικός) der Griechen, wie wir ihn in der Idee und Wirklichkeit im frühen Mönchtum der Wüstenväter auf-

treten sehen. Die geistliche Vaterschaft, wie sie in diesem Raum und später im byzantinischen und russischen Mönchtum gepflegt wurde, hat weder etwas mit dem physischen Alter noch mit irgendeiner priesterlichen Funktion zu tun, sondern ist ausschließlich Sache eines persönlichen Charismas. Die Apophthegmata Patrum berichten dazu: «Der Abt Moses sagte eines Tages zu Bruder Zacharias: ‹Sag mir, was ich tun soll.› Bei diesen Worten warf der Befragte sich vor den Füßen des Greises nieder und erwiderte: ‹Du fragst mich danach, Vater?› Doch der Greis antwortete ihm: ‹Glaube mir, Zacharias, ich habe den Geist auf dich herabsteigen sehen, und seitdem muß ich dich fragen.›»[4]

Genauso erklärt Symeon der Neue Theologe: «Wer noch nicht gezeugt ist, ist nicht fähig, geistliche Kinder zu zeugen... Um den Geist geben zu können, muß man ihn haben.» (ebd.)

Nach dieser Tradition aus der «Wüste», auf die das orthodoxe Mönchtum in seiner Gesamtheit sich von jeher berufen und bezogen hat, kann der geistliche Vater durchaus ein Laie sein wie Antonius, der Gründer der Mönchsbewegung selbst. Als einfacher Mönch ist der patèr pneumatikós fähig, Beichten entgegenzunehmen, wie es noch der Patriarch Nikephoros und Symeon der Neue Theologe ohne weiteres anerkennen.[5] Erst einige Zeit später sollte die Kirche das Recht der Absolution den Priestern vorbehalten. Ferner sei gesagt, daß seit dem Mönchtum in der «Wüste» die geistliche Vaterschaft sich bisweilen auch auf Christen erstrecken kann, die in der Welt leben. Doch diese umfassende Erweiterung sollte sich in ausgeprägterer Form erst im Amt des russischen Starzen zeigen.

So entwickelte sich von den ersten christlichen Jahrhunderten an eine deutliche Unterscheidung zwischen der geistlichen Vaterschaft der «théophoroi (*θεόφοροι*)» auf der einen und der der Bischöfe und Priester auf der anderen Seite. Beide sind Inhaber von Charismen, doch erscheint das der ersten Gruppe mehr wie eine *persönliche* Gabe, die von jeder hierarchischen Funktion unabhängig ist; das der zweiten Kategorie dagegen ist nicht an die Person, sondern an die Hirten- und Priester*funktion* in der Kirche gebunden. Diese beiden Formen der «Vaterschaft» stehen keineswegs im Gegensatz zueinander, sondern ergänzen sich gegenseitig. Sie dienen demselben Ziel und bewirken die gleiche Kindschaft auf zwei verschiedene Arten und Weisen: die sakramentale bzw. die personale. Sie können in glücklicher Weise in einer Person vereinigt sein. Doch zeugt ihre Zweiheit von der fruchtbaren Spannung zwischen den beiden Polen des ekklesialen Lebens: dem Wirken des Sohnes und dem des Geistes – die zugleich voneinander verschieden und doch miteinander verbunden sind. Der sakramentale und institutionale Aspekt der Kirche bestätigt die Objektivität der in Christus dargebotenen Gnade; ihre pneumatologische Dimension enthüllt das Mysterium des Geistes, ihr gleichsam subjektives Wirken in den menschlichen Personen, mit denen er sich identifiziert. Das Bild des Leibes Christi veranschaulicht am besten den ersten Aspekt. Dagegen erblickt der hl. Paulus aus einer pneumatologischen Perspektive in der Kirche einen Bau, der sich durch die Integration der Vielzahl von menschlichen Persönlichkeiten, von denen jede einzelne gerufen ist, «zur Wohnung Gottes im Geist zu werden, ... zusammenfügt und wächst».[6]

Damit haben wir zugleich den theologischen und historischen Boden, das geistliche Erdreich, in das sich die tiefsten Wurzeln des orthodoxen Mönchtums senken, gleich ob es syro-palästinensisch, ägyptisch, griechisch oder russisch ist. Unaufhörlich hat es aus der Tradition der großen Charismatiker die Kraft eines lebendigen Prophetentums geschöpft, ungeachtet seiner Altertümlichkeit und der Sklerose gewisser äußerer Formen. Man kann unmöglich die evangelische Jugendfrische der russischen Starzen der modernen Zeit begreifen, wenn man die Quelle nicht kennt, aus der sie ganz bewußt ein lebendiges Wasser geschöpft haben, ohne sich von der Institution zu trennen, vielmehr um sie zu erneuern und zu reinigen.

Das Bild des «Starez» in der Hagiographie des alten Rußland

Im alten Rußland bildeten die Heiligenviten eine hochgeschätzte Literaturgattung, die gleich der Ikonenkunst ganz eigenen Gesetzen gehorchte. Als Ausdruck einer spezifisch geistlichen Schau erweisen diese Viten sich in biographischer Hinsicht als äußerst unergiebig, wenn auch ein aufmerksamer Blick durch den Nebel der Legenda aurea hindurch den persönlichen prophetischen Zug erkennen kann, der für die betreffende Heiligengestalt charakteristisch ist. Aufschlußreich dagegen sind diese Viten vor allem für die Idee von der christlichen Vollkommenheit, wie das alte, heilige Rußland sie sah. So können wir in ihnen einen ersten Entwurf der Gestalt des «heiligen russischen Mönchs», des Starez, erkennen.

Wir können hier nur in gedrängter Form die Er-

gebnisse einer Forschung zusammenfassen, die an anderer Stelle unter einem mehr phänomenologischen als historischen Gesichtspunkt versucht wurde.[7]

Die populärsten «Heiligenleben», in denen ganze Generationen das Idealbild des heiligen Mönchs gesehen und betrachtet haben, waren zweifellos die des hl. Theodosius von Petschersk für das vormongolische warägische Rußland von Kiew, und das des hl. Sergius von Radonesch für das moskowitische Rußland. Beide waren von byzantinischen und zweifellos auch palästinensischen Vorbildern beeinflußt, weisen aber dennoch eigenständige Züge auf, die für das altrussische Mönchtum charakteristisch sind.

Theodosius (gest. 1074) war zusammen mit dem hl. Antonius von Petschersk Gründer des berühmten Höhlenklosters von Kiew und damit der eigentliche Organisator eines eigenständigen, einheimischen Mönchtums, dessen evangelische Ausstrahlung sich über das ganze warägische Rußland erstreckte. Nachdem er die Mönche aus den «dunklen und traurigen» unterirdischen Höhlen herausgeholt hatte, in die sich die ersten Gefährten des hl. Antonius eingegraben hatten, gab «Vater Theodosius» der Gemeinschaft eine «Regel» basilianischen, zönobitischen Typs, inspiriert von der des Klosters Studion. Sie verlangte Gehorsam und Armut und organisierte mit einer gewissen Geschmeidigkeit das persönliche geistliche Leben der «Brüder» im Rahmen des gemeinsamen liturgischen Gebetes. Vor allem aber ist es die Persönlichkeit des hl. Theodosius, die der jungen Gemeinschaft das Siegel des Geistes aufdrückt, der sie beseelt. Die Sanftmut des Starez, seine fast mütterlich wirkende Zärtlichkeit, sein Streben, dem erniedrigten Menschensohn in möglichst konkreter Weise ähnlich zu werden, indem er die demütigsten Arbeiten leistete und sich geduldig wegen seiner «schlechten Kleider» verspotten ließ – das alles läßt in diesem frühsten Mönchtum Rußlands das Licht der Seligpreisungen aufleuchten. Und doch haben diese «Armen» und diese «Sanftmütigen» keineswegs allein im religiösen, sondern auch im sozialen, ja im politischen Leben ihres Volkes eine Rolle gespielt. Dank ihrer geistlichen Mühen konnte ein von außen her eingeführtes, mehr oder weniger von den führenden Klassen aufgedrängtes Christentum wahrhaft in den Herzen Wurzel fassen. Aus dem ganzen warägischen Rußland kam man zu dem Höhlenkloster, um Hilfe und Rat zu erfragen, einen Segen zu erbitten oder eine Versöhnung zu besiegeln, indem man das Kreuz des verehrungswürdigen Starez küßte. Ohne seine «schlechten Kleider» abzulegen, war Theodosius bereit, an der Tafel von Fürsten zu sitzen. Doch wagte er auch, seine Stimme zu erheben, um dieselben Fürsten zu kritisieren wegen ihrer brudermörderischen Kämpfe, oder an ihre Gerechtigkeit zu appellieren, um die Rechte der Schwachen zu verteidigen. Im Gedächtnis der Kirche bleibt er derjenige, der allein durch die Kraft des Geistes und der demütigen Liebe nicht allein eine Gemeinschaft, sondern ein ganzes Volk zum christlichen Leben gebar.

Dasselbe Anliegen, das kontemplative Ziel des Mönchtums und die Forderungen der menschlichen Solidarität in Einklang zu bringen, findet sich 300 Jahre später in der zugleich robusteren und geheimnisvolleren Figur des hl. Sergius von Radonesch wieder (1314–1392).[8] Er rief die Bewegung der Eremiten ins Leben, die unter den harten Bedingungen des nordischen Klimas und der noch unberührten Urwälder Zentralrußlands die Lebensform der ägyptischen Anachoreten erneuerten. So widmete sich auch Sergius mehrere Jahre hindurch dem einsamen Gebet in einer Waldklause. Als Holzfäller und Zimmermann zugleich rodet er den Wald und baut mit eigenen Händen die Hütte, die ihm als Unterkunft und Gebetsraum dient. Die wilden Tiere, denen er im Winter Nahrung gibt, sind die Freunde des Einsiedlers, dessen Leben, wie einer seiner modernen Biographen schreibt, «einen Duft von frischen Fichtenscheiten ausströmt». Doch Sergius weist die Gefährten, die sich ihm anschließen wollen, nicht zurück. So sieht er sich schließlich an der Spitze einer Gemeinschaft, deren Leben er wider Willen zu ordnen und zu leiten suchen muß. Es entsteht ein reguläres Kloster: die Urzelle des berühmten Dreifaltigkeitsklosters des hl. Sergius, der heutigen Troize-Sergijewo-Lawra von Sagorsk, des geistigen und geistlichen Zentrums des moskowitischen Rußland.

Sorgsam darauf bedacht, die Armut der Mönche als Gewähr für ihre innere Freiheit zu erhalten, lehnt Sergius alle Schenkungen ab. Ebenso weigert er sich entschieden, die Nachfolge des Metropoliten Alexis von Moskau anzutreten. Dieser «Geistliche» findet sich jedoch durchaus bereit, sich für eine weltliche Aktion einzusetzen, wenn das Heil des «Volkes» dies zu fordern scheint. Als Zeitgenosse der moskowitischen Großfürsten, der «Vereiniger russischen Bodens», unterstützt er ihre Zentralisierungspolitik (obwohl seine Heimatstadt Rostow und seine eigene Familie darunter zu leiden haben), denn er hält sie für vorteilhaft für

den Frieden und die Einheit. Obwohl er, gleich der orthodoxen Kirche insgesamt, jedem Kreuzzugsgeist abhold ist, ermutigt er doch den Fürsten Dimitri von Moskau, mit seinem kleinen Heer der zahlenmäßig unendlich überlegenen Armee der mongolischen Eindringlinge entgegenzutreten. «Deine Pflicht verlangt», sagt er ihm, «daß du dein Volk verteidigst. Sei bereit, dein Leben darzubringen und dein Blut zu vergießen.»[9]

Dieser Ausgleich zwischen Kontemplation und äußerer Tätigkeit, Zurückgezogenheit von der Welt und Weltpräsenz, zu dem die geistlichen Wege des alten Rußland streben, wird leider vom folgenden Jahrhundert an zerstört. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts scheint der Streit um die landwirtschaftlichen Großgüter der Mönche, in dem zwei heilige Mönche, Nil von Sora (Nil Sorskij) und Joseph von Wolokalamsk einander gegenüberstehen, den Bruch zwischen den beiden geistlichen Strömungen zu besiegeln, die Theodosius und Sergius in eine fruchtbare Synthese zu bringen verstanden: auf der einen Seite die ihrem Wesen nach kontemplative und mystische Bewegung mit leicht anarchischen Zügen, die von den Starzen jenseits der Wolga vertreten wird, deren Wortführer Nil von Sora ist; und auf der anderen Seite ein zönobitisches Mönchtum, das sich seiner sozialen Verpflichtungen bewußt ist, in dem aber auf die Dauer der ritualistische Legalismus Josephs von Wolokalamsk triumphieren sollte. Als Verteidiger mönchischen Besitzes trug er den Sieg davon, trotz der Feindschaft des Fürsten. Indem er die russische Kirche des freien Prophetentums der Starzen beraubte, die hinfort von der Hierarchie verfolgt und in ihre Einsiedlerklausen im fernen Norden zurückgedrängt wurden, schuf der Sieg der Anhänger Josephs letztlich die Vorbedingungen für das Schisma der Altgläubigen.[10]

So mußte, innerlich gebrochen, trotz einer scheinbaren äußeren Blüte, das russische Mönchtum, eines Teiles seiner geistlichen Substanz beraubt, Anfang des 18. Jahrhunderts der Woge der Säkularisation trotzen, die mit Peter dem Großen über Rußland hereinbrach.

Das Jahrhundert der Aufklärung bildet eine der dunkelsten und unglücklichsten Perioden der russischen Kirche, die sich durch die Aufhebung des Patriarchates und das Kirchenreglement von 1721 zu einem einfachen Rädchen der Staatsmaschine herabgewürdigt sieht. Katharina II. führt Peters Politik weiter, beschlagnahmt kirchliche Ländereien und bemüht sich, soweit wie möglich den Nachwuchs für die Klöster zu drosseln. Diese waren im übrigen allzuhäufig Zufluchtsstätten für Adlige geworden, die sich dem Militärdienst entziehen wollten, wenn nicht gar geheime Bastionen der Altgläubigkeit. Ein neuer Episkopat, der aus «reformierten» kirchlichen Hochschulen hervorgegangen und der staatlichen Bürokratie ergebener Diener war, erschien bereit, die Bande zu zerreißen, die ihn mit dem traditionellen Mönchtum verknüpften. Doch in diesem eisigen Winter des geistlichen Lebens zeigen sich die ersten Vorboten der Erneuerung, die sich indessen nicht in der Erneuerung des Starzentums erschöpft, obwohl diese einen wesentlichen Aspekt des Frühlingserwachens bildet.

Die Starzenbewegung

Am Beginn der monastischen Erneuerung in Rußland im 19. Jahrhundert steht das Aufbegehren eines zornigen jungen Mannes: Peter Welitschkowski (1722–1794), der künftige Starez Païssios.[11] Er ist Stipendiat der kirchlichen Akademie Kiew, deren Organisation und Lehrbetrieb nach dem Vorbild der Jesuitenkollegien des benachbarten Polen aufgebaut sind. Der junge Seminarist lehnt die latinisierende, humanistische – er selbst nennt sie: «heidnische» – Ausbildung ab, die man ihm dort bietet. Was er dabei ablehnt, ist nicht so sehr die intellektuelle Tätigkeit, denn er ist ein ausgezeichneter Schüler, sondern eine Kultur humanistisch-westlichen Gepräges, die den Verstand vom Herzen trennt, von einem Herzen, das insgeheim noch ganz von der mystischen Erfahrung der Väter geprägt und geformt ist. In seine Verwerfung schließt Peter auch das akademische Mönchtum ein, das nach seiner Auffassung weltlich, von Eitelkeit aufgebläht und eine Gefahr für das Heil der Seele ist.

Nachdem er in offenen Konflikt mit seinen Obern geraten ist, gibt der junge Seminarist sein Studium auf und irrt, halb Pilger, halb Landstreicher, von Kloster zu Kloster, immer entlang den wenig festliegenden Grenzen der Ukraine, des Moldaugebietes und Polens. Schließlich läßt er sich in einem kleinen moldauischen Kloster nieder, wo er mit 19 Jahren seine ersten Mönchsgelübde ablegt. Doch da er immer noch einen «Starez nach seinem Herzen» sucht und auf der anderen Seite fürchtet, man werde ihn zwingen, die Priesterweihe zu empfangen, flieht er von neuem und gelangt im Sommer 1746 zum Berg Athos. Selbst dort erwartet ihn eine große Enttäuschung: die Klöster des Heiligen Berges sind in vollem Verfall begriffen. Kein Mensch scheint sich für ihn

und sein Schicksal zu interessieren. Païssios sollte hier die trostlosesten Jahre seines Lebens verbringen in äußerster Armut und einer fast totalen geistigen Einsamkeit und Isolierung. Und doch macht er auf dem Berg Athos die Entdeckung, die seinem ganzen Leben eine neue Richtung geben sollte. Stets auf der Suche nach der Lehre der Väter durchforscht er die Bibliotheken der seiner Einsiedlerklause benachbarten serbischen und bulgarischen Klöster; dabei entdeckt er einen Schatz: Manuskripte des Mönches Nil von Sora und weitere slawische Übersetzungen von Werken hesychastischer Tradition. Das Geheimnis, das er dabei wiederfindet, ist nicht mehr und nicht weniger als das des «Jesusgebetes» oder «geistlichen Gebetes», zu dessen Apostel Païssios für den Rest seines Lebens wird. Eine Analyse des Wesens und der Bedeutung dieses mystischen Gebetes, das so typisch ist für die hesychastische Spiritualität, aber zahlreiche Varianten aufweist, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.[12] Vergegenwärtigen wir uns nur, daß die äußere Form des «geistlichen Gebetes» in der ständig, ohne Unterbrechung wiederholten Anrufung des Namens «Jesus» besteht, meistens in Verbindung mit bestimmten Atemrhythmen. Sein Ziel ist, in den Worten des Hesychasmus ausgedrückt, «das Herabsteigen des Verstandes» in die tiefsten Abgründe des «Herzens», mit anderen Worten: die Vereinigung mit Christus durch das Bewußtwerden der Einwohnung des Geistes in den Tiefen der menschlichen Person, die dadurch in ihrer Integrität wiederhergestellt wird.

Von seiner Entdeckung begeistert, hat Païssios gleich den Wunsch, sie anderen mitzuteilen. Er nimmt erst einen, dann mehrere Gefährten an. Nachdem er schließlich – nach langem Zögern und manchen Bedenken – die Priesterweihe empfangen hat, wird er zum Igumen einer Mönchsgemeinde, die bald darauf den Athos verläßt, um sich in Rumänien niederzulassen, das zu dieser Zeit für kontemplatives Mönchtum einen günstigeren Boden darstellte als Rußland. Païssios starb dort im Jahre 1794 im Kloster Niamets.

Païssios' Einfluß war beträchtlich. Er schulte eine große Zahl von Mönchen, die in die verschiedensten Gebiete der Orthodoxie, vor allem aber nach Rumänien und Rußland, ausschwärmten. Sein literarisches Werk und seine umfangreiche Korrespondenz trugen gleichfalls dazu bei, seine Botschaft zu verbreiten.

In Rumänien selbst organisierte Païssios mehrere Mönchsgemeinden. Instinktiv fand er das für die Anfänge des russischen Mönchtums so charakteristische Gleichgewicht zwischen kontemplativem und aktivem Leben wieder und bemühte sich, die für die mystische Kontemplation erforderliche Zurückgezogenheit mit den Erfordernissen eines auf die Feier der Liturgie zentrierten mönchischen Gemeinschaftslebens in Einklang zu bringen, ohne dabei den praktischen Dienst für den Nächsten zu vergessen. So räumt Païssios unter voller Wahrung des mystischen Stiles des Mönchslebens die Nützlichkeit, ja die Notwendigkeit einer manuellen wie intellektuellen Arbeit ein. Seine Mönchsgemeinden bestehen aus mehreren «Arbeitsgruppen». Die einen befassen sich mit der landwirtschaftlichen Arbeit, die anderen mit mehr intellektueller Tätigkeit, wie etwa der Übersetzung und dem Druck patristischer Werke. Im Winter ist die ganze Gemeinde zu einer Zeit der Sammlung vereint, der Gebet, aber auch Diskussionen und geistliche Gespräche die nötige Nahrung geben.

Da er selbst als junger Mönch so sehr unter dem Mangel an geistlicher Gemeinschaft und Führung gelitten hat, bemüht Païssios sich, die «geistliche Vaterschaft» zu organisieren, ohne ihr jedoch ihre charismatische Spontaneität damit zu nehmen. Wie für seine hesychastischen Lehrer ist auch für ihn der Gehorsam der «Regel» oder dem «geistlichen Vater» gegenüber nur eine Lehre, eine Propädeutik, die den Geist für die Gnade aufschließt und ihn dadurch auf den Weg zur Vereinigung mit Gott und zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes führt.

Païssios selbst hat das Beispiel eines arbeitsamen Lebens und einer überströmenden Nächstenliebe gegeben. Er ist der Autor der «Kapitel» über das geistliche Gebet[13] sowie zahlreicher kirchenslawischer Übersetzungen griechischer geistlicher Autoren. Unter diesen muß vor allem die Übersetzung der berühmten Philokalia erwähnt werden, die in Rußland verbreitet ist unter dem Titel «Dobrotoljubwje», auf deutsch «Tugendliebe». Sie war selbst im Volk weithin bekannt und beliebt, wie die berühmten «Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers»[14] bezeugen.

Als er schon krank war, arbeitete Païssios sitzend, über sein Lager gebeugt, das mit Büchern und Manuskripten bedeckt war. Doch dieser Intellektuelle schloß sich keineswegs in seinen elfenbeinernen Turm ein, sondern öffnete die Tore seines Klosters weit für alle Elenden, Alten, Kranken, Flüchtlinge des russisch-türkischen Krieges von 1768, die bis in die Zellen der Mönche eindrangen.

Païssios' Lehre verbreitete sich durch seine

Schüler in den meisten Bereichen der Orthodoxie. Am Beginn der Erneuerung des russischen Mönchtums im 19. Jahrhundert findet man fast überall Mönche, die direkt oder indirekt von dem Starez aus der rumänischen Provinz Moldau geschult worden waren. Sein Einfluß verbreitete sich aber gleichfalls durch eine umfangreiche Korrespondenz – nicht allein mit seinen geistlichen Kindern, sondern auch mit einflußreichen Gliedern der Hierarchie, wie etwa dem berühmten Metropoliten von Petersburg, Gabriel Petrow, dem von Katharina II. hochgeschätzten Hofbischof – die Zarin hatte ihm ihre Übersetzung von Marmontels «Bélisaire» gewidmet –, doch dieser auch mit dem hl. Tychon von Sadonsk freundschaftlich verbundene Mann war im tiefsten Herzen wahrer Mönch geblieben und benutzte nun seinen beträchtlichen Einfluß, um in einem Rußland, das in voller Säkularisation begriffen war, die von Païssios wiederentdeckte mystische Tradition der Väter zu erneuern.

So drangen auf vielen Wegen in die russische Erde die Samen eines neuen Frühlings ein, die im folgenden Jahrhundert aufgehen sollten.

Die Starzen von Optino[15]

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts war das Kloster Optino (im Gouvernement Kaluga) wie viele andere russische Klöster dieser Zeit in vollem Verfall begriffen. Seine Gemeinde, die nur noch aus einigen alten Mönchen bestand, war zugleich vom Erlöschen des physischen wie des spirituellen Lebens bedroht. Doch entzückt von der Schönheit seiner Lage versuchte der Metropolit Platon, der Organisator der theologischen Unterweisung in Rußland, das monastische Leben von Optino zu erneuern, indem er einige Païssiosschüler hierher rief. Seine Bemühungen wurden vom Bischof von Kaluga, dem späteren Metropoliten von Kiew, Philaret Amphiteatrow, fortgesetzt. Dieser ließ, nicht weit von dem Hauptkloster entfernt, ein «Skit» (=Einsiedelei) errichten für die Mönche, die das kontemplative Gebet pflegen wollten. Diese «Eremitage» beschreibt übrigens Dostojewski in seinen «Brüdern Karamasow».

Um 1829 hatte sich, auf Einladung von Bischof Philaret, Vater Leonid (1768–1841), ein ehemaliger Gefährte des Starez Païssios, in Optino niedergelassen. Dort begann er die Tradition der großen Starzen neu zu beleben, die hier ununterbrochen bis zum Vorabend der Revolution von 1917 fortgeführt werden sollte.

Noch ehe er nach Optino gekommen war, hatte Leonid bereits in geistlichen Beziehungen mit dem Manne gestanden, der sein vertrautester Mitarbeiter und später sein Nachfolger werden sollte: dem Starez Makarios (1788–1860).

Makarios, der aus einer kultivierten Adelsfamilie stammte, hatte eine sorgfältige Erziehung und Ausbildung genossen. Doch obwohl sein Wissen dem Leonids überlegen war, betrachtete er diesen als seinen «geistlichen Vater», ohne dessen Zustimmung er nichts unternehmen wollte, auch als er bereits Leiter des «Skit» von Optino war. Mehrere Jahre hindurch leiteten Leonid und Makarios gemeinsam das klösterliche Leben, nahmen sich außerdem aber der vielfältigen Bedürfnisse der gewaltigen Pilgerscharen an, die in immer größerer Zahl zu dem Kloster strömten, um die Starzen um Rat zu fragen, ihnen Nöte und Schwierigkeiten vorzutragen, von ihnen eine Weisung, einen Trost oder einen Segen zu erbitten.

1839 trat ein Novize, Alexander Grenkow, der spätere Starez Ambrosius (1812–1891), in das Kloster ein. «Als geistlicher Sohn» des Starez Leonid wurde er bei dessen Tod von ihm «von Hand zu Hand» dem Starez Makarios anvertraut, dessen Mitarbeiter und Nachfolger er später werden sollte. Während seines Wirkens als Starze erreichte die Ausstrahlung von Optino ihren Höhepunkt.

Die drei Leiter des Klosters, die durch eine echte Weitergabe des Charismas in ihrer geistlichen Ausrichtung eng miteinander verbunden waren, blieben dennoch ausgeprägte Persönlichkeiten von sehr unterschiedlichem Charakter. So hatte auch die Amtsführung jedes einzelnen ihren ganz eigenen, von dem der übrigen unterschiedenen Stil.

Als Mann des Volkes, der über keine große Schulbildung verfügte, frei heraus, ein wenig ungehobelt, aber mit fröhlicher Offenheit zu sprechen verstand und überdies eine stattliche Erscheinung war, übte Leonid vor allem auf die Einfältigen und Schlichten unter den Mönchen und Laien große Anziehungskraft aus. Er besaß die Gabe, die Geheimnisse der Seelen zu lesen, ihre verborgene Sprache zu verstehen und ihre geheimen Gedanken zu erraten. Er, der selbst den Kleinen und Demütigen nahestand, wußte für sie die rechte Geste, die sie stärken, und das rechte Wort, das sie trösten konnte. Nicht selten waren die Zugänge zu seiner Zelle von Menschen verstopft, und der Starez ging von einem zum anderen, segnete die Pilger, betete über die Kranken und salbte sie mit dem Öl aus der kleinen Lampe, die vor der Ikone der Gottes-

mutter brannte. Diese Geste konnte natürlich nicht ohne Kritik bleiben. Ein Teil der Geistlichkeit, der davon erfuhr, nahm Anstoß an den «abergläubischen» Praktiken dieses «Muschik im geistlichen Gewand». Selbst die Bischöfe, mit Ausnahme der freisinnigsten unter ihnen, der beiden Metropoliten Philaret von Moskau und von Kiew, beobachteten mißtrauisch, wie sich hier eine Volksfrömmigkeit entwickelte und zu einem Strom anschwoll, den sie kaum kontrollieren konnten. Ihre Feindseligkeit der inneren Freiheit der Starzen gegenüber äußerte sich in jeder Art von Beschränkungen und Verboten, mit denen sie ihre Tätigkeit einzuengen suchten. Im allgemeinen unterwarfen die Starzen sich, bisweilen ungeachtet ihrer mönchischen Würde, mit einem Anflug geistlichen Humors. Doch eines Tages, als Leonid eine Drohung zu hören bekam, weil er trotz des Verbotes des Bischofs Kranke empfangen und in der üblichen Weise gesalbt hatte, rief er aus: «Sie mögen mit mir machen, was sie wollen! Sie können mich meinetwegen nach Sibirien schicken; aber ich bleibe was ich bin! Schaut euch diese Kranken an! Kann ich ihnen das Gebet verweigern, um das sie mich bitten? Sie legen ihr ganzes Vertrauen hinein, und das wird ihnen durch ihren Glauben die ersehnte Heilung verschaffen.»

Leonids Ratschläge zeichneten sich durch ihre praktische, intuitive Weisheit und Klugheit aus. Mit dem gebildeteren Starez Makarios begann in Optino eine neue Epoche. Da er für die Probleme der Geisteswelt, der Kultur, des sozialen und politischen Lebens des damaligen Rußland aufgeschlossen war, erreichte er mit seiner Ausstrahlung auch die geistige Elite. Als Freund der Familie Kirejewski, deren Güter in der Nähe von Optino lagen, trat Makarios durch ihre Vermittlung zu dem Kreis der Slawophilen in Beziehung. Die Freundschaft der Starzen lenkte das Denken Iwan Kirejewskis auf die patristische Theologie, aus der er die Idee einer «ganzheitlichen Glaubenserkenntnis» als Grundlage einer christlichen Philosophie ableitete.[16] Diese Beziehungen wirkten sich aber auch auf das von den Mönchen von Optino in Angriff genommene Werk der Übersetzung und Edition der Kirchenväter günstig aus; die Kirejewski beteiligten sich aktiv daran, und es gelang ihnen, den Metropoliten Philaret von Moskau dafür zu interessieren. So konnten die «Regel» des Nil von Sora, verschiedene Werke Isaaks von Syrien, Symeons des Neuen Theologen, Maximus' des Bekenners und anderer erscheinen.

Zu dieser Zeit kamen zahlreiche Vertreter der «Intelligentsia» und des gebildeten Adels als Pilger nach Optino. Im Jahre 1850 richtete Gogol, der einsame Kämpfer, krank und selbst von seinen Freunden unverstanden, einen Brief an die Starzen von Optino, in dem er sie anflehte, für ihn und sein Werk zu beten. Mehrmals holte er sich neue Kraft im klösterlichen Frieden der Eremitage. Ihre Mönche und vor allem der Starez Makarios erschienen ihm «heiter, nachsichtig, verträglich und zugänglich, als hätten sie das Stadium der Strenge überschritten». Wenn es Makarios auch nicht gelang, dem gequälten Genius des Autors von «Die toten Seelen» einen endgültigen Frieden zu geben, so konnte er doch anderen, wie zum Beispiel I. Kirejewski (der sein «geistlicher Sohn» wurde) helfen, jenseits der unklaren, wirren Religiosität der deutschen Romantik einen Weg zum Glauben, zur Kirche, zu finden. «Unter der Leitung von Makarios», schrieb V. Lossky,[17] «gelang es Kirejewski, in seinem philosophischen Werk jenen Einklang zwischen äußerem Gehorsam und einer großen inneren Freiheit zu schaffen, der für das orthodoxe Denken so typisch ist.» Iwan Kirejewski starb 1856 und wurde in der Klosterkirche, ganz nah bei den Gräbern der Starzen, beigesetzt.

Der Starez Makarios war von schwächlicher Gesundheit. Dabei führte er ein arbeitsames und hartes Leben, jedoch ohne asketische Übertreibungen. Er aß von allem in kleinen Mengen, betete mehrere Stunden am Tag, schrieb, empfing Besucher bis in die Nacht hinein. Doch machte er es sich zur Gewohnheit, sich eine Stunde völlig freizuhalten, während der allein er durch den Klostergarten ging und bei jeder Blume stehenblieb, um sie lange zu betrachten und zu bewundern.

Zu dem besinnlichen Geist des Starez Makarios, der ganz spontan auf die Probleme des geistlichen Lebens gelenkt wurde, stand das feurige, aktive und zu einer umfassenden Wißbegier neigenden Temperament des Starez Ambrosius in starkem Gegensatz. Trotz eines sich schon früh einstellenden Leidens war er von überschäumender Vitalität und von einer ungewöhnlichen geistigen Aufgeschlossenheit. Er war ebenso in wissenschaftlichen Arbeiten wie in der Seelsorge zu Hause. Vor allem aber lag ihm leidenschaftlich an den Menschen, sowohl an ihren äußeren Beschäftigungen, als auch an dem geheimen Leben ihrer Seelen. In diesen verstand er mit einer seltsamen Scharfsichtigkeit zu lesen, die oft geradezu die Form eines prophetischen Blickes annahm. Doch konnte er auch seine ganze scharfe Intelligenz auf die Lösung eines praktischen, ja technischen Problems, wie etwa

die Frage der Bewässerung eines trockenen Landstrichs, lenken. Jede menschliche Sorge und mochte sie noch so gering und klein sein, erschien ihm der Achtung und Anteilnahme wert. So wandte er sich mit der gleichen uneingeschränkten Aufmerksamkeit, dem gleichen innigen Wunsch, Schmerzen zu lindern und Unklarheiten zu klären, den unterschiedlichsten Problemen zu: den Hühnern einer alten Bäuerin, einem unklaren Beruf zum Mönchsstand oder einer Familientragödie zwischen den Eltern und ihrer Tochter, die ein uneheliches Kind bekam und deshalb aus dem Haus gejagt worden war. In seiner Jugend war er ein Eiferer für das Gesetz gewesen, hatte dann aber sein Herz von der unermeßlichen Woge göttlichen Mitleidens ergreifen lassen. Gegen Ende seines Lebens sagte er häufig kopfschüttelnd: «In der Anfangszeit meiner Tätigkeit als Starez war ich streng; aber jetzt bin ich weich geworden: die Menschen haben so viele Leiden zu erdulden, soviele Leiden!»[18]

Auch folgender Ausspruch wird von ihm berichtet, der sehr bezeichnend für ihn ist: «Wie gern möchte ich doch jedem Menschen etwas von Gottes seliger Freude mitgeben und jedem helfen, gleich aus welchen Lebensverhältnissen und -umständen er kommt.»

Er lernte seine subjektiven Empfindungen vollkommen auslöschen, um zu einer totalen Verfügbarkeit zu gelangen und sich innerlich ganz mit jedem identifizieren zu können, der sich ihm anvertraute. «Mein Leben lang», erklärte er als alter Mann, «habe ich nur anderer Leute Dächer gedeckt, mein eigenes hat dabei Löcher bekommen.» Auch der Starez Ambrosius hatte einen ungeheuren Briefwechsel. Jeder Tag brachte ihm Dutzende von Briefen. Man legte sie vor ihm auf den Boden, und er bezeichnete mit seinem Stock die, welche eine unmittelbare Antwort erforderten.

Obwohl Ambrosius alles tat, um nicht in den Ruf eines Wundertäters zu kommen, verbreitete sich doch die Nachricht von verschiedenen, mit seiner Person zusammenhängenden, wunderbaren Ereignissen. Sie trug dazu bei, weitere Massen nach Optino und Schamordino zu ziehen, einem Kloster, dessen Nonnen geistliche Töchter des Starez waren und in dem er sich besonders gerne aufhielt. Doch zusammen mit diesen einfältigen und schlichten Gemütern, die nach Zeichen und Wundern dürsteten, kamen auch gebildete Menschen und Persönlichkeiten mit kritischem Geist, ja Ungläubige und «Gottsucher», wie sie gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts unter der russischen Intelligentsia so zahlreich waren.

Der Schriftsteller Leontjew, ein recht ungewöhnlicher und leidenschaftlicher Mensch, suchte in Optino den Frieden und weilte dort mehrere Jahre, ehe er auf den Rat von Vater Ambrosius im Jahre 1890 im Dreifaltigkeitskloster des hl. Sergius selber Mönch wurde. Weitere berühmte Namen in der Schar der Pilger waren W. Rosanow und Wladimir Solowjew. Der letztere hatte Dostojewski hierher begleitet, der einige Monate vorher sein jüngstes Kind, den kleinen Aljoscha, verloren hatte. «F. M.», schreibt seine Frau, «traf dreimal mit dem berühmten Vater Ambrosius zusammen: einmal inmitten einer gewaltigen Menge und zweimal in einer persönlichen Begegnung unter vier Augen.» Wir kennen nicht das Geheimnis dieser Gespräche. Aber Anna Grigorjewna glaubt, der Starez habe ihrem Mann dieselben Worte des Trostes gesagt, die der Schriftsteller später dem Starez Sossima in den Mund legt: «...und tröste dich nicht, du darfst dich nicht trösten... nein, tröste dich nicht, sondern weine. Noch lange Zeit wirst du diese heißen Tränen wie eine Mutter weinen; doch werden sie am Ende zu linder Freude, und deine bitteren Tränen sind nur noch Tränen zärtlichen Mitleides und innerer Reinigung, die von der Sünde retten. An dein kleines Kind werde ich in meinen Gebeten denken. Wie hieß es doch? – Alexis, Vater.»[19]

Als Dostojewski von der Eremitage von Optino zurückkehrte, hatte er seinen Frieden zum guten Teil wiedergefunden und begann mit der Arbeit an seinem großen Roman «Die Brüder Karamasow».

Auch Leo Tolstoi kannte Vater Ambrosius und suchte ihn eines Tages auf, um mit ihm zu sprechen. Bis zum Ende seines Lebens flieht der exkommunizierte Prophet das Haus der Familie, um eine letzte Aussöhnung seines Lebens mit seinem Ideal zu versuchen; tagelang streift er um die Mauern von Optino und Schamordino – wo eine seiner Schwestern Zuflucht gesucht hatte –, um dann nach Astapowo zu gehen, wo er sich zum Sterben legte.

Ja, es ist, wie W. Lossky schreibt: «Gegen Ende des 19. Jahrhunderts führen alle geistlichen Wege Rußlands über Optino.»[20]

Nun, da wir am Ende unseres Aufsatzes angelangt sind, können wir versuchen, auf die Frage zu antworten: Worin liegt das Neue bei den russischen Starzen des 19. Jahrhunderts? In welchem Maße kann man bei ihnen von «Prophetentum» sprechen?

So viel ist zunächst gewiß: Sie selbst betrachten sich nicht als Neuerer. Wir finden, ganz im Gegenteil, am Ursprung der Bewegung die ausgesprochene Absicht eines jungen Mönches, an die authentische geistliche Tradition der Kirche anzuknüpfen, nämlich an die Tradition der «von Gott erfüllten Väter, deren göttliches Tun strahlte wie eine Sonne... im ganzen Orient und später in Konstantinopel, auf dem heiligen Berg Athos, auf vielen Inseln und in diesen letzten Zeiten durch die Gnade Christi auch in dem großen Rußland».[21] Doch diese Rückkehr zu den Quellen war auch Rückkehr zu der wesentlichen Quelle: zum Vater der Lichter, dessen Vaterschaft aus Liebe unaufhörlich das charismatische Dienstamt der Starzen beseelte. Die Lektüre der geistlichen Schriften der «Väter» war für sie kein Anstoß, die Formel der Vergangenheit wiederzukauen, sondern Einführung in einen geistlichen Weg, auf dem sich ihre schöpferische Treue zeigte.

Die Starzen – das war einer ihrer typischen Wesenszüge – zeigten sich immer sehr zurückhaltend, was ihr eigenes, innerstes religiöses Leben anbetraf. Doch wissen wir, daß die verborgene Quelle, aus der dieses Leben seine Kraft und sein Licht schöpfte, das Gebet und ganz besonders jenes sogenannte «Jesusgebet» war. Die Wiederentdeckung des Geistes und der Methoden des Hesychasmus durch Païssios war ein für die ganze russische Orthodoxie ungemein wichtiges Ereignis des geistlichen Lebens, nachdem die lebendigen Wasser des großen mystischen Stromes im 17. und 18. Jahrhundert im Sand einer formalistischen und ritualistischen Frömmigkeit versiegt waren. Nun aber bestimmte dank den Starzen das «Jesusgebet» erneut den Rhythmus des Herzschlages – und zwar nicht allein in der Stille der Klöster und Einsiedelein, sondern auch im Lärm der Dörfer und Städte. Das besondere Merkmal des russischen Hesychasmus, vor allem in der Form, wie er von Optino ausstrahlte, war eine große spirituelle Wärme in einem Klima evangelischer Nüchternheit und Schlichtheit. Befreit von dem Begriffsapparat eines Palamismus,[22] der ursprünglich das Gebet der Einsiedler schützen sollte (es aber am Ende gefesselt und gelähmt hatte), findet der Hesychasmus hier seine anfängliche Innigkeit und seine ursprüngliche, ihm eigene Intention wieder. Als Aufruf zur realen Begegnung mit dem lebendigen Gott im Gebet im Namen Jesu bestätigt er, daß diese Begegnung nicht Dunkel ist, sondern Licht, welches das Herz und damit auch die Welt erleuchtet. «Das Licht des Namens Jesu erleuchtet – durch das Herz hindurch – das ganze Universum.»[23] So verstanden und unterstützt durch eine bestimmte «Atemtechnik», die zwar nicht wesentlich ist, aber die geistige Konzentration unterstützt, kann das «Jesusgebet» alle Beschäftigungen und Tätigkeiten begleiten. Einfache wie gebildete Menschen können es gleichermaßen praktizieren. Als Ausdruck des königlichen Priestertums aller Gläubigen heiligt es jede menschliche Handlung und wird «ein Werkzeug zur geheimen Darbringung aller Dinge und aller Personen und eine Aufprägung des göttlichen Siegels auf die Welt».[24]

Zweifellos haben die Starzen diese Ideen nicht alle in diesem Wortlaut fixiert. Doch ließen sie sie in den Herzen derjenigen – Mönche wie Laien – keimen, die sie in das Gebet einführten oder denen sie einfach voll Güte auf ihren verschiedenen Wegen in der Welt ihren Rat gaben.

Das Prophetische und Neue – wenn auch nicht im Prinzip, so doch in seiner praktischen Ausweitung und Vertiefung – war die ungeheure Universalität, in der die neuen Starzen ihr Amt auffaßten und versahen.

Zweifellos knüpften sie auch darin an die älteste Tradition des russischen Mönchtums an: die des hl. Theodosius von Petschersk und des hl. Sergius von Radonesch. Doch wirkten sie unter vollkommen veränderten historischen Bedingungen, und auch der Stil, in dem sie ihr Amt versahen, war vollkommen neu. In der Frühzeit des russischen Christentums waren die «heiligen Mönche» die Erzieher des Volkes und der Fürsten, gerufen zu führen und zu richten und bisweilen auch, unmittelbar durch ihre Tätigkeit zu informieren. In dem zutiefst säkularisierten Rußland des 19. Jahrhunderts ist die Tätigkeit der Starzen ganz wesenhaft innerlich. Sie zielt nicht mehr darauf ab, direkt auf den Lauf der Ereignisse einzuwirken oder die sozialen Strukturen umzuformen. Sie berührt und erleichtert die Herzen, das heißt den Kern der menschlichen Persönlichkeit in ihrer geheimnisvollen Freiheit. Nicht als wären die neuen Starzen an der Welt uninteressiert gewesen und hätten, nachdem sie selbst das rettende Ufer erreicht hatten, mit unberührter Gelassenheit zugesehen, wie die Wogen gegen ein Schiff anstürmten, dessen Not sie in prophetischer Weise ahnten. Der Starez Makarios verfolgte voll ängstlicher Sorge die Ereignisse des Krimkrieges, und der hl. Seraphin von Sarow[25] sagte «unter Tränen» die Nöte und Leiden voraus, die über das russische Volk hereinbrechen würden.

Man kann bedauern, daß die Starzen nicht, wie

seinerzeit im 18. Jahrhundert Tychon von Sadonsk, ihre Stimme gegen die Ungerechtigkeiten auf sozialem Gebiet und die innerkirchlichen Mißstände erhoben. Protestierten sie aber nicht, indem sie die Pforten ihrer Klöster weit öffneten für die Menge, ihre Bedürfnisse und Sorgen – und das zum großen Ärger eines Teiles der führenden Kreise der Kirche – damit stillschweigend gegen die Uninteressiertheit und mangelnde Aufmerksamkeit allzuvieler führender Leute der Kirche für die weltlichen Wirklichkeiten? Hat nicht ein Starez Ambrosius durch sein lebendiges Mitempfinden für alles, was den Menschen anbetrifft, für seine Probleme und seine Tätigkeiten, schweigend bestätigt, daß kein Bereich des menschlichen Lebens von der Gnade Christi, die alles retten und erleuchten kann und soll, ausgeschlossen bleiben darf?

Vermutlich war niemand besser fähig, in theologischen Begriffen die implizite Lehre der Starzen zu formulieren, als ihr genialer und dunkler Zeitgenosse Bucharew.[26] Die Starzen selbst aber haben vor allem einen Stil der geistlichen Weltpräsenz entwickelt, der den Bedürfnissen des modernen Menschen entspricht: mitfühlende Liebe, die ihm hilft, die Last seiner Einsamkeit und seiner Schuldhaftigkeit zu tragen; verständnisvolle Sympathie, die im Lichte des Übernatürlichen seine Probleme und Neurosen in ihrem Kern zu lösen sucht. Mit Ambrosius von Optino und dem hl. Seraphin von Sarow, der jeden Besucher mit dem Ostergruß «Christus ist auferstanden» begrüßte, brachten die Starzen allen eine Spiritualität, die von österlicher und pfingstlicher Freude durchdrungen war.

Kann man noch weiter gehen und in Gemeinschaft mit bestimmten, zeitgenössischen orthodoxen Denkern in der Botschaft der Starzen den Aufruf zu einem Hinausgehen über die monastische «geistliche Vaterschaft», ja über die traditionellen Formen des Mönchtums überhaupt vernehmen?[27] «Du wirst diese Mauern verlassen. Ich segne dich für eine große Aufgabe, die du in der Welt zu erfüllen hast»: diese Worte des Starez Sossima an Aljoscha Karamasow sind zweifellos historisch niemals ausgesprochen worden. Wohl aber sagt der hl. Seraphin von Sarow zu Motowilow:

«Daß ihr Laie seid und ich Mönch, daran brauchen wir hier gar nicht zu denken... Der Herr sucht Herzen, die voll sind von Liebe zu ihm und zum Nächsten. Das ist der Thron, auf dem er am liebsten Platz nimmt und auf dem er in der Fülle seiner himmlischen Herrlichkeit erscheint. Denn das Reich Gottes ist im Herzen des Menschen... Der Herr erhört ebenso wie das Gebet des Mönches das des einfachen Laien; denn wenn beider Glaube nur so groß wäre wie ‹ein Senfkorn›, würden sie beide Berge von der Stelle rücken.»[28]

Das ist vielleicht die letzte Botschaft der russischen Starzen. Entstanden im Schoß ihrer Kirche, genährt von der Kraft der Sakramente und des geistlichen Lebens, haben sie für die Menschen, ihre Brüder, die allzeit sprudelnde Quelle unsterblichen Lebens von dem Schutt befreit, den die Sünden der Christen in der Geschichte darauf gehäuft hatten.

[1] E. Behr-Sigel, Prière et Sainteté dans l'Eglise Russe (Paris 1950) 129–140.

[2] L. Gillet, Note sur le mot «Saint»: Contacts 37 (1962) 20.

[3] V. Lossky, Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient (Paris 1944) 171 ff.

[4] P. Evdokimov, La paternité spirituelle: Contacts 58 (1967) 102.

[5] S. Syméon le Nouveau Théologien, Traité sur la confession: K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griech. Mönchtum (Leipzig 1898).

[6] Eph 2, 21–22; vgl. V. Lossky, aaO. 171.

[7] E. Behr-Sigel aaO.; zum historischen Aspekt des Problems siehe vor allem: G. Fedotov, Swiatje drewnai Russi (Die Heiligen des alten Rußland) (Paris 1931).

[8] P. Kovalevsky, Saint Serge de Radonège (Paris 1958).

[9] aaO. 110 ff.

[10] E. Behr-Sigel aaO. 76–91. J. Meyendorff, Une controverse sur le rôle social de l'Eglise (Chevetogne 1956).

[11] S. Tchetverikof, Moldavskij starets Paissij Welitchkowskij (Petseri 1938).

[12] Vgl. Un Moine de L'Eglise d'Orient (Ein Mönch der Ostkirche) La prière de Jésus (Chevetogne 1963⁴). E. Behr-Sigel, La prière de Jésus ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe = Dieu vivant 8 (1947) 69 ff.

[13] Siehe: Besedi o Molitwe Jissusowoi (Gespräche über das Jesusgebet) (Valaam-Serdobol 1938) 270 ff.

[14] Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers (Freiburg 1959).

[15] Vgl. I. Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen (Wien 1936). S. Tchetverikof, Optino Poustyn (Paris 1926). I. Kologrivof, Essai sur la Sainteté en Russie (Brügge 1952) 398 ff.

[16] A. Gratieux, A.-S. Khomiakov et le mouvement slavophile, I, (Paris 1939) 72 ff.

[17] V. Lossky, Le starets Macaire: Contacts 37 (1962) 17 ff.

[18] V. Lossky, Le starets Ambroise: Contacts 40 (1962) 224.

[19] C. Motchoulsky, Dostoievski, l'homme et l'œuvre (Paris 1963) 482.

[20] V. Lossky aaO. 230.

[21] Lettre de Païssios aux ennemis et calomniateurs de la Prière de Jésus: Un Moine de l'Eglise d'Orient aaO. 63 ff.

[22] Die Lehre des Gregorios Palamas, der im 14. Jahrhundert den Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und den göttlichen «Energeiai» formuliert hat, um damit die mystische Erfahrung der Hesychasten theologisch zu begründen; vgl. J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas (Paris 1959).

[23] S. Boulgakoff, L'Orthodoxie (Paris 1932) 207.

[24] N. Gorodetzky, The prayer of Jesus: Blackfriars (1942) 74–78.

[25] S. Sérafin de Sarov (1759–1833). Die Grenzen, die dieser Untersuchung gesetzt sind, gestatten uns nicht, von dem zu sprechen, der zweifellos der größte russische Mystiker des 19. Jahrhunderts war, aber nicht unmittelbar der «Schule» der Starzen angehörte. Vgl. V. Iljine, Prepodobnji Serafim Sarovskij (Paris 1930).

[26] A. M. Bucharev (Archimandrit Theodor) (1824–1871). Ein russischer Theologe, der Mönch, Priester und Theologieprofessor war, sich dann aber in den Laienstand zurückversetzen ließ, ohne indessen die orthodoxe Kirche zu verlassen. Sein Hauptwerk: L'Orthodoxie et le Monde Contemporain, (Sankt Petersburg 1860). – Vgl. B. Zenkovsky, Histoire de la Philosophie Russe, I (Paris 1952) 350ff.

[27] P. Evdokimov aaO. 104.

[28] Saint Séraphin de Sarov, Entretien avec Motovilov: Le Semeur (März-April 1927).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ELISABETH BEHR-SIGEL

Geboren am 21. Juli 1907 in Schiltigheim (Frankreich), Mitglied der Orthodoxen Kirche. Sie studierte an der Universität Straßburg und der freien theologischen Fakultät von Paris, ist Lizenziat der Philosophie und der Theologie und hat die Lehrbefähigung für Philosophie. Sie unterrichtet Philosophie und pädagogische Psychologie an der Ecole Normale in Nancy-Maxéville. Sie veröffentlichte mehrere Arbeiten über die orthodoxe Spiritualität und arbeitet vor allem mit an den Zeitschriften «Contacts» und «Messager Orthodoxe».

Charles Dessain

Kardinal Newman als Prophet

Einführung

Schon in Oxford besaß Newman den Ruf eines Propheten. Ein Geistlicher, der sich seinem Einfluß nicht entziehen konnte, erklärte später: «Nach und nach hatte sich um ihn eine Art geheimnisvoller Verehrung entwickelt. Schließlich war es fast, als sei ein Ambrosius oder Augustinus aus alter Zeit wiedergekommen.» Seine besondere Kraft wurde spürbar, wenn er von «Unreal Words (wesenlosen Worten)», der «Individuality of the Soul (Individualität der Seele)», «The Invisible World (der Welt des Unsichtbaren)», von einer «Particular Providence (besonderer Vorsehung)» sprach, oder auch von den «Wagnissen des Glaubens», dem «Kampf als Vorbedingung des Sieges» oder dem «Kreuz Christi als Maß der Welt». Schon die Themenstellungen dieser Predigten erinnern an die Botschaft eines Propheten. Nach dem ersten Weltkrieg bezeichnete der deutsche Newmanforscher Erich Przywara Newman als den eigentümlichen und in seiner Art einzigen *Augustinus redivivus* der modernen Zeit, und zwar weil er seinen Blick voll Ruhe auf den Gott richte, der das Ziel ist. Heute, im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanum, ist es geradezu ein Gemeinplatz geworden, von Newman als Prophet zu sprechen.[1]

Wenn wir Newman als Prophet verstehen dürfen, so darf dabei nicht übersehen werden, daß er ein Vollmensch war und überdies ein Humanist. Mit großer Lebendigkeit erkannte und vergegenwärtigte er sich die Welt des Unsichtbaren, doch brachte er den Menschen und der Welt, die ihn umgaben, sowie allem, was damit zu tun hatte, ein gleich intensives Interesse entgegen. Von der Schulzeit bis ins hohe Alter hinein war er außerordentlich aktiv und von Freunden umgeben. Seine erste Predigt an der Universität Oxford stand unter dem Titel: «Philosophische Geisteshaltung als Ersterfordernis des Evangeliums», und das Ziel der von ihm gegründeten Katholischen Universität charakterisierte er als «Weitung des Geistes». Nachdem er katholisch geworden war, schloß er sich dem Institut des Humanisten Philipp Neri an, in dem es keine Gelübde gibt, und seine Freunde folgten ihm. Er ließ keine Unklarheit darüber, daß ihm ein Prophet der sanften Reform wie der hl. Philipp Neri bedeutend lieber war als ein eifernder und wetternder nach Art von Savonarola. Was alle, die Newman kennenlernten, besonders beeindruckte, war das völlige Fehlen jeden hochtrabenden Gebarens sowie seine ungezwungene Natürlichkeit im Auftreten und Sprechen, ein Ergebnis seiner Ehrlichkeit sich selbst gegenüber. Es war eine Selbstoffenbarung, wenn er seine heidnische Heldin «Callista» sagen ließ, daß «es eine höhere Schönheit gibt als die, welche Ordnung und Harmonie der natürlichen Welt enthüllen, tieferen Frieden und größere Ruhe als die, welche Verstand und reinste menschliche Zuneigung gewähren können» – ja, wenn er sie schließlich zu dem Verständnis gelangen läßt, daß die Christen «nicht deshalb von der Welt losgelöst sind, weil sie keinen Anteil an ihren Werten haben und keine natürliche Liebe zu ihnen, sondern weil sie bereits einen höheren Wert besaßen, den sie über alles andere liebten».[2]

Doch Newmans Wirken als religiöser Führer und Prophet hat noch einen dritten charakteristischen Zug, der sichtbar gemacht werden muß, ehe wir auf dieses Wirken im einzelnen eingehen können: die hohe innere Einheit. Von seiner ersten Bekehrung im Alter von 16 Jahren, als er mit Herz und Verstand sein Ja zum christlichen Glauben sprach, oder genauer gesagt: von seiner anglikani-

schen Ordinierung im Jahre 1824 an, verfolgte er nur ein einziges Ziel: die Förderung und Verteidigung der geoffenbarten Religion des Christentums. Diese Zielsetzung stammt aus einer Zeit lange vor dem Beginn der Oxford-Bewegung und blieb nach seiner Konversion zur katholischen Kirche unverändert bestehen. Er war also keiner von den Propheten, die vor lauter Sorge um ihre Sendung die Sorge des Hirten für seine Herde vernachlässigen. Alle Tätigkeiten Newmans auf literarischem, erzieherischem wie auch im engeren Sinne religiösem Gebiet dienten einem pastoralen Ziel. Er schrieb immer von einem Platz innerhalb der christlichen Gemeinschaft aus, und seine Vorlesungen wie seine Flugschriften, Predigten und sonstigen Veröffentlichungen dienten einem unmittelbar apostolischen Anliegen. Er berührte viele verschiedene Gebiete, hinterließ keine wissenschaftlichen Abhandlungen, war aber doch alles andere als ein Dilettant. Seine leidenschaftliche Hingabe an die Sache der geoffenbarten Religion war auch das Geheimnis, das seinem persönlichen Stil zugrunde lag. Er schrieb, wie er predigte, jeweils für einen bestimmten Kreis von Menschen und war Theologe, wenn auch nicht im technischen Sinne des Wortes. Oder vielmehr: seine ganze Persönlichkeit war engagiert, und was er nach außen hin vertrat und verteidigte, war eine persönliche und lebendige Theologie. Doch dieses alles beherrschende Ziel ist keineswegs der einzige Faktor, der seinem Wirken seine Einheit verleiht. Obwohl er keine wissenschaftlichen Abhandlungen verfaßte, lag seinem Denken ein großes, zusammenhängendes, einheitliches System zugrunde. Er stand allem Abstrakten, allen rationalistischen Philosophien ablehnend gegenüber und betonte, daß die Wahrheit durch das persönliche Denken und Urteilen jedes Einzelmenschen erfaßt werde. Das Konkrete stand für ihn an erster Stelle. Die Gewißheit hatte ihren Sitz im Geist und nicht in Lehrsätzen außerhalb von ihm. Seine Philosophie baute auf der Grundlage der Psychologie des Einzelmenschen und seiner persönlichen Zustimmungen auf und nicht auf abstrakt-begrifflichem Denken und Folgern. Er betrachtete den menschlichen Geist so, wie er aktuell tätig war, und diese psychologische, phänomenologische Methode war zugleich metaphysisch, weil er an eine göttliche Vorsehung glaubte, welche die Dinge in der Weise angeordnet hatte, wie er sie vorfand. Philosophie war persönliches Zeugnis lebendiger Menschen und nicht unpersönliches Schlußfolgern. In der Metaphysik und Ethik ebenso wie beim religiösen Forschen und Fragen «ist das Ausgehen vom eigenen Ich (egotism)wahre Bescheidenheit», und «jeder von uns kann nur für sich selbst sprechen; er kann kein Gesetz aufstellen; er kann nur seine eigenen Erfahrungen zum Gesamtbestand der psychologischen Fakten beisteuern». So bestand wahre Bescheidenheit nicht darin, wissenschaftliche Anerkennung für Schlußfolgerungen zu suchen, sondern in der Feststellung, welche persönlichen Gründe den einzelnen zu diesen Schlußfolgerungen veranlassen. Und schließlich wandelten sich Newmans Anschauungen überraschend wenig. Die Hauptprinzipien, die seinem Wirken im reifen Alter zugrunde liegen, finden sich im Keime schon in seinen frühsten Schriften.[3]

Die Religion – ein personales Anliegen

In Anbetracht des bisher Gesagten ist es nicht weiter überraschend, daß die erste religiöse Wahrheit, die Newman sich zu eigen machte und in der Folgezeit anderen einprägte, ganz einfach die war, daß für den Christen Religion ein persönliches Verhältnis zwischen ihm und seinem Schöpfer bedeutet. Vor seiner ersten Bekehrung, als er mit dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts geliebäugelt hatte, war Newmans Wunsch und Absicht gewesen, ein Mensch von sittlichem Format, aber nicht ein religiöser Mensch zu werden; er hatte noch nicht begriffen, was es heißt: Gott lieben. Nach dieser Bekehrung entwickelte sich in ihm ein lebendiges Empfinden für die Gegenwart Gottes, die liebende, persönliche, providentielle Sorge seines Erlösers für jeden einzelnen Menschen und das personale Geschenk des Heiligen Geistes. In seinem ersten Buch entwickelt er den Gedanken, der große Segen der Offenbarung bestehe darin, «daß sie alle Zweifel über die Existenz Gottes als von der Natur getrennte und unabhängige Wirklichkeit aufhebt und zeigt, daß die Welt nicht allein von einem System, sondern von einem realen, lebendigen und individuellen Wesen abhängt». Dasselbe Buch befaßt sich mit der Trinitätslehre und erklärt, wie einfach die Menschen in der Praxis den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist verehren können und dabei auf eine völlig annehmbare Weise, «weil diese Verehrung sich nicht genau in den begrifflichen Festlegungen vollziehen muß, welche die Tätigkeit des Verstandes mit seinen eigenen Gedanken und Begriffen voraussetzt». Mit der Zeit wird dieses innere Bild dann analysiert, und so «kann die systematische Lehre von der Dreieinigkeit als der Schatten betrachtet werden, den das Objekt der

von der Schrift geformten Frömmigkeit für die verstandesmäßige Betrachtung wirft».[4] Hier haben wir – wir werden es später noch genauer sehen – schon die Entwicklung einer Lehre. Doch im Augenblick geht es uns darum zu zeigen, auf welche Weise Newman das christliche Leben zu einer eminent personalen Sache macht. In der Offenbarung bietet Gott uns seine Freundschaft an und sagt uns durch Worte und Taten, daß er uns liebt. Immer und immer wieder betont Newman in Predigt und Lehrtätigkeit das Privileg der Christen, daß in ihren Seelen der Heilige Geist wohnt und durch ihn der Vater und der Sohn. Er weist die unzulänglichen Rechtfertigungsvorstellungen zurück, die von den Protestanten oder Katholiken seiner Tage vertreten werden. Die ersteren verlegten den Ton mehr auf das Glauben selbst als auf den Gegenstand des Glaubens, die letzteren stellten sich die Gnade als eine Eigenschaft der Seele vor. Beide neigten dazu, ihre Aufmerksamkeit auf sich selbst zu richten, anstatt, wie das Evangelium es verlangte, auf den in ihnen wohnenden Gott, in dem «wir leben, uns bewegen und sind». Für Newman aber bedeutet «gerechtfertigt sein: die göttliche Gegenwart in uns aufnehmen und uns zum Tempel des Heiligen Geistes machen lassen». Die Gnade ist nicht allein eine Eigenschaft der Seele, sondern eine persönliche Gunstbezeigung, eine liebende Gegenwart. Newman lehnte es ab, die Gegenwart Gottes als Freund von der Wandlung zu trennen, die sich in seinem Geschöpf vollzieht als Folge dieser Gegenwart.[5]

Newmans Wertschätzung und Betonung des Personalen, die unter anderem in seinen vielen Freundschaften sichtbar wurde, zeigt sich nirgendwo klarer als in der Art und Weise, in der er von unserem Herrn spricht. Die Menschen, welche die geoffenbarte Religion nicht angenommen haben, werden von den quälenden Bedenken verfolgt, sie könnten, wenn sie ihren edelsten Antrieben und Neigungen folgen, einem leeren Schatten folgen. Die Offenbarung dagegen stellt Jesus als den auferstandenen Christus vor uns hin. «Das Leben Christi vereinigt und konzentriert Wahrheiten, die sich auf das wichtigste Gut und auf die Gesetze unseres Daseins beziehen, Wahrheiten, die müßig und verloren über die Oberfläche der moralischen Welt hinwandern... Der Philosoph strebt nach dem göttlichen Prinzip, der Christ nach einem göttlichen Agens.»[6]

Die Hingabe an den Dienst dieser Person wächst und entfaltet die höchsten Tugenden, und was den Einsatz und die Bereitschaft derer weckt, die ihm folgen, ist der Gedanke an Christus und nicht an eine Körperschaft oder ein Lehrsystem. Newmans Predigten stellen lebendig vor uns hin, was niemand gesehen hat und sehen kann, und hinter all seinen Schriften steht Christus, so zum Beispiel auch hinter den geistsprühenden Leserbriefen des Jahres 1841 an *The Times:* «Personen üben auf uns Einfluß aus, Stimmen erweichen uns, Blicke unterwerfen uns, Taten entzünden uns... Das Christentum ist eine übernatürliche und fast dramatische Geschichte: es sagt uns, was sein Urheber ist, indem es uns sagt, was er getan hat.»[7] Im Unterschied zu vielen christlichen Denkern seiner Zeit und auch noch geraumer Zeit nach ihm, vergaß Newmann nicht, daß Christus jetzt auferstanden und verherrlicht ist. Er verkündete die Bedeutung der Auferstehung für unser Heil ein Jahrhundert, bevor die Exegeten und Theologen dem Ostermysterium sein volles, ihm zukommendes Gewicht wiedergegeben haben. Wir haben eine Anzahl berühmter Stellen zu diesem Thema in den Predigten und Vorlesungen über die Rechtfertigung, welche die Verknüpfung zwischen dem Abschied Christi von dieser Erde und seiner Rückkehr in der Person des Heiligen Geistes und mit diesem sichtbar machen. «Er stirbt, um zu erwerben, was er uns durch seine Auferstehung zuwenden wollte.» «Er sühnt in seiner eigenen Person, er rechtfertigt durch seinen Geist.»[8]

Obwohl er damit den Menschen die höchsten Privilegien des Christentums vorhielt, war Newman der letzte, der dies getan hätte ohne hinreichend tiefe Fundierung. Er hatte einen Abscheu vor dem Unwirklichen und den «wesenlosen Worten», auf der anderen Seite ein lebendiges Empfinden für Gottes Heiligkeit und für das Gericht, das jeden Menschen erwartet. Der christliche Glaube verlangt, daß man ihn lebt und nicht nur über ihn schwätzt. Seine Predigten – wie er sie unmittelbar von der Kanzel aus hielt, aber auch in ihrer gedruckten Veröffentlichung – rissen Menschen aus ihrer religiösen Gelähmtheit heraus und lösten in England eine große Erneuerung des religiösen Lebens aus. Die erste Predigt im ersten Band seiner Pfarrpredigten trug den Titel «Die Heiligkeit als notwendige Voraussetzung der künftigen Seligkeit». Darauf folgten dann andere mit ähnlich vielsagenden Themen: «Die Unsterblichkeit der Seele», «Selbstverleugnung ist der Beweis dafür, daß man die Religion ernst nimmt». Wenn wir einmal mit Christus als Auferstandene leben wollen, müssen wir zunächst mit ihm sterben. Er predigte vor Laien, die mitten in der Welt standen und dort ih-

ren Platz ausfüllten, vor Menschen, bei denen man kaum mit der Gefahr einer Weltflucht rechnen konnte. Vor ihnen betonte Newman eindringlich, wie wichtig die innere Loslösung von der Welt sei, und seine Lehre war so wirksam, daß er hernach davor warnen mußte, leichtsinnig niedrige Dienste zu übernehmen oder Enthaltsamkeitsgelübde abzulegen, ehe man sich klar darüber war, was dies in der Praxis bedeutete. Doch gelang es ihm, in der Kirche von England die Aufmerksamkeit für diesen Teil des Evangeliums neu zu wecken. Von Hurrell Froude hatte er die katholische Auffassung über den hohen Wert der Jungfräulichkeit kennengelernt, danach brachte er in einer Predigt, «The Judaism of the Present Day (Jüdische Einstellung heutzutage)», die Sprache auf das niedrige sittliche Niveau der Zeit: «Wenn es eine Gnade gibt, durch die das Christentum sich ganz besonders von der alten Religion abhebt, so ist es die Gnade der vollkommenen Enthaltsamkeit um Gottes willen. Christus ist von einer Jungfrau geboren; er blieb selbst jungfräulich; sein Lieblingsjünger war jungfräulich; er verwarf Polygamie und Ehescheidung; und er erklärte, es gebe Menschen, die um des Himmelreiches willen ebenso blieben wie er... Doch nun, meine Brüder: wer möchte allen Ernstes bezweifeln, daß die Welt heute geneigt ist, zu leugnen, daß es eine solche Gnade gibt... Zeigt das nicht, daß wir in den Zustand des Judentums zurückgefallen sind?» Newman versuchte, bei den Anglikanern das evangelische Ideal heimisch zu machen. Er schrieb von dem hl. Basilius und dem hl. Gregor: «Als sie sich einmal entschlossen hatten, sich dem Dienst der Religion zu weihen, entstand die Frage, wie sie am besten die ihnen geschenkten Talente nutzen und einsetzen sollten. Irgendwie wollte ihnen die Idee, zu heiraten und sich dann weihen zu lassen, oder sich weihen zu lassen und dann zu heiraten, nicht eingehen. In ihnen griff der Gedanke Platz, daß sie auf eine Ehefrau, Kinder und Besitz verzichten müßten, wenn sie vollkommen sein wollten.»[9]

Geschichte und Offenbarung

Zur Zeit seiner ersten Bekehrung lernte Newman, bei dem Gedanken an sich und seinen Schöpfer verweilen, und in seiner *Apologia* gibt er seiner Freude darüber Ausdruck, «daß die katholische Kirche kein Bild irgendwelcher Art... kein Sakrament... nicht einmal die allerseligste Jungfrau zwischen die Seelen und ihren Schöpfer treten läßt. Der Mensch steht seinem Gott von Angesicht zu Angesicht gegenüber... Er allein ist Schöpfer und Erlöser; vor seinen erhabenen Augen gehen wir in den Tod, und sein Anblick ist unsere ewige Seligkeit.»[10] Newmans erster Eindruck war unvollständig, bedeutete aber keine Ablehnung des sozialen Aspekts des Christentums. Das läßt sich deutlich aus der Ungezwungenheit und Selbstverständlichkeit erkennen, mit der er nach dem Empfang der anglikanischen Weihen die Lehre von der Kirche anerkannte und predigte. Er erfaßte diese Lehre noch tiefer, als er in der Absicht, Quellen neu zu erschließen, sich in die Aussagen der Heiligen Schrift und der Väter vertiefte und versuchte, die christliche Wahrheit in ihrer ursprünglichen Frische und Reinheit zu fassen. Hier haben wir ein weiteres Kennzeichen einer prophetischen Haltung. Doch sehr bald schon kamen ihm Bedenken, seine Bemühungen könnten rein archäologisierend sein, während es doch dem Wesen der geoffenbarten Religion entsprach, sich einem positiven, lebendigen System zu unterwerfen. Man mußte klären, was es bedeutet, «an die heilige katholische Kirche» zu glauben. Newman schrieb seine *Lectures on Prophetical Office* (Vorlesungen über das Prophetenamt), um nachzuweisen, daß die Kirche von England «der ursprünglichen Wahrheit, die Ignatius und Polykarp besessen hatten, die aber im 19. Jahrhundert verlorengegangen war, am nächsten» komme. Am Ende aber erklärte er bekanntlich, die Geschichte selbst habe ihn zur Aufgabe dieses Vergleiches mit den frühen Vätern veranlaßt und ihn anzuerkennen genötigt, daß die Kirche von Rom die Gemeinschaft des hl. Ambrosius und des hl. Athanasius sei. Denn trotz ihres Wesens als geheimnisvolle Realität der Gnade war die Kirche sichtbar. Sie war historische Kundgebung des göttlichen Heilsplanes und damit eine Art Sakrament. Diese gegenwärtige, lebende Kirche aber war nicht unabhängig von der Geschichte. In ihr wird die Offenbarung bewahrt und als objektive Lehre weitergegeben, obwohl ihre Mitglieder sie – mit Hilfe des Heiligen Geistes – in einer Art instinktiver Erkenntnis erfassen. Das wurde sichtbar aus der Verehrung der Heiligen Schrift und der Berufung der Kirche darauf, daß ihre Lehre in jeder Epoche ein Echo auf die vorhergehende Epoche sei, bis zurück zur Zeit der Apostel. Daraus folgte, daß man an die Theologie unter historischem Gesichtspunkt herantreten mußte und die Lehren des Christentums der Gegenwart im Altertum erkennbar und greifbar sein mußten.

Wie schon erwähnt, war Newman in seinem ersten Buch, *The Arians of the Fourth Century*, auf das

historische Phänomen gestoßen, daß die Offenbarung bereits in den ersten drei christlichen Jahrhunderten eine gewisse Entwicklung durchgemacht hatte. Einige Jahre später veranlaßte ihn seine Auseinandersetzung mit dem liberalen Dr. Hampden, sich noch mehr und noch intensiver mit dem Verhältnis zwischen der Offenbarung und ihrer begrifflichen Fassung in Glaubensbekenntnissen und Dogmen zu befassen. Schließlich im Jahre 1853 behandelte er in der letzten seiner Oxforder Universitätspredigten dieses historische Problem in aller Form. Zunächst betonte er, daß die Kenntnis des Christen durch seinen Glauben etwas Reales, Bleibendes, Persönliches und von der expliziten Formulierung Verschiedenes sei. «Das völlige oder partielle Fehlen oder die Unvollständigkeit dogmatischer Festlegungen ist kein Beweis für das Fehlen von Eindrücken oder impliziten Urteilen im Geist der Kirche. Ganze Jahrhunderte mögen ohne das förmliche Aussprechen einer Wahrheit vergehen, die während der ganzen Zeit dennoch das verborgene Leben von Millionen gläubiger Seelen war.» Newmans eigene Formulierungen wirken überzeugender als jede Paraphrase. «Religiöse Menschen haben in je verschiedenem Maß eine Idee oder eine Anschauung von der heiligen Dreifaltigkeit in der Einheit, von dem menschgewordenen Sohn und seiner Gegenwart, und zwar nicht in Form einer Summe von Qualitäten, Eigenschaften und Handlungen, nicht in Form des Subjekts einer Summe von Behauptungen, sondern als eins und individuell und unabhängig von Worten, wie bei einem Eindruck, der durch die Sinne vermittelt ist.» Und weiter: «Da Gott nur einer ist, ist auch der Eindruck, den wir von ihm empfangen, nur einer; kein Ganzes in Teilen, kein System; auch nicht etwas Unvollständiges, das einer Ergänzung bedürfte. Er ist der Anblick eines Objektes. Wenn wir beten, beten wir nicht zu einer Verbindung von Begriffen oder zu einem Credo, sondern zu einem einzigen, individuellen Wesen. Und wenn wir von diesem sprechen, so sprechen wir von einer Person, nicht von einem Gesetz oder einer Manifestation. Deshalb laufen alle unsere Versuche, unseren Eindruck von ihm zu bestimmen, nur auf eine einzige Idee hinaus, nicht auf zwei, drei oder vier, nicht auf eine Philosophie, sondern auf eine individuelle Idee in ihren verschiedenen Aspekten.» So werden die Christen, welche die Kirche bilden, dazu veranlaßt, bestimmte Feststellungen über den Gegenstand ihrer religiösen Verehrung zu treffen. Damit wird das, was seinem Wesen nach Eindruck des Geistes und der Vorstellungskraft ist, zu einem System und zu einem Bekenntnis. «Bei der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit und der Inkarnation sind die Entwicklungen lediglich Teile des ursprünglichen Eindruckes und Methoden, ihn darzustellen.» Diese persönliche Offenbarung muß sprachlich gefaßt und formuliert werden, damit man sie lehren und weitergeben kann. So argumentiert der Verstand des Christen nicht von einer Reihe logischer Sätze aus, sondern aus einer göttlichen Erleuchtung heraus und gleichsam ergriffen von einem heiligen Eindruck. «Das Leben der Bekenntnisse und Dogmen besteht in der einen Idee, die sie ausdrücken sollen und die allein wesenhaft (substantive) ist. Sie sind einzig darum notwendig, weil der Menschengeist nur stückweise über sie reflektieren und sie nicht in ihrer Einzigkeit und Ganzheit verwenden kann.» Diese Predigt war in doppelter Weise prophetisch. Newman entwickelte 120 Jahre im voraus, was eins der Haupterkenntnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils sein sollte: nämlich daß die Wahrheit der Offenbarung nicht nur eine Reihe von Sätzen ist, sondern «für uns weiterstrahlt in Christus, der zugleich Mittler und Fülle der Offenbarung ist». Die Predigt zeigt aber auch Newmans eigene prophetische Erfassung der christlichen Wahrheit als «Anblick eines Objektes» und Selbstenthüllung Gottes, die sich in die Sätze, die zu ihrer Darlegung notwendig sind, keineswegs einschließen, geschweige denn von ihnen ausschöpfen läßt. Daher zeigt Newman – noch als Anglikaner –, daß der Wunsch, jede einzelne katholische Lehre in einer Anzahl von Schriftworten vorzufinden, einer sklavischen Abhängigkeit vom Buchstaben gleichkommt. Und er fügt anschließend hinzu: «Gegen die große Zahl der Sätze, auf die ein Bannfluch gelegt ist, Widerspruch erheben, bedeutet also, das vollständig verkennen, wozu sie gut sind. Denn die Vielzahl der Sätze beabsichtigt keineswegs, uns viele Dinge aufzuerlegen, sondern nur, eines auszudrücken.»[11]

Jahre später in *A Grammar of Assent* (Entwurf einer Zustimmungslehre) hatte Newman sich noch mit dem Einwand derjenigen auseinanderzusetzen, die darauf bestanden, das Heil liege nicht im Glauben der Sätze, *daß* es einen Gott, einen Erlöser, eine Dreieinigkeit gibt, was sie als etwas rein Formales und Menschliches ansahen, sondern im Glauben *an* Gott, *an* einen Erlöser, *an* einen Heiligmacher. «Sie haben recht», gibt Newman zu, «insofern Menschen bei den Sätzen», die ihren unverzichtbaren Nutzen haben, «stehenbleiben können und es bisweilen auch tun, ... sie haben aber unrecht, weil sie den Standpunkt vertreten, die Menschen müßten

so handeln oder handelten immer so... Wir müssen um Gott wissen, ehe wir ihm gegenüber Liebe, Furcht, Hoffnung oder Vertrauen fühlen können... Die Formel, die für den Theologen ein Dogma umkleidet, bringt dem Anbetenden unschwer ein Objekt nahe.»[12]

Die Lehre von der Entwicklung, die Newman in seiner letzten Universitätspredigt vorgelegt hatte, bearbeitet er in seinem Buch über dieses Thema zum praktischen Gebrauch. Mit ihrer Hilfe überwand er seine letzte Schwierigkeit, die katholische Kirche seiner Zeit mit der der Väter zu identifizieren. Die später hinzugekommenen katholischen Lehren, Gewohnheiten und Bräuche waren das Ergebnis einer «lebendigeren Erkenntnis des ursprünglichen Depositum». Newman verwendet verschiedene Vergleiche, um zu zeigen, daß eine solche Entwicklung schon im voraus anzunehmen und zu erwarten war. Doch vertritt er entschieden den Standpunkt, daß nach dem Ereignis der Menschwerdung die öffentliche, der Kirche gegebene Offenbarung keinen Zusatz mehr erfahren kann. Der anfängliche Eindruck habe, so erklärt er, nur mit Hilfe von Sätzen entwickelt werden können, die niemals in der Lage gewesen seien, ihn auszuschöpfen. Ein weiterer Lehrer sei nicht mehr zu erwarten. Die Kirche lebe in den letzten Zeiten, und alle weiteren Entwicklungen seien in diesem oder jenem Sinne in der Schrift grundgelegt. Die Folgerichtigkeit der Entwicklungen ergab ein weiteres Argument: Daraus, daß das Wachstum in einer bestimmten Ordnung vor sich ging, war auf eine göttliche Führung der römischen Kirche zu schließen.[13]

Gewissen und Glauben

Wir können Newmans prophetische Sendung sowohl durch die anglikanische als auch durch die katholische Periode seines Lebens hindurch verfolgen, wobei es unmöglich ist, sie sauber in diese Abschnitte einzuteilen. Seine Religion war immer eine personale Religion; er suchte immer, zu den authentischen Quellen seines Christentums zurückzukehren; in beiden Perioden war für ihn die Offenbarung in ihrer Fülle Christus selbst. Diese Aspekte lassen sich am leichtesten aus seiner Entwicklung während der anglikanischen Zeit veranschaulichen. Seine weiteren Hauptthemen: Das Gewissen ist die Stimme Gottes und der Gehorsam ihm gegenüber der Weg zum Glauben; die Kirche ist eine Gemeinschaft und nicht allein eine Organisation; die Rolle und Aufgabe der Laienschaft; die Grenzen der Unfehlbarkeit; der Ökumenismus – sind nach seinem Übertritt zur katholischen Kirche ausführlicher entwickelt worden.

Newman hat immer betont, daß das Gewissen «die Stimme Gottes» sei. Er wußte sehr wohl, daß man in der modernen Zeit, lange vor dem Aufkommen der Psychoanalyse, große Mühen darauf verwandt hatte, es zu etwas rein Menschlichem zu degradieren. Er baute seine Lehre auf den Tatsachen auf, so wie er sie sah. «Das Kind begreift klar, daß es einen Unterschied zwischen recht und unrecht gibt... Mit einer starken Vorahnung greift sein Geist voraus auf den Gedanken einer moralischen Instanz, die ihm gegenüber einen absoluten Herrschaftsanspruch besitzt, auf es achtet und gerecht ist. Diese Ahnung überkommt es gleich einem Naturtrieb mit der Forderung, sich darauf einzulassen.» Er erklärt, jedermann trage in sich ein moralisches Gebot, «eine gebieterische Stimme, die ihn auffordert, gewisse Dinge zu tun und andere zu lassen». Ihre Forderungen sind nicht in jedem Einzelfalle völlig klar, nicht immer übereinstimmend, doch lobt und tadelt es und gibt Befehle. Obwohl es in sich unteilbar ist, wirkt es in einer zweifachen Weise; es ist ein Gebot oder ein Sinn für die Pflicht. Außerdem aber ist es ein Urteil der Vernunft, daß gewisse Handlungen und Verhaltensweisen gut und andere schlecht sind – ein Urteil, das bleibt, selbst wo die innere und äußere Verbindlichkeit nicht anerkannt wird. Der Mensch kann es nicht oder doch nur mit größten Mühen in seine Gewalt bekommen. Vollkommen unterdrücken kann er es niemals.[14]

So lenkt unser Gewissen unseren Geist durch sein Wesen und Wirken als solches auf ein Sein, das außerhalb von uns steht und zugleich unendlich über uns und das einen unbedingten Gehorsamsanspruch erhebt. Es lehrt uns nicht allein in einem gewissen Umfang, sondern führt uns auch zur Idee eines unsichtbaren Lehrers. Es ist keine rein subjektive, ja nicht einmal eine ausschließlich moralische Fähigkeit – es ist transzendent. Je mehr der Mensch auf das Gewissen hört und eingeht, desto deutlicher spricht es, bis es schließlich eine innige Erkenntnis des einen Gottes und einen geschärften Sinn für ihn erzeugt. Gott läßt sich nicht durch abstrakte, äußere Beweise erreichen, sondern nur von der menschlichen Gesamtpersönlichkeit her. Je mehr der Mensch diese seine Persönlichkeit durch Treue zu seinem wahren Selbst reinigt und stärkt, desto mehr wird er fähig und innerlich bereit, den wahren Gott anzunehmen und an ihn zu glauben. Newman hat gezeigt, wie in Alltagsdingen die Er-

kenntnis ebenfalls von der menschlichen Persönlichkeit des Erkennenden abhängt. Dank einer umfassenden Erfahrung kann der Weltmensch die Dinge, denen er begegnet, fast mit einem Blick werten und einschätzen. Das ist für ihn ein großer Vorteil. Er kann aber nicht in Worte fassen, weshalb er etwa dem einen Menschen vertraut und dem anderen nicht. Sein durch die Erfahrung geschärfter Geist wirkt auf seine ihm naturgemäße, konkrete Weise. Ganz ähnlich befähigt im religiösen Bereich den Menschen seine moralische Disposition, sein durch den Gehorsam dem Gewissen gegenüber geschärfter Geist, zu erkennen und zu glauben, was er nicht sieht. Was ihn zum Glauben führt, sind nicht Argumente, obwohl auch diese ihre Bedeutung haben und ihn fähig machen können, seinen Standpunkt anderen gegenüber zu motivieren. Der Weg zum Glauben ist seine moralische Gesinnung.

Der Gehorsam des Menschen dem Gewissen gegenüber führt indessen noch weiter. Oft kann er nicht klar unterscheiden, wie weit wirklich der innere Führer befiehlt und wie weit andere, rein irdische Kräfte im Spiel sind. So weckt die Gabe des Gewissens ein Verlangen nach etwas, das es selbst nicht voll erfüllen kann... Es weckt im Menschen eine Sehnsucht, einen Durst nach der Erkenntnis jenes unsichtbaren Herrn, Lenkers und Richters, der bisher nur unerkannt zu ihm gesprochen hat. Daher sucht der Mensch, der sich vom Gewissen leiten läßt, nach einer Offenbarung. Ja es ist geradezu das Wesen eines nichtchristlichen religiösen Menschen, daß er danach sucht. Daher, so erklärt Newman, wird der Glaube im Evangelium so gelobt und die Ungläubigkeit so sehr getadelt. Moralische Gesinnung führt zum Glauben, das heißt zu einer vollkommenen Unterwerfung unter Gott; und so ist unser Gewissen der große in uns selbst wohnende Lehrer der Religion. Es ist ein Führer für die konkrete Person, obwohl es, da der Mensch nicht allein lebt, bei seiner Tätigkeit sehr wohl äußerer Hilfe bedürfen kann.[15]

Newmans letztes Buch enthält eine kurze Abhandlung über diesen ganzen Themenkomplex. In dieser zeigt er, inwiefern das Gewissen die Quelle des natürlichen Gesetzes ist. «Ich sage, daß dem höchsten Wesen ein bestimmter Charakter zukommt, den wir, in menschlicher Sprache ausgedrückt, ethisch nennen. Es hat die Attribute der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Weisheit, Heiligkeit, Güte und Barmherzigkeit als ewige Charakteristika seiner Natur, geradezu als Gesetz seines Seins, das mit ihm selbst identisch ist. Später hat das höchste Wesen, als es Schöpfer wurde, dieses Gesetz, das es ist, der Erkenntnis aller seiner vernunftbegabten Geschöpfe eingepflanzt... Dieses Gesetz wird ‹Gewissen› genannt, insofern es in die Seelen der einzelnen Menschen aufgenommen ist. Obgleich es beim Eintritt in das intellektuelle Medium eines jeden eine Brechung erleiden kann, wird es dadurch doch nicht so beeinträchtigt, daß es seinen Charakter als göttliches Gesetz verliert, sondern es hat als solches noch das Vorrecht, Gehorsam zu fordern.»[16] Das natürliche Sittengesetz ist also nichts dem Menschen Äußerliches oder Abstraktes. Es leitet sich aus dem Gewissen als Stimme Gottes ab und ist dem Menschen übergeordnet. Jeder Mensch ist also verpflichtet, ihm zu gehorchen und hat daher auch das Recht, daß man ihn nicht daran hindert, dies zu tun. Newman zeigt, daß damit keineswegs gesagt ist, wir dürften denken, sprechen oder handeln ohne jeden Gedanken an Gott. Das Gewissen ist ein «gestrenger Mahner», und ihm folgen bedeutet niemals «ein Recht, dem eigenen Willen zu folgen». Das natürliche Sittengesetz läßt sich aber nur dann aus dem Gewissen herauskristallisieren, wenn wir ihm treu sind. Wollen wir das natürliche Sittengesetz entdecken, so müssen wir das Gewissen guter Menschen befragen. Für diejenigen, die sich der Offenbarung unterworfen haben, lautet der erste Grundsatz, daß nicht allein das natürliche Sittengesetz Gehorsam verlangt, sondern auch das geoffenbarte.

Die Kirche – eine Gemeinschaft

Wenn die Einzelmenschen ihr Gewissen befähigt, das natürliche Sittengesetz zu entdecken, so befähigt der vom Heiligen Geist erleuchtete Verstand den gläubigen Christen in der Kirche, die Lehre der Offenbarung zu verstehen. Diese Lehre wird in den Glaubensbekenntnissen dargestellt, doch ist sie persönlicher Besitz des Geistes jedes einzelnen Christen und wird von Generation zu Generation weitergereicht. Newmans Personalismus und sein Bild von der Kirche als in der Geschichte existierender Organismus führte ihn mit einer gewissen Folgerichtigkeit dazu, sie auch als Gemeinschaft (Communion) zu betrachten. Die Kirche war für ihn die Gesamtheit ihrer Glieder. Diese waren wiederum in Gemeinden aufgeteilt mit Bischöfen an der Spitze, «die ihren Thron in der Kirche aus göttlichem Recht» besaßen und Nachfolger der Apostel waren. Er vertrat ferner, was wir heute die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe nennen. Doch war ihm der Gedanke

fremd, die Kirche mit ihrer Hierarchie zu identifizieren: Kirche war für ihn das ganze Volk Gottes. Er erklärte, daß «die christliche Kirche von Christus im einfachen und buchstäblichen Sinne als Gesellschaft gegründet wurde. Er befahl uns, zusammenzuhalten.» Gemeinschaftsgeist und gegenseitige Verbundenheit waren in seinen Augen eine Pflicht.[17] In Oxford hatte er eine Spiritualität für Laien gepredigt; als Katholik war alles, was er unternahm – das worin er Erfolg hatte und das, womit er Enttäuschungen erlebte – zu ihrem Dienst und Segen bestimmt. Da die geoffenbarte Wahrheit in den lebendigen Geist von Millionen von Gläubigen übergegangen war, die sie als ihren persönlichen Besitz in sich bewahrten, mußten nach seiner Meinung auch alle Getauften einschließlich der Laien in Fragen der Lehre konsultiert werden, zumal sie diese bisweilen getreuer bewahrten als die Bischöfe. Wollte man die Meinung der Kirche herausfinden, so mußte man herausfinden, was alle glaubten. Das Thema ist in jüngster Zeit so viel untersucht worden, daß wir hier nicht näher darauf einzugehen brauchen. Newmans Auffassung davon bietet überdies ein weiteres überzeugendes Argument für den prophetischen Charakter seines Denkens.[18] Auf der anderen Seite war er sich völlig klar über die Gefahren, denen der Glaube der Laien ausgesetzt war. Ihre Frömmigkeit konnte in Aberglaube ausarten, und hier hatte die Theologie ihre ganz besondere Rolle zur Wiederherstellung des rechten Gleichgewichtes zu spielen. Newmans Ideal war eine religiös gebildete Laienschaft, die um ihren Glauben wußte.

Aus all diesen verschiedenen Überlegungen ergab sich für ihn folgerichtig die unbedingte Notwendigkeit freier Diskussion innerhalb der Kirche. Die Kirche war eine Gemeinschaft der gemeinsamen Teilhabe; die Wahrheit wurde von vielen zusammenarbeitenden Einzelmenschen erfaßt, und in Dingen des Glaubens mußte ihrem Geist die Freiheit gelassen werden, sich miteinander vertraut zu machen. Diese Frage wird vor allem in dem berühmten 5. Kapitel der *Apologia*, «Mein Geisteszustand seit 1845» diskutiert. Doch hatte Newman schon vorher in verschiedenen Vorlesungen in Dublin seiner Zuversicht Ausdruck gegeben, daß niemals Wahrheit der Wahrheit widersprechen könne, und daß freie Diskussion nicht allein im naturwissenschaftlichen und historischen, sondern auch im theologischen Raum unerläßlich sei. Er vertrat den Standpunkt, das größte Ärgernis sei der Versuch, die Ärgernisse in der Geschichte der Kirche zu vertuschen. Doch wie wir gesehen haben, war er immer Seelsorger und sträubte sich dagegen, «aufsehenerregende» Dinge zu sagen, wenn es nicht notwendig war, und sich in einer pointierten oder paradoxen, seine Zuhörer verwirrenden Weise auszudrücken, anstatt «die Wahrheit in der Liebe (zu) tun». Das sollte jedoch keine Behinderung der freien Diskussion unter denen bedeuten, die über ein größeres Fachwissen verfügten. Obwohl Newman der pluralistischen Gesellschaft den Vorzug vor der des Mittelalters gab, stellte er die Geistesfreiheit der mittelalterlichen Universitäten als Beispiel hin. Die Theorien wurden in aller Freiheit in einer Universität nach der anderen diskutiert und die Frage, um die es dabei ging, klargestellt. Hier oder da mochte einmal ein Bischof eingegriffen haben, doch die Auseinandersetzung ging weiter, und Generationen vergingen, ehe eine Entscheidung von Rom eintraf. Vollkommen anders war die Situation im Jahre 1864, wenn irgend etwas an die zentralisierte, päpstliche Kirchenregierung gerichtet und Zustimmung oder Ablehnung ausgesprochen wurden. Ängstlichkeit und Argwohn verstärkten nur den Schaden, den eine übermäßige Zentralisation angerichtet hatte. In Erinnerung an seine längst vergangenen Schwierigkeiten in Dublin schrieb Newman 1872: «Es war nicht Irland, das sich mir gegenüber unfreundlich benahm. Dasselbe wäre mir gewiß auch in England oder Frankreich widerfahren. Es war die Geistlichkeit, die von der römischen Clique (camarilla at Rome) gleichsam wie mechanische Puppen hin und her geschoben wird.»[19]

Der Grundsatz, daß die Kirche eine Gemeinschaft oder eine gemeinsame Teilhabe war, ließ sich auf die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit anwenden. Kurz vor ihrer Definition im Jahre 1870 schrieb Newman: «Die Kirche regt und bewegt sich als ein Ganzes; sie ist nicht nur eine Philosophie, sie ist eine Gemeinschaft; sie entdeckt nicht nur, sie lehrt auch; sie ist gehalten, nach der Liebe ebenso zu fragen wie nach dem Glauben.» Die Lehre selbst hatte er auf Grund der Autorität der Kirche angenommen, als er katholisch geworden war. Nun fügte sich für ihn nur noch eine weitere Präzision über den Sitz einer Unfehlbarkeit hinzu, an der Bischöfe und Gläubige auch teilhatten. Schon als Anglikaner hatte er den Standpunkt vertreten, daß die Kirche als Säule und Fundament der Wahrheit unfehlbar sein müsse; und vor seiner Konversion war er überzeugt, daß das Christentum als soziale und dogmatische Religion, die für alle Zeiten gegründet und bestimmt

war, eine Sicherheit haben müsse, daß sie in wesentlichen Dingen keinen Irrtum lehre. Und nichts als das bedeutet die Unfehlbarkeit der Kirche.

Nach dem Ersten Vatikanischen Konzil sah Newman sich genötigt, manche Leute zu beruhigen, die durch das Verhalten der Extremisten beunruhigt waren. An einen Freund schrieb er: «Ganz gewiß ist der Papst nicht unfehlbar über das gegebene Depositum Fidei hinaus, wenn es auch eine Gruppe von Katholiken gibt, die – ich vermute, um Konvertiten abzuschrecken – daraus folgern möchten, daß er in Zukunft tagtäglich unfehlbare Äußerungen von sich gibt.»[20] Er verhehlte nicht seine Meinung, daß die Art und Weise, auf die man die Definition durchgepeitscht hatte, ärgerniserregend war, und sagte mit prophetischem Blick voraus, sie werde in Zukunft weiter vervollständigt. An den Anglikaner Alfred Plummer schrieb er: «Wenn wir auf die frühe Geschichte zurückblicken, sieht es aus, als bewege sich die Kirche auf die vollkommene Wahrheit zu durch aufeinander folgende verschiedene Erklärungen, die sich abwechselnd in entgegengesetzten Richtungen bewegen, so daß die eine die andere vervollkommnet, abrundet und ergänzt. Ich meine, wir sollten ein wenig Vertrauen auf sie haben. Pius ist nicht der letzte Papst. Das vierte Konzil modifizierte das dritte, das fünfte das vierte... Die jüngste Definition braucht nicht so sehr aufgehoben als ergänzt und vervollständigt zu werden. Es bedarf gewisser Sicherungen vor möglichen päpstlichen Handlungen – näherer Erläuterungen zum Bereich und Umfang seiner Vollmacht. Ich weiß, wenn heute eine fanatische, rücksichtslose und leichtsinnige Partei ihren Willen durchsetzen könnte, würde sie in diesem Augenblick definieren, daß die Macht des Papstes keiner Sicherungen und näherer Erklärungen bedarf; doch sind dem Triumph der tyrannischen Kräfte Grenzen gesetzt. Wir wollen Geduld haben, wir wollen Glauben und Vertrauen haben; ein neuer Tag, ein neu zusammentretendes Konzil kann das Schiff wieder ins rechte Gleichgewicht bringen.»[21]

Die Definition barg nach Newmans Auffassung verschiedene potentielle Gefahren und war überdies unnötig. Nach ihren Grundsätzen, die nun allgemein anerkannt waren, konnte der Papst nur definieren, was die Kirche bereits glaubt, doch tatsächlich hat er seit 1870 nur in einem Falle mit Sicherheit von dieser Gewalt Gebrauch gemacht. Die Definition hat nicht nur katholische Christen beunruhigt, sondern auch manche andere und unter ihnen viele Anglikaner. Newman schrieb zu dieser Zeit in einem Brief: «Es bestand ein großes Sehnen nach Einheit. Nun hat es allem Anschein nach vollkommen aufgehört. Sie glauben scheinbar, es sei damit wie mit einem Kind, das nach dem Mond schreit; also etwas, das nicht sein kann.»

Sein Interesse an der Einheit war seit langem vorhanden. Seit seiner ersten Bekehrung hatte er ständig darum gebetet, in gesteigertem Maße, als die Oxfordbewegung um sich griff. Wir können hier nicht zeigen, wie er in vielen seiner Briefe und Schriften für die Einheit gearbeitet hat, so zum Beispiel in seinen *Vorlesungen über die Rechtfertigung* oder in seinem *Traktat 90*, die beide sehr darum bemüht waren, den katholischen und protestantischen Standpunkt in Einklang zu bringen; aber ebenso in seinem *Brief an Pusey* und seinem *Brief an den Herzog von Norfolk*, der sich mit katholischen Übertreibungen in der Verehrung Marias (die er selbst innig verehrte) und mit der päpstlichen Unfehlbarkeit befaßte. Alle vier genannten Schriften besitzen heute für den ökumenischen Dialog große Bedeutung. Newman anerkannte, daß die Kirche «für Konvertiten bereit sein muß, ebenso wie die Konvertiten für die Kirche» und sah seine eigene Arbeit mehr in der Herstellung dieser Bereitschaft als in der Gewinnung von Konvertiten. Dabei handelte es sich jedoch um Bemühungen auf lange Sicht. Es galt die verschiedenen Tendenzen – die kirchliche Überzentralisierung, Übertreibungen in der Marienverehrung und den Ultramontanismus – in neue Richtungen zu lenken. Bevor man an die Herstellung der Einheit denken konnte, mußte eine Gemeinsamkeit der Auffassungen und Zielsetzungen geschaffen werden. Newman war sich bewußt, daß ihn auf Grund seiner eigenen anglikanischen Vergangenheit, die so wirksam zur Wiederbelebung der Kirche von England beigetragen hatte, hier eine Aufgabe erwartete. Möglicherweise konnte er einen gleichen Einfluß auf die Katholiken gewinnen. Während seiner Vorbereitung einer Sammlung ausgewählter Predigten aus seiner anglikanischen Zeit für die Veröffentlichung schrieb er an seinen Verleger: «Ich meine, wir sollten ruhig zugeben, daß diese Auswahl die Absicht verfolgt, ein gemeinsames Ethos zwischen denjenigen zu schaffen, die im übrigen getrennt sind.»[22]

Man kann unmöglich auf so beengtem Raum Newmans prophetische Tätigkeiten alle erwähnen. So haben wir auch sein Wirken im ökumenischen Sinne kaum gestreift. Es müßte aber noch darauf eingegangen werden, wie sehr er die Erziehung zur Freiheit und Verantwortlichkeit betont hat, ganz speziell auch im religiösen Gemeinschafts-

leben, wie es in seinem Oratorium beispielhaft gestaltet war; ferner seine Auffassung über die Inspiration und über Platz und Rolle des Christen in der Welt. «Der Christ», so erklärte er einmal, «wird ein Empfinden dafür bekommen, daß die wahre Betrachtung seines Erlösers in seinen weltlichen Verrichtungen liegt.»[23] Bei vielem Gutem, das er hätte tun und in vielen Bedürfnissen, die er hätte befriedigen können, sah er sich am aktiven Eingreifen gehindert. Das bedrängte und quälte sein Herz als Seelsorger. Doch tat er in der Praxis, was er predigte. «Mancher wünscht die Abschaffung eines Mißbrauches, die Weiterentwicklung einer Lehre oder die Vornahme einer bestimmten Maßregel, vergißt aber dabei sich zu fragen, ob die rechte Zeit dafür schon gekommen sei; und da er sieht, daß außer ihm sich niemand zu seinen Lebzeiten an die Erfüllung seines Wunsches macht, so hört er nicht auf die Stimme der Autorität und vereitelt ein gutes Werk in seinem Jahrhundert, so daß es ein anderer, der noch gar nicht geboren ist, nicht einmal im nächsten Jahrhundert glücklich zur Vollendung bringen kann.»[24] Newman beging diesen Fehler nicht. Er hatte während seines Lebens zu leiden, aber seine Auffassungen haben triumphiert.

Dem Unglauben trat er zum größten Teil nicht in direktem Widerspruch entgegen, sondern in positiver Weise, indem er versuchte, Lücken und Mängel in der Rechtgläubigkeit auszubessern. Gleich Papst Johannes XXIII. wünschte er, die Kirche solle in all ihrer ursprünglichen Anziehungskraft der Welt entgegengehen. Doch in Oxford und später als Katholik sagte er unmißverständlich die weitere Verbreitung des Unglaubens voraus. Sein Grunddogma werde lauten, daß sich nichts Gewisses von der unsichtbaren Welt erkennen lasse und daß es absurd sei, «positiv irgend etwas über die künftige Welt zu lehren, daß es dort einen Himmel oder eine Hölle gibt und ein letztes Gericht, daß die Seele unsterblich ist oder daß es da einen Gott gibt». In einer Predigt aus dem Jahre 1873 erklärte Newman: «Ich glaube, daß die Prüfungen, die vor uns liegen, so sind, daß sie auch mutige Männer wie einen hl. Athanasius, einen hl. Gregor I. oder einen hl. Gregor VII. erschrecken und schwindeln machen würden. Und sie würden zugeben, daß, so dunkel auch die Ausblicke ihrer eigenen Zeit ihnen verschiedentlich vorkamen, die Dunkelheit der unseren sich in ihrer Art von allem Früheren unterscheidet.» Der Glaube an Gott werde schwinden, der Glaube «an einen persönlichen Gott, an eine Vorsehung und an einen Herrscher, vor dem wir uns moralisch zu verantworten haben». Dem Einwand, all diese Ideen seien nichts Neues, begegnete er mit der Feststellung: «Nein, früher waren es Einzelmenschen, die diese Ideen vertraten, doch waren sie nicht allgemein anerkannt und volkstümlich. Niemals zuvor hat das Christentum eine schlicht und einfach unreligiöse Welt erlebt.»[25]

Wer kann leugnen, daß diese Prophetien sich in weitem Umfang verwirklicht haben? Newman erkannte lebhaft die Kraft des Atheismus. «Die Welt scheint einfach die große Wahrheit, die Existenz eines Gottes, zu leugnen, von der mein ganzes Wesen erfüllt ist.» «Wo war die konkrete Vertretung der unsichtbaren Dinge, die Kraft und Zähigkeit genug besaß, daß die Flut sich daran brach?» Nur in einer Kirche, «die mit dem Vorzug der Unfehlbarkeit in religiösen Fragen ausgestattet ist». «Gewissen, Vernunft, gesundes Empfinden, die Antriebe unserer natürlichen Sittlichkeit, die Traditionen des Glaubens, die Schlußfolgerungen und Deduktionen der philosophischen Durchdringung der Religion» waren unzureichend. «Jene große Institution, die katholische Kirche, ist von der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit errichtet worden als gegenwärtige, sichtbare Kämpferin und als einzig mögliche Kämpferin gegen Sinn und Gefühl.»[26]

[1] J.C. Shairp, Studies in Poetry and Philosophy (1886) 244 u. 248; Erich Przywara, St. Augustine and the Modern World: A Monument to Saint Augustine (London 1930); B.C. Butler, Newman and the Second Vatican Council: The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium, John Coulson u. A.M. Allchin (Hrsg.) (London 1967) 235. Siehe auch Giovanni Velocci, Newman al Concilio (Rom 1966).

[2] John Henry Newman, Callista, uniform edition, 327.

[3] An Essay in Aid of a Grammar of Assent, uniform edition, 384–6; A.J. Boekraad, The Personal Conquest of Truth, according to John Henry Newman (Löwen 1955); M. Nédoncelle, La philosophie religieuse de John Henry Newman (Straßburg 1946); The Philosophical Notebook of John Henry Newman: Edward Sillem (Hrsg.) I, General Introduction to the Study of Newman's Philosophy (Löwen 1968); J.H. Walgrave OP, Newman the Theologian (London 1960).

[4] The Arians of the Fourth Century, uniform edition, 184 und 143–145.

[5] Lectures on the Doctrine of Justification, uniform edition, 144. Siehe auch C.S. Dessain, Cardinal Newman and the Doctrine of Uncreated Grace: Clergy Review (April 1962) 207–225, (Mai 1962) 269–288. Ferner C.S. Dessain, The biblical basis of Newman's ecumenical theology: The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium, 100–122. – Mehr als ein Jahrhundert im voraus erfüllte Newman die Forderungen, die Gerard Philips formulierte in «De ratione instituendi tractatum de Gratia nostrae sanctificationis»: EThL (April–September 1953) 357.

[6] Oxforder Universitätspredigten (deutsch v.M. Hofmann und W. Becker [Mainz 1964]) 30–31.

[7] John Henry Newman, The Tamworth Reading Room: Discussions and Arguments on Various Subjects, uniform edition, 293–296.

Siehe auch C.S. Dessain, John Henry Newman (London 1966) 22–24.

[8] Lectures on the Doctrine of Justification, Lecture IX. Righteousness the Fruit of our Lord's Resurrection. Vgl. Die Konstitution des Zweiten Vatikanums über die heilige Liturgie.

[9] Parochial and Plain Sermons, uniform edition, VI, 187; Historical Sketches, II, 55–56; und vgl. Essays Critical and Historical II, 293–294. Siehe auch Meriol Trevor, Newman the Pillar of the Cloud (London 1962) 88–96.

[10] Apologia pro Vita Sua (deutsch von M.Knoepfler) (Mainz 1922) 212.

[11] aaO. Anm. 6, 238, 244, 243, 248

[12] An Essay in Aid of a Grammar of Assent, 120–121. Vgl. Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanums über die göttliche Offenbarung, 2–8.

[13] Siehe auch den Artikel von H.F.Davis, Doctrine, Development of, 182–187: A Catholic Dictionary of Theology, Nelson (Hrsg.) (London 1967) und Jean Stern, Bible et Tradition chez Newman, aux origines de la théorie du développement (Paris 1967).

[14] An Essay in Aid of a Grammar of Assent, 112 und 104.

[15] Sermons Preached on Various Occasions, Dispositions for Faith, 64–67. Siehe auch den Artikel von J.H. Crehan, Conscience: A Catholic Dictionary of Theology, 103–104. An dieser Stelle läßt sich nur andeuten, wie übereinstimmend Newmans Lehre mit der des Zweiten Vatikanums und der Erklärung über die Religionsfreiheit und in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 16, ist. Zu seinen Auffassungen über die nichtchristlichen Religionen siehe An Essay on the Development of Christian Doctrine, uniform edition, 380–382.

[16] Polemische Schriften, Brief an den Herzog von Norfolk (deutsch von S.Maria Erentrudis Kawa [Mainz 1959]) 160 f. Siehe auch D.C. Duivestein, Reflexions on Natural Law: Clergy Review (April 1967) 283–294.

[17] Sermons Preached on Various Occasions, Order the Witness and Instrument of Unity, 191–197; Essay Critical and Historical II, 44; Parochial and Plain Sermons, VII, 241–242.

[18] Er betonte, daß die Laienschaft an der Unfehlbarkeit der Kirche teilnimmt, und zeigte in seinem Buch über den Arianerstreit im 4. Jahrhundert, auf welche Weise «die der unfehlbaren Kirche anvertraute göttliche Tradition weit mehr durch die Gläubigen als duch den Episkopat verkündet und erhalten wurde». On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine, mit einer Einleitung von John Coulson (London 1961) 75. Siehe auch C.S. Dessain, John Henry Newman, 111–118. Als echter Prophet war Newman bei den damals maßgeblichen Autoritäten wenig populär, weil er die Bedeutung des Laientums betonte, doch seine Lehre ist vom Zweiten Vatikanum verkündet worden und bildete eins der Leitmotive des Konzils. Siehe die Dogmatische Konstitution über die Kirche, 12 und 30–31.

[19] O.S. Dessain (Hrsg.) The Letters and Diaries of John Henry Newman (London 1967) 415; C.S.Dessain, John Henry, Newman, 123–127.

[20] W.Ward, The lief of John Henry Cardinal Newman (London 1912) II, 296 u. 378. Newmans Lehre ist die des Zweiten Vatikanums, siehe Dogmatische Konstitution über die Kirche, 25; Dogmatische Konstitution über die Offenbarung, 10.

[21] F.L. Cross, John Henry Newman (London 1933) 173–174. Siehe Zweites Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche, 22.

[22] Zu Newmans Ökumenismus siehe C.S. Dessain, Cardinal Newman and Ecumenism: Clergy Review (Februar 1965) 119–137, (März 1965) 189–206; Johannes Artz, Newman als Brücke zwischen Canterbury und Rom: Una Sancta III (1967) 173–185. Der Erzbischof von Canterbury erklärte 1966: «Ich bin keineswegs überrascht zu hören, daß die geistige Erneuerung der katholischen Kirche mit einem Zurückgreifen auf manches vom Geiste John Henry Newmans verbunden ist. Ich glaube, daß auch bei der Erneuerung der anglikanischen Kirche in manchen Dingen auf den Geist John Henry Newmans zurückgegriffen wird; dabei denke ich an ein Zurückgreifen auf den Geist schriftgemäßer Heiligkeit, der sich von Anfang bis Ende durch alle seine Schriften hindurchzieht.» The Rediscovery of Newman: an Oxford Symposium, 8.

[23] Parochial and Plain Sermons, VIII, 165. Newmans Schriften über das Ordensleben, hrsg. von Dom Placid Murray, Newman Oratorian, stehen kurz vor dem Erscheinen. Über die Frage der Inspiration siehe J.H.Newman, On the Inspiration of Scripture, hrsg. J. Derek Holmes u. Robert Murray SJ (London 1967).

[24] Apologia pro vita sua (deutsch, s. Anm. 10) 276.

[25] A Form of Infidelity of the Day: The Idea of a University, uniform edition, 388 und 393; Catholic Sermons of Cardinal Newman, hrsg. vom Oratorium Birmingham (London 1957) 121–123.

[26] Siehe Anm. 10, aaO. 258 und 261–262; The Idea of a University, 515.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CHARLES DESSAIN

Geboren am 2. September 1907 in England, Oratorianer, 1933 zum Priester geweiht. Er studierte im Balliol College in Oxford und ist Master of Arts (Geschichte). Er gilt als einer der besten Kenner von Newman, veröffentlichte die Briefe und Tagebücher von John Henry Newman sowie eine Bibliographie über John Henry Newman.

Olivier Rousseau

Prophetentum und Ökumenismus

Die Ursprünge der ökumenischen Bewegung im protestantischen Raum sind aufs engste mit einer Reihe außerordentlicher Berufungen charismatischen Charakters verknüpft, denen wir im 19. Jahrhundert in verschiedenen Ländern begegnen. Suzanne de Diétrich hat in einem lebendig geschriebenen Büchlein über die «Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants»[1] das Erwachen mehrerer dieser Berufungen geschildert, die ein früherer Historiker einmal mit der Gruppe der ersten Gefährten verglichen hat, die der hl. Ignatius von Loyola im Jahre 1528 in Paris um sich sammelte.[2] Am Anfang stand wohl Georges Williams und die um die Jahrhundertmitte in England erfolgte Gründung der ersten christlichen Vereinigungen junger Leute, der Bewegung «Evangelisation der Laien durch Laien und junger Menschen durch junge Menschen» und – ein wenig später – der «Intercollege Young Men's Christian Missions». Nicht viel später folgte dann die «Young Men's Christian Association (YMCA = CVJM im deutschen Sprachraum = Christlicher Verein junger Männer) und die amerikanische Bewegung der «Freiwilligen für die Missionen», die sich um John R. Mott sammelten. Das oben genannte Buch entwirft ein anschauliches Bild dieser zentralen Gestalt. Mott leistete die Vorarbeit für die außerordentliche Entwicklung dieser sehr universalen Gemeinschaft christlicher Studenten, aus der später bekanntlich mehrere bedeutende Führer der ökumenigen Bewegung hervorgehen sollten. Als erste hatten die Heidenmissionen Nutzen von den neuen Impulsen, die von ihr ausgingen. Doch bald kam es zu einer Art Explosion ganzer Bündel von Energien, die in selbstloser und positivster Weise in den Dienst Christi gestellt wurden und ihrerseits eine Art Kettenreaktion von Ausstrahlungen auslösten.

Der deutsche Theologe Günther Gloege faßte eine Reihe Monographien gleicher Themenstellung, die in den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts geschrieben worden waren, in zwei Bänden zusammen. Es waren, von verschiedenen Autoren dargeboten, an die 70 Darstellungen der Hauptgestalten oder «ökumenischen Profile» unserer Zeit, oder, wie er sie nennt, der «Brückenbauer», die nach seiner Auffassung auf dem Boden der ersten Denker der Reformation stehen.[3]

Diese Gestalten sind vor allem im Hinblick auf ihre Aktualität dargestellt und keineswegs immer in erschöpfender Weise; dennoch lassen sie das Wirken des Geistes ahnen, der die Wege der Einheit vorbereitet, und enthüllen in erstaunlicher Weise die Konvergenz der in aller Welt aufgebrochenen Bewegungen für die christliche Einheit. In die Sammlung waren auch verschiedene orthodoxe Persönlichkeiten aufgenommen, wie der Metropolit Germanos von Thyatira und P. Bulgakow, aber auch Abbé Paul Couturier, der Lyoner Apostel des Gebetes für die christliche Einheit, Kardinal Bea und ein anderer berühmter deutscher Priester, der in einem deutschen Konzentrationslager starb: F. J. Metzger, der Gründer der Una Sancta, den man als Blutzeugen betrachten konnte.

In der Zeit der Konzilsvorbereitung ließ der große Missiologe und Ökumeniker St. Neill ebenfalls ein Werk mit dem Titel «Men of Unity»[4] (Männer der Einheit) erscheinen, auf dessen Schutzumschlag die Fotografien von J. R. Mott, N. Soederblom, D. T. Niles, Papst Johannes XXIII., William Temple und W. A. Visser't Hooft nebeneinander standen. Dieses Buch zu dieser Stunde ließ eine neue Hoffnung und eine neue Freude sichtbar werden, die Freude und Hoffnung, die Papst Johannes XXIII. unbedenklich «ein neues Pfingsten» nennen sollte.

Die der ausgezeichneten, 1954 erschienenen Geschichte der ökumenischen Bewegung von R. R. Rouse und St. Neill[5] beigefügte Liste solcher Publikationen ließe sich noch verlängern. Auch wir können auf diesem allzu begrenzten Raum von den so eng miteinander verbundenen und zusammenhängenden Persönlichkeiten nur die hauptsächlichsten behandeln, und auch diese nur in gedrängtester Kürze. Tatsächlich läßt sich in der Kirchengeschichte nur selten eine derartige Befruchtung mit neuen, reinen Kräften beobachten, die ohne Abweichungen auf das eine, gemeinsame Ziel, wie auf eine neue Ausgießung des Heiligen Geistes hin orientiert sind und das eine große Ziel anstreben: der Kirche – den Kirchen ihre verlorene Einheit wiederzugeben. Es ist ganz so, wie es einmal das Konzilsdekret über den Ökumenismus sagen sollte: «In jüngster Zeit aber hat der Herr der Zeiten, der die Absichten seiner Gnade uns Sündern gegenüber mit Weisheit und Geduld verfolgt, damit begonnen, unter den voneinander getrennten

Christen eine Gesinnung der Buße und die Sehnsucht nach Einheit in reicherer Fülle auszugießen. Von dieser Gnade sind heute überall sehr viele Menschen ergriffen, und auch unter unseren getrennten Brüdern ist unter der Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes eine sich von Tag zu Tag ausbreitende Bewegung zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen entstanden.»[6] Dabei ist das «auch» im zweiten Satz des Zitates ein ausgesprochener Euphemismus, denn gerade bei diesen von uns «getrennten Brüdern» hat die ökumenische Bewegung überhaupt begonnen, während wir noch im Dunkel der Isolierung steckten.

In den genannten Werken stoßen wir häufig auf die Begriffe «Prophetie» und «Charismen», denn es sind wahrhaftig Charismatiker – und sie lassen sich heute relativ leicht erkennen –, welche die Autoren dieser Bücher ausfindig und als solche kenntlich gemacht haben. «Die Kirche», schrieb seinerzeit N. Berdjajew, «kann nicht existieren ohne Bischöfe und Priester, gleich was für menschliche Qualitäten diese besitzen mögen; doch im Innersten lebt und atmet sie durch die Heiligen und die Propheten, durch die Apostel und die religiösen Genies, durch die Martyrer und die Asketen.»[7] Das aber sind diejenigen, die wir bereits erwähnten, sowie andere, die wir im weiteren Verlauf unserer Ausführungen noch erwähnen werden. Berdjajew selbst, der in der modernen Zeit eine Art «Prophet der Prophetie» gewesen ist, hatte die Gelegenheit, mit einigen der führenden Männer dieser im Werden begriffenen ökumenischen Bewegung, namentlich der YMCA, zusammenzutreffen; und er hatte vorausgeahnt, «daß die Epoche der Spaltung der christlichen Welt ihrem Ende naht». «Es sind nicht die Kirchen», erklärte er, «sondern die Christen, die man zuerst einander näherbringen muß (...) Die Christen glauben, es sei die göttliche Wahrheit, die sie trennt, während es in Wirklichkeit das Menschliche, die psychische Struktur, die Verschiedenheit der Erfahrungen, des Empfindens und des intellektuellen Typs sind, welche die Trennungen bewirken. (...) Wenn wir uns aber den ursprünglichen religiösen Wirklichkeiten nähern, wenn sich in uns die echte geistliche Erfahrung enthüllt, nähern wir uns auch einander und finden zur Einheit in Christus.»[8] Eines Nachts hatte Berdjajew im Traume sich selbst in einer großen Versammlung gesehen, in der sich Vertreter aller Kirchen, einschließlich seiner eigenen, befanden: Es war ein Konzil.[9] Seltsame Vision einer Realität, die gar nicht einmal sehr fern, aber doch zu seiner Zeit noch vollkommen undenkbar war!

Im Jahre 1925 fand in Savoyen unter dem Vorsitz von J. R. Mott, der sich von jeher für das Schicksal der Russen wie aller übrigen Orthodoxen lebhaft interessiert hatte, im Rahmen der ihm unterstellten Verbände ein Treffen russischer Intellektueller statt, auf dem die Gründung der Zeitschrift Putj (= der Weg) beschlossen wurde; diese sollte, wie eines Tages Berdjajew selbst sagte, «die einzige Zeitschrift (sein), die auf dem Boden der orthodoxen Spiritualität stand» und die Botschaft der Orthodoxie vertrat.[10] Diese Zeitschrift, die bis zum Zweiten Weltkrieg existierte und die von Berdjajew (gest. 1948) maßgeblich mitgetragen wurde, sollte, obwohl sie in russischer Sprache erschien, durch ihre religiöse Transzendenz einen großen Einfluß auf die westliche Welt bekommen. Auch das Institut Saint Serge sollte einen beträchtlichen Beitrag dazu leisten, und mehrere seiner Professoren bis hin zu dem jüngst verstorbenen P. Nikolas Afanassieff, sollten darin ihre Charismen enthüllen.[11]

Doch kehren wir zu dem Methodisten John Mott (1865–1955) zurück, denn auf seine Persönlichkeit kommt es in unserem Zusammenhang vor allem an. Seine tätige Hingabe an Christus und sein Werk war bereits in jungen Jahren absolut und total gewesen. Er gehörte zu den ganz großen Missionaren, und sein Biograph scheute sich nicht, auf den Schutzumschlag seiner Lebensbeschreibung zwei große Weltkarten zu setzen, in welche seine Reisen eingetragen waren, so daß man unwillkürlich denken muß, so müsse eine Karte mit den Reisen des Völkerapostels Paulus aussehen, hätte er im 20. Jahrhundert gelebt.[12] Obwohl John Mott kaum einen Einfluß auf das eigentliche Denken seiner Zeit ausgeübt hat, blieb er doch, wie einer seiner Hauptmitarbeiter, J. H. Oldham bei seinem Tod bemerkte, «der unbestrittene Führer einer Bewegung, der zahlreiche hochqualifizierte Kirchenmänner und ausgezeichnete Professoren angehörten». In jeder konkreten Situation erkannte er mit großer Hellsichtigkeit, was wirklich wichtig war. Er besaß einen erstaunlichen Sinn für Gemeinschaftserfahrungen, und seine große Schlichtheit und Geradheit bewirkten, daß, «wenn er eine Anweisung gab, fast alle gleich bereit waren, sie zu befolgen. (...) Nur selten hat ein Mensch aktivere Impulse gegeben und weniger Opposition geweckt als er.»[13]

Auf der Missionskonferenz von Edinburgh im Jahre 1910 sollte John Motts Rolle in den Kirchen eine maßgebliche Bedeutung erlangen. Er war zum Präsidenten ernannt worden. Noch heute erinnert

man sich lebhaft an sein denkwürdiges Eingreifen in eine zur Diskussion stehende Frage. Es ging darum, einen Koordinationsplan für die Vereinheitlichung der protestantischen Missionen aufzustellen. Die entsprechenden Vorschläge waren formuliert. Da erklärte Mott, für die praktische Durchführung sei vor allem die Schaffung eines ständigen Ausschusses notwendig. Doch dazu bedurfte es einer Zustimmung der Versammlung. Die Frage wurde von ihm so formuliert, daß im Augenblick der Saal von tausend «Ja» widerhallte. Daraufhin bat er um die Gegenprobe: «Wer dagegen ist, möge mit ‹Nein› antworten»; es entstand eine tiefe Stille, gefolgt von einem allgemeinen Heiterkeitsausbruch.[14] Und die Partie war gewonnen dank dem mitreißenden Charisma des Präsidenten, der an diesem Tag, vielleicht ohne daß er selbst es ganz wußte, einen maßgeblichen Schritt auf das hin führte, was einmal ökumenische Bewegung werden sollte.

Die Konferenz von Edinburgh war als solche in höchst bemerkenswerter Weise charismatisch. Man erinnere sich nur an die berühmt gewordene, häufig zitierte Erklärung des Dr. Chang von der Kirche Chinas über die «Ismen», mit denen die europäischen Missionare das importierte Christentum ausstaffierten. Er bat sie, damit Schluß zu machen und «es Jesus Christus zu überlassen, aus dem Schoße der asiatischen Völker eine Kirche zu erwecken, die den Forderungen des Geistes ihrer Rasse entsprechend sei».[15] Es ist bekannt, wie entscheidend dieser Satz für jenen anderen Propheten des Ökumenismus, Charles Brent (1852–1929) wurde, der, nach Amerika zurückgekehrt, auf der Konferenz von Cincinnati beschloß, mit Hilfe seines Freundes R. H. Gardiner eine Bewegung zu gründen, die den verhängnisvollen Spaltungen unter den Christen ein Ende machen sollte. Zweifellos der zweite Ruf des Geistes, aus dem die Bewegung «Glaube und Kirchenverfassung» hervorgehen sollte. Die beiden Pioniere stellten eine Abordnung zusammen, die sich eines Tages, nach dem Krieg 1914–1918, auf den Weg begeben sollte, um alle Kirchenführer der Welt aufzusuchen. Vorausgegangen war eine lebhafte Korrespondenz mit den Führern protestantischer wie orthodoxer Kirchen und der katholischen Kirche. Die Besuche führten diese Delegation nach Athen, Konstantinopel, Sofia, Bukarest, Belgrad, Rom, Alexandrien, Jerusalem, Damaskus, Paris, London, Norwegen und Schweden. Im Phanar (1919), der gerade wegen des griechisch-türkischen Konfliktes vakanten Residenz des Ökumenischen Patriarchen, erließen die griechischen Metropoliten unverzüglich eine Enzyklika für die Einheit der Christen (1920).[16] Dr. Visser't Hooft erinnerte noch im vergangenen Oktober in Genf dem Patriarchen Athenagoras gegenüber an ihren prophetischen Charakter.[17] Dieser letztere, der seinerzeit erst Diakon und Sekretär des Erzbischofs von Athen war, hatte übrigens auch im Jahre 1919 der Ankunft der amerikanischen Abordnung in dieser Stadt beigewohnt. Er war zutiefst beeindruckt von dieser Begegnung. Sie sollte für seine eigene ökumenische Ausrichtung, deren so unerwartete und weitreichende Folgen und Auswirkungen sich in den letzten Jahren gezeigt haben, bestimmend werden. Auch er wurde zu einem Propheten des Ökumenismus, als er bei der Wahl Johannes' XXIII. von dem neuen Papst sagte: «Es war ein Mann von Gott gesandt, sein Name war Johannes.»

Die Gründer der Bewegung «Glaube und Kirchenverfassung» sollten sehr bald in Schweden und danach in Genf (von 1919 an) dem Erzbischof Söderblom von Uppsala (1866–1931), dem Schöpfer der Bewegung «Praktisches Christentum (Life and Work)» begegnen. Seine Idee aus dem Jahre 1917, unverzüglich die Führer der Kirchen, selbst aus den in den Krieg verwickelten Ländern zu einem Treffen zu bringen, war damals als utopisch und naiv angesehen worden. Dennoch trug Dr. Visser't Hooft keine Bedenken, noch vor kurzem öffentlich zu erklären: «Aus dem Abstand, den wir heute davon haben, können wir sagen: Wir müssen zutiefst dankbar sein, daß es einen Mann, einen großen Christen, gegeben hat, der die Ehre der Kirche in diesem Ersten Weltkrieg rettete, als so viele ‹Prediger die Waffen präsentierten›» (Anspielung auf ein nach dem Krieg in Amerika erschienenes Buch mit dem Titel «Preachers presented arms»).[18]

In Wassenaar in Holland im Jahre 1919 entnahm Söderblom seinem Notizheft den Satz: «Ich schlage die Schaffung eines ständigen ökumenischen Rates vor, der für die Christenheit eine geistliche Repräsentation sein und ihr eine gemeinsame Stimme verleihen soll.» Und da man diesen Vorschlag als verfrüht betrachtete, fügte er hinzu: «Doch selbst wenn ich noch keinen echten ökumenischen Rat haben kann, so kann ich durchaus schon eine große Konferenz organisieren.»[19] Für einen effektiven Zusammenschluß von «Glaube und Kirchenverfassung» und «Praktisches Christentum» war es noch zu früh. Die Mitglieder der ersten der beiden Bewegungen wollten ihre Unabhängigkeit bewahren; aber Söderbloms Idee

sollte ihren Weg machen. Dabei war es keineswegs so, wie man geglaubt hat, er habe einer Verständigung zwischen den Christen auf dem Gebiet der Lehre ablehnend gegenübergestanden. «Ich habe eine Aufgabe, die bereits auf der praktischen Ebene so schwierig ist», erklärte er, «(...) daß ich kaum noch eine Chance habe, überhaupt zu etwas zu kommen, wenn ich in meiner Konferenz mit den praktischen Fragen noch Fragen der Lehre und der Theologie verbinde.»[20]

Die Konferenz der Bewegung «Praktisches Christentum» fand im Jahre 1925 in Stockholm statt. Sie feierte das 1600jährige Jubiläum des Konzils von Nizäa, das im Jahre 325 stattfand. Die Orthodoxen waren vertreten, vor allem der Patriarch Photios von Alexandrien, der auf der Konferenz in griechischer Sprache das Credo der ersten Konzile vortrug. Nach der Konferenz von «Glaube und Kirchenverfassung» (Lausanne 1927), erschien im Jahre 1928 die berühmte Enzyklika Mortalium animos Pius' XI., die bereits seit zwei Jahren fertig war und sich zum großen Teil gegen Söderblom richtete. Dieser war tief und schmerzlich davon betroffen. Dr. Visser't Hooft erzählte, wie Söderblom 1929 im Anschluß an eine Diskussion über diese Enzyklika ausgerufen habe: «In der Kirchengeschichte heißt es zwar: Wenn Rom gesprochen hat, ist die Sache entschieden und erledigt: Causa finita est. In Wirklichkeit aber ist die Sache noch lange nicht entschieden und erledigt, nachdem Rom gesprochen hat.»[21] Mit anderen Worten: Sie beginnt erst! Ein erstaunlich prophetisches Wort, wenn man es vom Standpunkt der heutigen Entwicklung aus betrachtet.

Söderbloms Traum sollte sich Schritt für Schritt verwirklichen, bis im Jahre 1948 in Amsterdam, wo auch K. Barth seine Stimme vernehmen ließ, die Bewegungen «Glaube und Kirchenverfassung» und «Praktisches Christentum» sich zu einem einzigen «Ökumenischen Rat» zusammenschlossen, der bald an die 200 Mitgliedskirchen haben sollte. 1961 schloß sich in New Delhi auch noch der Internationale Missionsrat an. Die bis dahin christologische dogmatische Formel wurde trinitarisch. Die Orthodoxen traten in großer Zahl dem Rate bei, und zum erstenmal wurden offizielle katholische Beobachter entsandt.

Zweifellos bildet die zunehmende Institutionalisierung für den Rat, dessen Vorläufergemeinschaften so eminent charismatisch waren, auf die Dauer eine Gefahr. Dennoch kann der Hauch des Geistes auch über die Institutionen hinwegwehen, ohne sich von ihnen beeinträchtigen zu lassen. Und wenn man auf der einen Seite angesichts der wachsenden Zahl der Gliedkirchen und der sich damit stellenden Fragen eine Verarmung der Ökumenischen Rates in seinem geistlichen Kern befürchten kann, so dürfte doch auf der anderen Seite das Streben nach der Einheit, das sich in ihm immer intensiver und immer beschleunigter entfaltet, durchaus auch Werk des Geistes sein, der seine Charismen lebendig hält, selbst wenn die Menschen es weniger bemerken.

Alles in allem läßt sich jedoch nicht leugnen, daß der Ökumenische Rat sich gegenwärtig an einer Wende seines Weges befindet, die ein wenig beunruhigend wirkt – vor allem wenn man die so weite Kreise ziehenden Auseinandersetzungen auf dem Gebiet der Lehre und seine ungeheure Belastung mit weltlichen Problemen betrachtet. Doch hat bei der vierten Vollversammlung in Uppsala im Juli 1968 auch die Erinnerung an Nathan Söderblom, seine prophetische Dynamik und seine Bewegung mit all den Etappen, die sie auf ihrem bisherigen Wege seit gut 40 Jahren hinter sich gebracht hat, mit dazu beigetragen, daß die Flamme nicht erlischt. Steht doch letztlich hinter alldem, was hier geschehen ist und geschieht, Gott und sein Wirken.

Innerhalb der katholischen Kirche finden sich während der ersten Phasen der ökumenischen Bewegung nur einige wenige Einzelpersönlichkeiten, die, von Mißtrauen und Skepsis umgeben, das Wagnis und die Gefahren eines Weges als einsame Pioniere auf sich nehmen. Und doch können wir hier nur diejenigen von ihnen nennen, die bereits verstorben sind. Die Liste der Lebenden wäre zu lang. Der erste Name, der genannt zu werden verdient, ist der von Kardinal Mercier (1851–1926), der gemeinsam mit Lord Halifax (1839–1934) und Abbé Portal (gest. 1926) die berühmten «Mechelner Gespräche» in die Wege leiten sollte. Zwar waren zum damaligen Zeitpunkt die englischen Katholiken keineswegs damit einverstanden, doch öffneten die Gespräche einen Weg, und eine Frage wurde aufgeworfen. «Kühnheit», so erklärte eines Tages Mercier, «heißt wissen, bis wohin man zu weit gehen kann.» Er handelte in der Praxis nicht selten im Sinne dieser originellen Definition. Die nicht alltäglichen Qualitäten des großen Kardinals, die ihm einen außerordentlichen Scharfblick in den Angelegenheiten der Kirche gaben, sind kürzlich mit folgenden Worten gewürdigt worden: «Das wahre Format eines Menschen bemißt sich nicht danach, wie viele und wie zahlenstarke Ge-

nerationen ihm folgen, wenn alle Welt denkt wie er, sondern nach der Zeit, in der er gelebt hat und nicht dachte wie alle Welt.»[22] Mercier hat zweifellos seinerzeit nicht «gedacht wie alle Welt». Er blickte weiter und brachte alles zum Wachsen, was er anrührte. In seinen Kontakten mit der ersten russischen Emigration sowie mit den nach Mecheln gekommenen anglikanischen Gesprächspartnern ließ er sich von keinerlei formalistischen Bedenken beeinträchtigen. «Um keinen Preis von der Welt», hatte er einmal in einem Hirtenbrief geschrieben, «möchte ich auch nur einem unserer getrennten Brüder berechtigten Anlaß geben zu der Klage, er habe voll Vertrauen an die Türe eines römisch-katholischen Bischofs geklopft, und dieser römisch-katholische Bischof habe sich geweigert, ihm zu öffnen (...) Ich wäre mir schuldig vorgekommen, hätte ich diese Feigheit begangen.»[23] So öffnete er nicht allein seine Türe, sondern auch seine Seele in ihrer ganzen Größe und sein seelsorgliches Genie. Man hat häufig gesagt, die Gespräche Mercier-Halifax hätten nichts Konkretes zuwege gebracht. Und doch haben sie, wie Abbé Portal feststellte, «zum damaligen Zeitpunkt die religiöse Atmosphäre in England gewandelt». Die gemischten Ausschüsse des «Sekretariates für die christliche Einheit» und der anglikanischen Kirche, deren letzte Sitzung im Januar 1968 in Malta stattgefunden hat, bilden gewissermaßen eine Wiederholung der historischen Mechelner Gespräche in einem günstigeren Klima.

Mit dem Namen von Kardinal Mercier ist der von Dom Lambert Beauduin (1873–1960), dem Gründer der Unionsmönche von Chevetogne (anfangs in Amay), eng verbunden. Das berühmte «Mémoire» Dom Beauduins mit seinem prophetischen Titel: L'Eglise anglicane unie, non absorbée (Die anglikanische Kirche – mit der katholischen uniert, nicht von ihr absorbiert), das bei den Mechelner Gesprächen vorgelegt wurde und seinerzeit viel Aufsehen, ja fast einen Skandal erregte, würde heute, zumindest in seinen allgemeinen Grundzügen, durchaus in die pluralistischen Konzeptionen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums hinein passen. Intuitiv erkannte und vertrat Dom Beauduin zwei Hauptgrundsätze: 1. Für alle, die im Sinne einer Einheit der Christen wirken wollten, war die Taktik der Einzelkonversionen ungeeignet und abzulehnen; an ihre Stelle sollte eine psychologische Annäherung treten, also das, was man heute die «Methode des Dialogs» nennt. 2. Mit allen Kirchen ausnahmslos sollten Verbindungen aufgenommen werden. – Alles in allem gleichsam ein Vorspiel für das Dekret über den Ökumenismus und die Arbeit des Sekretariates für die Einheit, da er nun außer dem christlichen Osten, dem anfangs seine Hauptaufmerksamkeit gegolten hatte, die große ökumenische Bewegung ebenfalls in seine Perspektiven einbezog, die 1925, dem Jahre der Gründung seines Klosters, ihre Arbeit in größerem Stile aufnahm. Im übrigen waren auch die Orthodoxen des Ostens zu dieser Zeit, da die Ideen in der katholischen Kirche und speziell in Rom sich in einem ganz entgegengesetzten Sinne bewegten, nicht außerhalb der ökumenischen Bewegung geblieben. Dom Beauduin hatte für diese zwei Grundsätze seines Programmes zu leiden. Von 1929–1951 blieb er aus seinem Kloster verbannt und mußte einer jungen Gemeinde, die kaum eine eigene Gestalt gewonnen hatte, die Sorge überlassen, sein Werk unverfälscht weiterzuführen. Das geschah zum guten Teil durch die Zeitschrift Irénikon.

Dom Beauduin war ein persönlicher Freund Johannes' XXIII. Er war häufig mit ihm zusammengetroffen und hatte sich während seiner Orientreisen wiederholt bei ihm aufgehalten. Eines Tages hörte er, wie der künftige Papst, der damals noch Patriarch von Venedig war, ihm auf einem Kongreß in Palermo im Jahre 1957 völlig unerwartet seine Ehre bezeugte, und zwar mit folgender Feststellung: «Der Hauptmangel der Arbeit für die Einheit besteht darin, daß sie in der Masse derer, die durchaus fähig wären, ihre Bedeutung richtig einzuschätzen, noch nicht genügend bekannt gemacht ist. Mein alter belgischer Freund, Dom Lambert Beauduin, erklärte schon 1926, als ich noch in den Anfängen meiner praktischen Bemühung um Zusammenarbeit im Vorderen Orient stand: ‹Wir müssen im Westen für die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen eine mit der Bewegung für die Glaubensverbreitung parallellaufende Bewegung schaffen.›» In den wenigen Jahren seit dem Konzil und vor allem seit den Begegnungen zwischen Paul VI. und Athenagoras hat diese Bewegung in der ganzen katholischen Kirche in erstaunlichem Maße um sich gegriffen und vermutlich das gleiche Maß an Interesse und Intensität erreicht wie die Missionsbewegung.

Beim Tode Pius' XII. hatte Dom Beauduin in einer erleuchteten Sicht der Dinge angekündigt, Kardinal Roncalli werde Papst werden, und hinzugefügt: «Ich kenne ihn: das erste was er tut, wird die Einberufung eines Konzils für die Einheit der Christen sein.» Wäre dieses große Wort nicht mehrere Male gesprochen und von verschiedenen Zeu-

gen berichtet worden, wäre es wahrscheinlich kaum zu glauben. Am Tage nach der Ankündigung des Konzils, dem 26. Januar 1959, sagte er zu einem seiner vertrauten Freunde: «Sie werden es sehen, das wird dabei herauskommen: die Einheit.» Er ist zu früh gestorben – im Januar 1960 –, um die ersten Verwirklichungen seiner großen Prophetie zu erleben. Doch nach allem zu urteilen, was seither geschehen ist, und sei es erst im Jahre 1968, muß anerkannt werden, daß die Ereignisse ihn bisher nicht Lügen gestraft haben. Als Pionier der liturgischen Bewegung und der Arbeit für die christliche Einheit innerhalb der katholischen Kirche hatte Dom Beauduin in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit auch die Entwicklung der Theologie des Episkopates in der Richtung vorbereitet, die sie auf dem Konzil bekommen sollte.[24]

Ein anderer Apostel der Einheit und nicht der geringste, Abbé Paul Couturier (1881–1953), weilte im Jahre 1932 für einen Monat im Kloster Amay, um zusammenzutragen, was er das «geistliche Testament von Kardinal Mercier» nannte, und das man folgendermaßen zusammengefaßt hat: «Um sich zu einigen, muß man sich lieben; um sich zu lieben, muß man sich kennenlernen; um sich kennenzulernen, muß man einander begegnen.» Diesen Gedanken wandte er buchstäblich an. Solange er lebte, besaß er eine diskrete, aber in die Tiefe gehende Ausstrahlung, die Demut eines Heiligen, der voll und ganz in seinem Gebet und der Pflege seiner Beziehungen zu den nichtkatholischen Christen aufging. Erst sein Tod ließ ihn weithin bekannt werden. Heute ist seine Rolle als Apostel der Einheit allenthalben bekannt durch das Werk von P. M. Villain[25] und unter den Anglikanern überdies durch das von P. G. Curtis.[26] Sein Name ist unlöslich verbunden mit der neuen, in allen Kirchen akzeptierten und alle ekklesiologischen Grundsätze respektierenden Formel des Gebetes um die Einheit: Beten um die sichtbare Einheit aller Christen, «so wie Christus sie will und mit den Mitteln, die Christus will». Diese Formel stieß anfangs auf heftige Kritik. Doch heute ist sie als offizielles Motiv für die Weltgebetswoche aller christlichen Bekenntnisse im Monat Januar angenommen und auch vom Ökumenischen Rat anerkannt. Paul Couturier war der große Pionier für dieses neue Verständnis des Gebetes für die Einheit und die in seinem Sinne begangene Weltgebetswoche. Damit hat er eine ungeheuer große Zahl von Christen berührt mit einer Ausstrahlung, die über das menschliche Maß hinausgeht, denn Gott half ihm sichtlich.

Weil es auf katholischer Seite dafür noch zu früh ist, haben wir noch kein dem Werk Gloeges vergleichbares Buch. Doch ließe sich diese allzu kurze Liste unschwer um mehrere weitere Namen verlängern. Für die vergangene Generation gehörte hierher vor allem der Metropolit Szepticky (gest. 1944),[27] ein Freund Wladimir Solowjews, dessen heute vielleicht überholte intuitive Einsichten doch bessere Zeiten ankündigten; für unsere Generation der Name des melkitischen Patriarchen Maximos IV. (gest. 1967), eine der großen Gestalten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ferner möchten wir in diesem Zusammenhang Dom Lialine nennen, den langjährigen Leiter der Zeitschrift Irénikon, der 1958 im Alter von 56 Jahren starb.[28] Seine leidenschaftliche Ergriffenheit von dem Anliegen der christlichen Einheit und sein scharfer, unbestechlicher Verstand haben den Weg für viele erleuchtet. Unter den Lebenden ist der einzige Name, den wir, um es kurz zu machen, doch nennen möchten, der von P. Congar, dessen ökumenischer Weg und unermüdlicher Einsatz für die Kirche ein unbestreitbares Zeugnis für ein besonderes Charisma sind. Seine Freunde werden uns verzeihen, daß wir die Liste nicht weiterführen.

Man erinnere sich, daß zu Beginn des Konzils, am 20. Oktober 1962, von den Konzilsvätern eine Botschaft an die Welt erlassen wurde, die in mehr als einem Punkt an das Programm erinnerte, das sich Söderblom für seine Bewegung «Praktisches Christentum» gesetzt hatte. Diese Botschaft entsprach – so sagte man – in diesem Augenblick nicht den bei der Vorbereitung des Zweiten Vatikanums vorgesehenen theologisch-lehrmäßigen Zielsetzungen. Obwohl sie in der Generalkongregation verkündet und veröffentlicht worden war, wurde sie nicht in die amtlichen Konzilsakten aufgenommen, weil sie – so hieß es – die Meinung der Konzilsväter nur teilweise widerspiegle und nur die stillschweigende Billigung des Papstes erfahren habe. Doch zu Beginn der zweiten Sitzungsperiode gab Papst Paul ihr ihre volle Kraft und Bedeutung zurück, indem er sie mit dem Zeugnis des hl. Petrus und der übrigen Apostel am Pfingstfest verglich. Damit sollte er dem berühmten Schema XIII über die Kirche in der Welt von heute seine volle Aktualität geben, einem Schema indessen, das schon manchen Wirbel verursacht hat und noch verursacht und auch auf die Haltung des Ökumenischen Rates nicht ohne Einfluß geblieben ist. Der Heilige Geist kann auch Stürme erregen, und nichts sagt uns, daß wir hier nicht vor einer seiner neuen Schöpfungen stehen. All das, was wir

auf diesen wenigen Seiten in aller Eile an unseren Augen vorüberziehen ließen, zeigt uns, daß der Hauch, der seit 60 Jahren die Kirchen in Unruhe versetzt, trotz aller Unterschiede in den verschiedenen Bekenntnissen, im Grunde von einer alle umfassenden Gleichartigkeit ist, welche menschliche Macht überschreitet. Das Werk Johannes' XXIII., die Begegnungen zwischen den katholischen Bischöfen und den nichtkatholischen Beobachtern auf dem Konzil, die gegenseitigen Besuche der Kirchenführer, die Kontakte in den «gemischten Gruppen» bilden bis zum heutigen Tage eine einzigartige Veranschaulichung dafür.

Unter den gegenwärtigen Umständen und angesichts der Perspektiven der Konferenz von Uppsala erinnern wir uns daran, daß das Aggiornamento, das Johannes XXIII. durch das Konzil erreichen wollte, sich zweifellos auf die Kirche ad intra bezog, bedeutend mehr aber noch auf die Kirche ad extra. Alles, was gegenwärtig in den verschiedensten Kreisen geschieht und wie ein Krachen und Knacken wirkt, ist nichts anderes als die unvermeidliche Kehrseite des Ökumenismus. Das postkonziliare Aggiornamento, erklärte Kardinal Bea in seiner Begrüßungsansprache an den Patriarchen Athenagoras bei seiner Audienz im Vatikan, ist «die fundamentale Vorbedingung für den Fortschritt auf dem Weg zur Einheit». Wenn sich gegenwärtig auf verschiedenen Ebenen im Leben der Kirchen irgendwelche Erscheinungen des Verfalles zeigen und wenn bisweilen die Gläubigen darüber erschreckt sind, so sollten wir uns erinnern, daß die ersten Worte des Konzilsschemas über den Ökumenismus lauten: Unitatis redintegratio. Neuintegration und Desintegration gehen Hand in Hand und bedingen und begründen eins das andere. Die Gegebenheiten des Glaubens und der Konstitution der Kirche müssen nach einer neuen Abstimmung aufeinander suchen, nach einer neuen Harmonie, die schwer herzustellen ist und in der das Werk der Menschen und ihre Unvollkommenheiten das Werk Gottes begleiten müssen.

Eine letzte Episode, auf die wir zum Schluß unserer Ausführungen zu sprechen kommen möchten, scheint ebenfalls alle Zeichen eines prophetischen Charismas zu tragen. R. Gardiner, der auf den vorhergehenden Seiten schon mehrfach genannte große Apostel der Einheit aus den Jahren 1910–1924, hatte im November 1914 an den damaligen Staatssekretär Papst Benedikts XV., Kardinal Gasparri, einen Brief über die christliche Einheit geschrieben. Dieser in einem sehr reinen Latein geschriebene Brief ist 1919 von P. M. Pribilla SJ in seinem Werk «Um Kirchliche Einheit»[29] abgedruckt worden. Er enthielt jenen erstaunlichen, möglicherweise von den Schriften Papst Leos XIII. inspirierten Satz, den wir zumindest teilweise im Original zitieren müssen: «Wir wünschen lebhaft, daß die römische Kirche, die sich immer als Garantin und Verfechterin der Wiederherstellung der christlichen Einheit erwiesen hat (*redintegrandae unitatis* vindicem semper sese praebuit), unseren Bemühungen zu Hilfe kommt», das heißt den Bemühungen der Konferenz «Glaube und Kirchenverfassung», die damals in den ersten Phasen ihrer Entwicklung stand. Diese Worte «... redintegrandae unitatis...» sind genau denjenigen gleich, mit denen 50 Jahre später, im November 1964, in Wiederholung eines Satzes Pauls VI. das Konzilsdekret über den Ökumenismus beginnen sollte: Unitatis redintegratio – unter denen es in alle Zukunft zitiert werden wird.

[1] Cinquante ans d'histoire (Paris s.d.) 11; R. Rouse, The World's Student Christian Federation (London 1948).

[2] Tassington Tatlow, The Story of the Student Movement of Great Britain and Ireland (London 1933) 1.

[3] Ökumenische Profile (Stuttgart 1961 und 1963). Hier eine bereits sehr vielsagende Auswahl aus diesen Profilen: I: J. R. Mott, W. Paton, C. H. Brent, R. H. Gardiner, R. Davidson, J. H. Oldham, G. K. A. Bell, N. Soederblom, E. Berggraf, F. Siegmund Schultze, V. Ammundsen, A. Keller, A. Deissmann, O. Dibelius, Germanos von Thyatira, H. S. Alivisatos, S. Zankow, S. Bulgakow, die Patriarchen Tykhon, Sergius und Alexis von Moskau, P. Couturier, M. J. Metzger; II: S. Chakko, D. T. Niles, H. Kraemer, S. Meill, A. Schweitzer, A. Nygren, K. Barth, E. Brunner, R. Niebuhr, E. Schlink, Kardinal Bea, D. Bonhoeffer, M. Niemöller, H. Gruber, W. Menn, R. von Thadden, K. Scharf, H. Lilje. S. C. Michelfelder, B. Forell, F. Sigg, M. Boegner, P. Maury, R. Schutz, J. L. Hromadka, W. Temple, W. A. Visser't Hooft, L. Newbigin, S. McGrea Cavert, F. C. Fry, H. Schönfeld, S. de Diétrich, M. Barot.

[4] (London 1960).

[5] A History of the Ecumenical Movement 1517–1948 (London 1954).

[6] Prooemium, Nr. 1.

[7] De la Destination de l'homme (Paris 1935) 110–111.

[8] E. Porret, Berdiaeff, prophète des temps nouvaux (Neuchâtel 1931) 131.

[9] aaO. 138.

[10] aaO. 130.

[11] Der größte Theologe dieser Schule, ein Mann von ungeheurem geistlichem Tiefgang, war Sergej Bulgakow (gest. 1944). Mehrere Professoren des Institutes Saint Serge, unter ihnen er selbst, Kartasew und Zenkowskij ließen in Zusammenarbeit mit anderen orthodoxen Theologen im Jahre 1930 in Paris ein Werk erscheinen, das ungemein reich war an ökumenischen Perspektiven. Der französische Titel des original in Russisch erschienenen Buches lautete: La réunion chrétienne. Le problème oecuménique dans la conscience orthodoxe. Darin waren die orthodoxen Kirchen aufgefordert, ihre Stimme im ökumenischen Konzert zu Gehör zu bringen und nicht zu spät zu kommen.

[12] B. Mathews, John Mott World-Citizen (London 1934).

[13] J. H. Oldham, John R. Mott: ER (April 1955) 259.

[14] S. Raeder, John R. Mott, Weltstratege für planvolle christliche Zusammenarbeit: G. Gloege, Ökumenische Profile II, 166.

[15] M. Boegner aaO. 40; vgl. M. Villain, Introduction à l'Œcuménisme (Paris 1964) 19.

[16] O. Rousseau, L'Orthodoxie et le mouvement œcuménique: EThL (1967) 172; Istina (1955) 93.

[17] Irénikon (1967) 537.

[18] W. A. Visser't Hooft, Nathan Soederblom, figure de proue du Mouvement Œcuménique: Oecumenica (Straßburg 1967) II, 139.

[19] aaO. 140.

[20] aaO. 145.

[21] aaO. 145.

[22] E. Beauduin, Le Cardinal Mercier (Tournai 1966) 109.

[23] Lettre pastorale à son clergé du 18 janvier 1924 sur les Conversations de Malines = Irénikon-Collection, II, 76.

[24] O. Rousseau, Pionieri dell'apostolato unionistico: Dom Lambert Beauduin: Oriente Cristiano (Palermo, April 1965) 77.

[25] L'Abbé Paul Couturier, apôtre de l'Unité chrétienne (Tournai 1959).

[26] Paul Couturier and Unity (London 1964).

[27] Erzbischof von Leopol in Galizien, Freund von Kardinal Mercier und einer der großen Vorkämpfer der Einheit zwischen den beiden Kriegen: Irénikon (1946) 49.

[28] Irénikon (1958) 165.

[29] München 1929, 314; wir haben in Irénikon I (1967) einige weitere Ausführungen über die seltsame Vorgeschichte dieses Briefes gemacht.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

OLIVIER ROUSSEAU

Geboren am 11. Februar 1898 in Mons (Belgien), Benediktiner, 1922 zum Priester geweiht. Er studierte am Sant'Anselmo in Rom, ist Mönch des Klosters von Chevetogne (Belgien), das seit 1926 im Dienst der Ökumene steht, er ist Direktor der Zeitschrift «Irénikon». Er veröffentlichte u. a. die Studie «L'Orthodoxie et le mouvement œcuménique de 1920 à 1940», Ephem. Theol. Lovan. 4/1967.

Albert Sohier

Prophetentum und Mission: Pater Vincent Lebbe

Wenn der Prophet in erster Linie Sprecher des Wortes Gottes ist, muß dann nicht die missionarische Tätigkeit schlechthin als prophetisch angesehen werden? In unserem Jahrhundert hat ein Mann, der ausschließlich Missionar und nichts als Missionar sein wollte, ein höchst anschauliches Beispiel dafür gegeben: Pater Vincent Lebbe, geb. in Gent 1877, gest. in Chungking 1940.

Das Wort des Lebens in die Seelen einpflanzen, so lautete die Leitidee, die seiner ungemein vielseitigen Tätigkeit zugrunde lag. Es gibt wohl nur wenige Menschen, die so viel gesprochen haben – nicht zuletzt auch durch seine Korrespondenz – wie er. Er wirkte mitreißend. P. van der Meer de Walcheren hat ihn folgendermaßen geschildert: «Sein Gesicht... strahlte und wurde geradezu schön, wenn er von den Chinesen sprach, jenen ‹so ungemein vornehmen Menschen›, wie er sie voll Hochachtung nannte... Er kannte in seinen Gesprächen nur ein Thema: die Seelen und die Wunder der Gnade. Seine Sprechweise, die von einer evangelischen Schlichtheit war, enthüllte eine warme Zärtlichkeit und eine strahlende, helle Liebe...»

Seine Haltung in der großen Krise seines Lebens (1916–19) ist typisch: Als man ihn auf Druck des französischen «Protektorats» zunächst von Tientsin nach Chengting abschiebt, setzt er sich keineswegs zur Ruhe oder sammelt und stärkt sich für einen späteren Neubeginn, erst recht klagt er nicht und ist nicht verbittert, vielmehr nimmt er gleich das Apostolat unter den Heiden der Umgebung auf, bis hinauf nach Shunteh, und organisiert mit Zustimmung seines ehemaligen Mitschülers Msgr. de Vienne, des damaligen Apostolischen Vikars von Chengting, der bald darauf in den finstersten Winkel seines eigenen Vikariates verbannt wurde, einen Kongreß für Erziehungsfragen, um die Kirche mit den Elementen in Kontakt zu bringen, die in diesem Gebiet die Zukunft gestalten würden. Doch im entscheidenden Augenblick schickt man ihn in den Süden. Dort erwartet ihn ein anderes Leid, das ihn tagtäglich bedrängen und quälen sollte: Er versteht den einheimischen Dialekt nicht und kann daher die Botschaft Christi nicht verkünden... Dabei ist der Wahlspruch des Apostels Paulus: «Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!» der Wahlspruch, der über P. Lebbes Leben steht. Aus diesem drängenden Anliegen heraus erwächst seine ganze Tätigkeit, in der er «in prophetischer Weise» die Entwicklung der Kirche in China vorbereitet und ihr seine Impulse gibt – das heißt nicht nur der Kirche in China, sondern auch darüber hinaus. Diese Tätigkeit läßt sich programmatisch in folgenden Punkten zusammenfassend charakterisieren: Schaffung eines einheimischen asiatischen bzw. afrikanischen Episkopates; Abschaffung der fremden «Protektorate»; nationale Emanzipation; Regelung der sozialen Probleme; Weckung eines Sinnes für die Schrift; liturgische Reformen; Aktivierung und Einsatz der Laienschaft; besondere Fürsorge für die Stu-

denten und Lehrtätigkeit; Schaffung einer christlichen Presse; Weckung des Verständnisses für die nichtchristlichen Religionen; Weckung und Pflege eines ökumenischen Geistes. Bei all diesen Tätigkeiten aber ist sein eigener Geist, den er selbst gern als revolutionär bezeichnet, auch – mag man es als paradox betrachten oder nicht – zutiefst an die Kirche gebunden und an eine ihrer zentralsten Traditionen: die Tradition der Heiligen.

In der härtesten Phase des Kampfes schreibt er an P. Antoine Cotta, seinen vertrauten Freund und Kampfgefährten, der in der Nähe von Tientsin geblieben ist: «Wären mein Verhalten oder meine Ideen von Rom verurteilt worden, so würde ich mich, selbst wenn mir diese Verurteilung äußerlich gesehen als Ergebnis eines ganzen Netzes menschlich-allzumenschlicher, ja politischer Aktionen, Reaktionen, Absprachen, usw. erscheinen müßte, freudig von ganzem Herzen unterwerfen in der Überzeugung, daß damit das Beste getan ist, zumindest für den Augenblick, und in dem Glauben, daß mein Gehorsam, mir wie allen anderen, zum Wohle gereichte. Denn die realste Seite der Dinge ist nicht die Seite, die äußerlich sichtbar ist, sie ist vielmehr in allen Dingen das Wirken Gottes und seiner Gnade... Ich möchte in der Nähe der Heiligen stehen, mich ihnen eng anschließen und in dieser Haltung den Weg gehen, den die große Mehrzahl dieser wahren Weisen gegangen ist...

Dabei würde ich natürlich immer weiter versuchen (wenigstens soweit die Formulierung der Verurteilung und ihr ehrliches Verständnis mir dies gestattete – jedoch darüber hinaus nicht –), von Rom die Förderung der Dinge zu erreichen, die ich für die Kirche Chinas als notwendig erachte.» Unschwer könnte man ganze Reihen in gleichem Sinne lautender Texte zusammenstellen.

Diese Treue hatte sich in ihm fest verwurzelt nach der Überwindung einer tiefen Glaubenskrise Anfang 1908, im Anschluß an die Verurteilung des «Modernismus». Die Hingabe an seinen Missionarsberuf hatte ihn schließlich zu einer Art definitiver Erleuchtung geführt.

Das «Zeichen» der prophetischen Sendung

P. Lebbe begriff sehr wohl, daß seine «prophetischen» Schritte ohne das hierarchische Charisma sehr wohl die Forderung nach einem «Zeichen» auf den Plan rufen könnten. Aber war nicht seine unerschütterliche Loyalität ein ganz wesentliches Zeichen? Hinzu kommt das, was er am Ende seines bemerkenswerten Briefes vom 18. September 1917 an den Doyen der Bischöfe Chinas, den Apostolischen Vikar von Ningpo, Msgr. Reynaud schreibt: «Und ich habe kein anderes Zeichen als dies: daß ich gelitten habe; und ferner, daß ich überzeugt bin, in all dem niemals für eine menschliche Zielsetzung gehandelt zu haben, sondern unter... dem Zeichen der Zeugen, die, wenn sie sprechen, alles zu verlieren und nichts zu gewinnen haben.»

Das ist mehr als das «Zeichen des Jonas»; es ist das Zeichen des Jeremias. Später hatte er, so glauben wir, auch noch «Zeichen» anderer Art: So im Juli 1918 die ganz unerwartete, plötzliche Heilung einer Ordensfrau aus Shaohing, die Tuberkulose im letzten Stadium hatte und bereits im Sterben lag; der Bericht davon erschien wenige Zeit später mit bischöflicher Approbation im «Petit Messager de Ningpo». Dazu kommt eine weitere – sagen wir vorsichtshalber nur «unerklärliche» – Heilung eines chinesischen Studenten in Löwen im Jahre 1925. Unwillkürlich fällt einem dabei aber auch noch so manches seltsam anmutende «Zusammentreffen» in seinem Leben ein: die Konsekration der ersten chinesischen Bischöfe am Tage seines Priesterjubiläums; sein Tod am Fest des hl. Johannes des Täufers, des Patrons seiner Kleinen Brüder; die jeweils an den Vorabenden des Passionssonntags eintretenden schwerwiegenden Ereignisse seines Lebens (1917 – seine Verbannung aus dem Vikariat Tientsin; 1927 – Ankunft in Ankwo nach seiner Rückkehr nach China; 1940 – Gefangennahme durch die Kommunisten; usw.). Doch als nächstes bleibt der an ihn ergangene Ruf Gottes zu betrachten.

Die Berufung

Freddy – das war sein Taufnahme – Lebbe war noch fast ein Kind, als eine Lebensbeschreibung des seligen China-Martyrers J. G. Perboyre ihm seinen Weg zeigte. (Nach seinen eigenen autobiographischen Angaben war er zu dieser Zeit fünf oder sechs, nach den Aufzeichnungen seines Bruders, der Benediktiner war, etwa elf Jahre alt.) Es dauerte nicht lange, bis die Frage in der Familie zur Sprache kam. Doch die endgültige Entscheidung fiel ihm sehr schwer, wie er sich später noch erinnerte: «Wenn ich mich an der schönen Frühlingslandschaft freute, begann sich ganz plötzlich mein Denken gleichsam zu weiten; ich spürte, wie auf mir eine Sendung lastete, die keinen Widerspruch duldete und mir auftrug, nach China zu kommen. Mein Gott! Mußte ich wirklich nach China gehen? Wie schwer würde es mir fallen, meine

Eltern zu verlassen, mein Heimatland mit dem fernen China zu vertauschen! Und was würde ich dort tun? Und doch, ich hatte wirklich den Eindruck, daß mir der Auftrag gegeben war, dorthin zu gehen.»

Während des Theologiestudiums scheint sein Gesundheitszustand anzudeuten, daß die Vorsehung andere Pläne mit ihm hat. Doch dann schreibt er am 8. Juli 1899 an seinen Bruder: «Ach, Herr, was wird aus meinem Leben werden! Nur wenn ich der Stimme folge, die ich schon seit meiner Kindheit höre, und nur auf dem Weg des Kreuzes verdiene ich das Kreuz!» Da er sich seiner «Berufung zum Missionar» sicher ist, will er nicht in Rom weiterstudieren, da das für ihn bedeuten würde, daß er nicht in die Mission kommt. Dennoch studiert er mit seinem Bruder Hebräisch (sie schreiben sich sogar ihre Postkarten in dieser Sprache), Griechisch, Syrisch und Arabisch... Und im Herbst 1900 finden wir ihn in der Ewigen Stadt. Als ihn dann ganz unvorhergesehen und gleichsam gegen jede Logik Msgr. Favier, der Apostolische Vikar von Peking und «Held» der Belagerung von Pétang im Jahre 1900, für seine Diözese anforderte, schrieb sein Freund und Mitschüler Paul Dehocq: «Ich habe mehr als er selbst an Freddys Berufung für die Chinamission geglaubt» (an Dom Beda, 23. 1. 1901).

Noch sollte es geraume Zeit dauern, bis seine ganz spezifische Rolle ihm aufging. «Als ich nach China abreiste, hatte ich keine, wirklich gar keine Ahnung von dem, was mich erwarten würde, abgesehen von dem einen, was jedoch wesentlich war: daß ich ‹ad gentes› zog», schrieb er im Jahre 1928. Ja, als er nach China ging, erklärte er noch: «Ich bin in einer französischen Kongregation Missionar geworden, weil ich mich dafür einsetzen möchte, daß Frankreich geliebt wird...» Und als die leidige Dreyfus-Affäre in vollem Gange war, hatte er ein antisemitisches Buch von Drumond in überschwenglichen Worten gelobt und es fertig bekommen, groß auf eine Postkarte zu schreiben: «Vive la France! A bas les Youpins! (Frankreich erwache – nieder mit Juda!)» Das alles empfahl ihn nicht gerade als Vorkämpfer für eine Gleichberechtigung der Rassen. Noch unterwegs sind seine Briefe gespickt mit Ergüssen wie: «Ich liebe Frankreich mehr denn je!» (18.2.1901); «Es lebe Frankreich!» (20. 2. 1901), und von Djibouti aus: «... die heißgeliebte Fahne» (24. 2. 1901) – und das alles, obwohl er gar nicht Franzose, sondern Belgier war.

Doch weckt das Gebiet Afrikas, das er hier kennenlernt, in ihm schon «das Verlangen, diesen armen Leuten Gutes zu tun, die man ganz sicher durch Güte und Sanftmut gewinnen würde, wie man sie sich durch Härte und Ungerechtigkeit entfremdet. Ich habe da unten Dinge gesehen, die mir das Herz bluten lassen: selbst bei Priestern. Ich spüre schon, daß ich noch viel zu leiden haben werde...» Von nun an wird dieser Tenor mit jeder Etappe stärker: Colombo, Saîgon, Hongkong (wo erstmals eine Hochachtung vor dem vornehmen Verhalten der Chinesen hinzutritt). In Shanghai sucht er der Sache der aufständischen Boxer gerecht zu werden: 99% des Unrechtes liegen auf seiten der Europäer. Am Vorabend seiner Weihe legt Vincent Lebbe Msgr. Jarlin den neuen Grundsatz für sein Verhalten dar, den ihm sein Gewissen vorschreibt: sich nicht mit der falschen Stellung der Kirche in China abfinden. Als er schließlich am 19. Januar 1902 als Missionar im eigentlichen Sinne des Wortes aufbricht, erklärt er unumwunden: «Ich bin nicht mehr französisch.»

Gibt es eine psychologische Wurzel für einen solchen Wandel? Gewiß, er hatte schon 1899 seine «demokratischen» (oder sozialen) Gefühle deutlich ausgesprochen; sie gehörten für ihn unter das Kapitel «Gerechtigkeit». Nun aber, am 13. 7. 1901, schrieb er: «Ach, wie würde das demokratische Herz meines lieben Etienne bluten, wenn es sähe, wie man hier ein Volk niedertritt, nur weil es eine andere Hautfarbe hat als wir und seine Zivilisation noch nicht so weit entwickelt ist...» Auf jeden Fall lassen die Schnelligkeit, die Entschiedenheit und die apostolisch-religiöse Note seiner inneren Umwandlung eine besondere Gnade, einen besonderen Ruf erkennen... Wie sehr greift diese Sicht der Dinge und dieses Empfinden doch der Enzyklika «Populorum Progressio» voraus!

Ein asiatischer und afrikanischer Episkopat

Hier fehlt der Platz, um auch nur in großen Zügen die auf dieses Ziel gerichtete ganz wesentliche Tätigkeit P. Lebbes zu skizzieren. Doch gibt es an anderen Stellen ausführlichere Darstellungen darüber.[1] Heben wir also nur einige Punkte hervor bzw. fügen ergänzend den einen oder anderen hinzu.

Wenn er bereits 1908 für China eine «vollkommen einheimische Priesterschaft» befürwortet hatte, erweitert er von 1917 an in seinen Aufrufen die Perspektiven und weist darauf hin, wie anormal es sei, daß die Chinesen in diesem einzigen Punkt nicht als Gleichberechtigte behandelt werden. Ende 1918 oder Anfang 1919 erlebte er die Freude,

im «Catholic Herald of India» Artikel zu lesen, in denen P. Gille für Indien die gleichen Forderungen erhob.

Mit einer nach P. Lebbes Ansicht allzu langen Verzögerung ließ Msgr. Costantini Ende 1923 und Anfang 1924 erstmals zwei einheimische Apostolische Präfekten nicht-bischöflichen Ranges ernennen. Dem Missionar wurde augenblicklich klar, daß hinter diesem Schritt Manipulationen standen, die das Ziel verfolgten, das Heranwachsen eines einheimischen chinesischen Episkopates zu unterbinden, denn er kannte die ungewöhnlich ungünstige Situation in den beiden den neuen Präfekten unterstellten Territorien wie auch die Mängel in Msgr. Souens Charakter (die tatsächlich eines Tages zu seiner Absetzung Anlaß geben sollten, glücklicherweise jedoch erst zu einer Zeit, als die allgemeine Auffassung über dieses Thema nicht mehr dadurch beeinflußt werden konnte. Und doch hatte P. Lebbe in den Jahren von 1930–1936 persönlich sehr darunter gelitten).

1925 traf P. Lebbe in Brüssel mit P. Gille zusammen, der wegen seiner «subversiven» Ideen aus Indien abgeschoben worden war. Von Kardinal Mercier dazu ermutigt, veröffentlichte der Direktor der «Revue Catholique des Idées et des Faits» zu dieser Zeit zwei Artikel über den Episkopat in Indien. Angesichts der sehr lebhaften Reaktionen nahm Pius XI. in der Enzyklika «Rerum Ecclesiae» Stellung zu diesem Thema; bald darauf, kurz nachdem der Lütticher Laie Paul Staes in Rom die Sache P. Lebbes vertreten hatte, gab man dort am 30. März 1926 Anordnung, Philippe Tchao, den ersten aus der Ende 1920 von dem Missionar vorgelegten Kandidatenliste, zum Bischof zu machen.

Nach der Konsekration der sechs ersten chinesischen Bischöfe am 28. Oktober 1926 glaubte P. Lebbe, nun würden in den nächsten Jahren weitere 30 oder 40 chinesische Bischöfe ernannt werden. Doch diese Hoffnung wurde enttäuscht: Selbst zehn Jahre nach seinem Tod war man noch nicht so weit. Auf der anderen Seite erfaßte aber die Bewegung, die er geweckt hatte, noch vor seinem Tod Japan, Indien, Vietnam, Uganda, Madagaskar und bald danach ganz Asien und Afrika – als Grundlage und Voraussetzung für den wahrhaft universalen Charakter des Zweiten Vatikanums.

Emanzipation von fremder «Protektion»

Die Einwurzelung der Kirche in China verlangte aber gleichermaßen die Aufhebung des französischen «Protektorates». Auch hier wirkte sich P. Lebbes «prophetische» Tätigkeit aus.

Erst vor kurzem haben wir an anderer Stelle nachgewiesen,[2] daß diesem Protektorat jede rechtliche Grundlage fehlte und das es nur sehr zweifelhafte materielle Vorteile bot, während es ganz eindeutig der Verkündigung des Evangeliums im Wege stand. Erst 1918 wurde sich P. Lebbe, wie es scheint, in vollem Umfang klar darüber, wie sehr diese Grundlage fehlte (in seinem Brief aus dem Jahre 1917 an Msgr. Reynaud rechnet er offenbar noch mit ihr), während ihm die Schädlichkeit des Protektoratssystems für die Missionen bereits im ersten Jahre seines Chinaaufenthaltes aufgegangen war.

1908, kurz nach der Aufnahme seiner Arbeit im Zentrum für internationale Beziehungen in Tientsin, entwickelte er den Plan einer eigenen Nuntiatur für China. 1916 kam es zur Krise, weil die französischen Diplomaten merkten, daß er ihrer Tätigkeit ablehnend gegenüberstand. Das wiederum veranlaßte ihn, zusammen mit seinem Freund Cotta, zu Schritten in Rom mit dem Ziel, jegliche Bevormundung durch irgendein Protektorat abzuschütteln; auf der anderen Seite nahmen sie Kontakt auf mit Ma Siang-Po (einem bedeutenden katholischen Politiker und ehemaligen Jesuiten) und dem Außenminister Lou Tseng-siang (gleichfalls katholischer Christ und später Benediktinermönch in St. Andreas in Brügge). Daraus entstanden erste, wenn auch noch kurzlebige diplomatische Beziehungen zwischen China und dem Heiligen Stuhl im Jahre 1918 (unter dem Nuntius Msgr. Petrelli).

Als Frankreich und seine «Alliierten» China zum Nachgeben veranlaßt hatten und dieses seine Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl aufgab, forderte P. Lebbe nachdrücklich die Entsendung eines kircheninternen «Delegaten». Nach Europa zurückgekehrt, besprach er am 27. Dezember 1920 den ganzen Fragenkomplex mit dem Staatssekretär Kardinal Gasparri. Eineinhalb Jahre danach nahm der fast insgeheim entsandte Msgr. Costantini P. Lebbes Freund Philippe Tschao als Sekretär. Von dem Augenblick an nahm der Einfluß des «Protektorats» zusehends ab, bis im Jahre 1943 normale diplomatische Beziehungen zwischen China und dem Vatikan entstanden.

Blicken wir kurz zurück auf frühere Versuche zur Schaffung diplomatischer Beziehungen. In den Jahren zwischen 1881 und 1886 hatten Msgr. Raimondi von Hongkong und Msgr. Volonteri von Honan im Interesse der Apostolatsarbeit und aus

berechtigter Sorge um die Würde ihres Amtes gegen den Widerstand von Msgr. Favier und der französischen Regierung einen Vorstoß in diesem Sinne unternommen. Doch die Manöver der italienischen Franziskaner, des Msgr. Anzer und – einige Zeit später – der «belgischen Missionen» zielten ebenso, wenn nicht gar in erster Linie darauf ab, die politischen und wirtschaftlichen Unternehmen anderer Regierungen zu unterstützen. P. Lebbe, der «Prophet» eines ganz neuen Weges, war ein angesehener Mann (der höchste Rang, den er bekleidete, war der eines Generalvikars, von 1914 bis Anfang 1917, doch schon ab Juni 1916 ohne praktische Wirksamkeit) und hatte absolut reine Ziele und Absichten. Er hatte niemals seine Sympathien für Frankreich verleugnet, soweit sie nicht China zum Schaden gereichten. Ganz offen stand er auf seiner Seite in den Jahren 1914–18. Das spiegelte sich auch deutlich in der von ihm gegründeten Tageszeitung «I-shih-pao» wider, und Msgr. Henninghaus SVD, der Apostolische Vikar von Yenchow, Shantung, ließ ihn wissen, er könne dieses Blatt nicht offen unterstützen, da die Mittel, über die er verfüge, von deutschen Katholiken aufgebracht seien. P. Lebbe setzte seinerseits unmittelbar nach dem Waffenstillstand seinen ganzen Einfluß in Rom wie in China ein, um eine Ausweisung der deutschen Missionare zu verhindern.

Soziale Tätigkeit

Zumindest unter gewissen Umständen können auch die subsidiären Tätigkeiten der Missionare zweifellos «prophetischen» Charakter haben. Das gilt auch für P. Lebbes Rolle und Tätigkeiten auf dem sozialen Sektor.

Klammern wir, so zahlreich und bisweilen heroisch sie sein mögen, seine einzelnen Liebestätigkeiten und Hilfeleistungen aus. Doch darüber hinaus blieb er der «demokratischen» Begeisterung seiner Jugend so sehr treu, daß seine letzte Botschaft aus dem Jahre 1940 – die mit Erläuterungen versehene Regel seiner Kleinen Brüder die Weisung gab: «Die Menschen retten! Den ganzen Menschen retten! Leib und Seele retten!»

Nach der Revolution von 1911 brauchte man einen Soziologieprofessor an der neuen Schule für Verwaltungswissenschaften in Tientsin. Man wandte sich an P. Lebbe. Dieser nahm das Angebot sogleich an, und 20000 gedruckte Exemplare von seinen Vorlesungen wurden verbreitet! Und so lautete sein Kommentar im Jahre 1933: «Zweifellos müssen wir mit all unseren Kräften die notwendigen Vorbereitungen treffen; doch dürfen wir darüber hinaus nicht vor dem Wagnis zurückweichen; wir müssen uns klar sein: Wenn Gott die Gelegenheit gibt, so gibt er auch seine Gnade, ja sogar eine Art Trost.»

In seiner Tageszeitung «I-shih-pao» veröffentlichte er ab Oktober 1915 jede Woche eine soziale Chronik, bis ihm ein Jahr später seine Oberen jede Mitarbeit an der Zeitung untersagten. Nachdem auf diese Weise die Verbreitung einer Soziallehre christlichen Geistes unterbunden war, blieb das Feld frei für den Marxismus, der, wenn man Mao Tse-tung persönlich glauben will, sich erst nach der bolschewistischen Oktoberrevolution des Jahres 1917 in China wirklich zu verbreiten begann und dabei auch ihn erfaßte.

Doch betätigte er sich auch in der sozialen Praxis. So gründete er in Tientsin, um einmal von den Bemühungen seiner ersten Periode in Wu-ts'ing-hsien (1902–1905) abzusehen, ein «Arbeitsvermittlungsbüro» für die vom Lande hereinströmenden Christen. Mit einem Studienkreis für Arbeiter gedachte er, den Grundstein für eine Gewerkschaft zu legen. Außerhalb seines Vikariates regte er in Tangshan, dem Zentrum des Steinkohlenbergbaus der «Kailan Mining Administration», die Gründung von Gewerkschaften an. Doch der zuständige örtliche Missionar wußte nicht, wie er die Dinge in die Wege leiten sollte. Im Sommer 1918 trat P. Lebbe in Shaohing als Vermittler zwischen Arbeitgebern und Arbeitern auf.

Während seines Europaaufenthalts von 1920 bis 1927 interessierte er sich lebhaft für die Arbeiterfrage. Wir haben noch ein Heft, in dem er Informationen und Erkenntnisse über dieses Thema aufzeichnete. Trotz seiner vielen sonstigen Beschäftigungen fand er noch die Zeit, in Billancourt unter den Arbeitern Katechismusunterricht zu erteilen. Nicht selten unternahm er persönlich Schritte, um dem einen oder anderen einen Arbeitsplatz oder ein Bett im Krankenhaus zu verschaffen. Für seine Studenten – sein eigentlicher Aufgabenbereich – verlangte er eine intensive soziale Schulung. Er schickte verschiedene von ihnen zu Arbeitstreffen mit Marius Gonin von der «Chronique sociale» nach Lyon; und jedes Jahr bestimmte er einige zur Teilnahme an der «Semaine Sociale de France».

Nach seiner Rückkehr nach China ermutigte er seinen alten Mitarbeiter unter den Studenten, landwirtschaftliche Darlehenskassen zu gründen. Leider verhinderte das vielfache Unglück der folgenden Zeit ihre weitere Verbreitung.

Schon 1906 hatte P. Lebbe den Wunsch ausgesprochen, daß die Abteien als eine Art Lehrgüter dienen sollten, um auch die Heiden «die modernen Anbaumethoden zu lehren». Später gab er seinen Kleinen Brüdern eine ähnliche Aufgabe, die jedoch allgemeiner zur Verbesserung der Situation der Massen gedacht war. Zugleich trug er ihnen auf, selbst einen Lebensstandard anzunehmen, der dem der armen Bauern oder der Arbeiter ihres Wirkungsbereiches entsprach.

Laien und Katholische Aktion

Was wir im vorhergehenden Abschnitt berichtet haben, setzt eine ganz bestimmte Haltung den Laien gegenüber voraus. Von Anfang an, als er noch in den mehr ländlichen Gebieten tätig war, versammelte P. Lebbe vor jeder wichtigeren Aktion seine «Katechisten», die Laienkräfte, die für die christlichen Gemeinden verantwortlich waren, um sie mit ihnen gründlich durchzudiskutieren. Als er Ende 1906 als «Direktor» nach Tientsin kam, pflegte er diese Haltung nur noch mehr: Mit als erstes gestattete er den Christen, in seiner Gegenwart Platz zu nehmen, lud sie an seinen Tisch ein und wandte sich gegen den üblichen Kniefall vor den Priestern. Das trug ihm mehrere, sogar schriftliche Verweise seines Bischofs, Msgr. Jarlin, ein.

Er faßte die Familienoberhäupter zu einem Ausschuß für seine Pfarrschulen zusammen. Dann sorgte er für die Gründung einer Gemeinschaft der Katholischen Aktion. Ja, in den Jahren 1912 und 1914 zog er in Tientsin die ersten Nationalkongresse der Katholichen Aktion auf. Aus dem fernen Szechwan schickte Msgr. Chouvellon Mitarbeiter zu ihm, die sich in die «Tientsiner Methode» einführen lassen sollten. Der gleiche Bischof schrieb am 20. 12. 1916, als die Situation P. Lebbes immer kritischer wurde, an ihn: «Sie haben zuviel Gutes getan. Das konnte Satan nicht untätig hinnehmen. Nun werden Sie um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen verfolgt.» Und am 21. 2. 1917 schrieb er an P. Lebbes Freund Cotta: «Ich stehe ganz hinter Lebbe, obwohl ich gut weiß, daß man ihn verfolgt.»

Andere Bischöfe und Ordensoberen unterstützten anfangs die Bewegung und ihre Publikationen. In der Folgezeit ließen die hartnäckigen Widerstände – die Msgr. Costantini noch 1928 feststellen mußte, um sie jedoch zugleich lebhaft zu mißbilligen – ihren «prophetischen» Charakter sehr deutlich zutage treten. So gingen manche gute Gelegenheiten ungenutzt vorüber...

Schulen – Studenten

Als Distriktdirektor von Cho-chow in den Jahren 1905–1906 stellte P. Lebbe überall fest, daß China nach einem modernen Unterrichtswesen strebte. Daher faßte er den Plan, eine Lehrerakademie (oder Gewerbeschule?) zu errichten; die erste ihrer Art in ganz Nordchina. Da Not am Mann war und niemand anders dafür zur Verfügung stand, übernahm er selbst den Mathematikunterricht. Unter den Laien – Christen wie Nichtchristen – rief er eine Hilfsbewegung ins Leben. Bischof Jarlin verhielt sich außerordentlich ablehnend diesem Projekt gegenüber. Er wollte nur Katechumenenschulen. Alles übrige war in seinen Augen «Luftschlösser». Die in respektvollstem Ton gehaltenen Eingaben von seiten der Gläubigen waren «protestantische Allüren» und wurden als solche zusammen mit den von antiklerikalen Politikern in Frankreich propagierten «Kultgesellschaften» verurteilt.

Als in Tientsin schließlich die Volksschulen standen, suchte P. Lebbe, weiterführende Lehranstalten zu schaffen, und zwar auch für die weibliche Jugend. Das war eins der Ziele, für die er 1913 nach Europa reiste. Leider waren die Ergebnisse in Anbetracht des bald darauf ausbrechenden Krieges recht mager. Und doch geht die Gründung der Fu-jen-Universität im Jahre 1925 auf die zwölf Jahre früher – also eben in diesen Jahren – von P. Lebbe gegebenen Anregungen zurück.

Nach Kriegsende und nach den berühmten Pekinger Demonstrationen vom 4. Mai 1919 wurde ihm klar, wie sehr Chinas Zukunft von der Ausrichtung abhängig war, die den jetzigen Studenten gegeben wurde. Innerhalb der engen Grenzen, in denen er sich aussprechen konnte, setzte er sich für eine zweifache Aktion ein: bei den chinesischen Studenten im Ausland und an den nichtkatholischen Universitäten des Landes selbst. Er vertraute diesen Gedanken Msgr. Guébriant an, dem Apostolischen Vikar von Kanton (und späteren Generaloberen der Missions Etrangères de Paris), der im Auftrag des Heiligen Stuhles zur Apostolischen Visitation kam, um anschließend mit demselben Auftrag nach Shanghai zu gehen. Man ergriff diese Gelegenheit, um ihn nach Europa zurückzuschicken. Da uns zu näheren Ausführungen der Platz fehlt, verweisen wir auf einen anderen Beitrag, in dem wir uns eingehender mit der Entwicklung des Werkes der chinesischen Auslandsstudenten befaßt haben.[3] Daraus wird ersichtlich, daß P. Lebbe als Initiatior der gesamten kirchli-

chen Aktion für die asiatischen und afrikanischen Studenten in Europa und selbst in Amerika betrachtet werden muß. Aber um welchen Preis!

Da seine Oberen ihn anderweitig einsetzen wollten, weil sie ihm dieses Werk nicht anvertraut hatten, versagten sie ihm jegliche Unterstützung und gaben ihm sogar noch eine zweite anderweitige Aufgabe. Bald brachte seine Tatkraft ihn dazu, die Arbeit von drei Menschen zu leisten. Er schlief in den folgenden Jahren nur noch höchst selten voll ausgestreckt – und dann auch zumeist auf dem nackten Fußboden –, insgesamt nur einige Stunden in der Woche, zu denen dann und wann noch ein kurzer Schlummer in der Eisenbahn, in einer Ecke des Wartesaales oder in der Wohnung eines Freundes hinzukam: ein höchst ungewöhnliches Charisma, dessen er sich im übrigen klar bewußt war. Denn eines Abends, als Vikar Boland von Verviers mit ihm zusammen wach bleiben wollte, um ihm bei der Bewältigung seiner ungeheuren Schreibarbeit zu helfen, sagte P. Lebbe ihm leise, aber bestimmt: «Nein, leg dich schlafen, du hast nicht die besondere Gnade dazu.» Und am anderen Morgen fand der Vikar ihn immer noch an der Arbeit. Im übrigen aber war ihm diese besondere Gabe ebenso schmerzlich wie peinlich: «Wenn es nicht für dich wäre», rief er eines Tages mit dem Blick auf das Kruzifix, «würde ich es jedenfalls nicht tun!»

Werfen wir noch einen Blick auf seine apostolische Großmut bei seinen Bemühungen, das katholische Deutschland aufzurütteln: Er zögerte keinen Augenblick, sich an den Berliner Studentenseelsorger Dr. Sonnenschein zu wenden. Dabei konnte ihm kaum unbekannt sein, daß dieser katholische Priester aus dem belgisch besetzten Rheinland geflohen war, weil er während des Krieges in Belgien die Tätigkeit verräterischer Kräfte unterstützt und organisiert hatte – während auf der anderen Seite P. Lebbes Familie, die ihm so viel bedeutete, durch die deutsche Besetzung schwer zu leiden gehabt hatte.

Pressearbeit

P. Lebbe hatte auch die Presse in den Dienst seines Anliegens einer möglichst weiten Verbreitung der christlichen Botschaft gestellt. Im Jahre 1911 begann er, ein kleines Pfarrblättchen für die Landgemeinden, bei dessen Gründung er seinerzeit P. Selinka behilflich gewesen war, nach Tientsin zu verpflanzen, es zu vergrößern und ihm einen dauerhafteren Rahmen zu geben. Es war das Wochenblatt «Kwang-i-lou», das ihm sehr bald neuen Ärger mit Bischof Jarlin brachte, der durch die Kühnheit dieses Planes völlig aus der Fassung gebracht war. Glücklicherweise machte die Errichtung des Vikariates Tientsin Gegenmaßnahmen weithin unmöglich.

Im Jahre 1915 eröffnete er die Tageszeitung «I-shih-pao», die erste katholische Tageszeitung im Fernen Osten. Das eben genannte Wochenblatt wurde zum «I-shih-pao am Sonntag»; und bald kam eine Wochenzeitschrift für die Frauen hinzu, die erste dieser Art in ganz China. Er plante noch ein eigenes Blatt für die Geistlichkeit, als die große Krise über ihn hereinbrach.

In Europa schuf er zwei Zeitschriften für sein Werk, eine in chinesischer und eine in französischer Sprache. Während des Krieges, genauer gesagt ab 1937, hatte er mehrere weitere Zeitungen, zunächst in Ankwo, danach in den Bergen des T'ai-hang-shan.

Doch damit nicht genug, wollte P. Lebbe die christliche Botschaft auch noch durch Bücher verbreiten. Hier fehlt vorerst noch eine systematische Untersuchung. Wir können also nur das eine oder andere Beispiel bringen. Im August 1918 hatte er zugleich ein Bändchen über die Beichte, Instruktionen für die Katechisten und eine Lebensbeschreibung des Pfarrers von Ars in Arbeit. Unter den Studenten in Europa suchte er katholische Übersetzer und Autoren heranzubilden; und 1925 unterbreitete er Msgr. Costantini den Plan eines katholischen Verlagshauses, das für China von großem Wert gewesen wäre. Mit diesem Projekt war der tatsächlichen Entwicklung um 20 Jahre vorausgegriffen, denn ein solches Haus, das Catholic Central Bureau, wurde unmittelbar vor dem Sieg der Kommunisten geschaffen – das heißt zu spät, trotz der bereits geleisteten guten Vorarbeit. Später träumte er von einem gewaltigen Ausbau der Druckerei seiner Kleinen Brüder...

Die Heilige Schrift

Unter den Büchern von P. Lebbe findet sich seine Übersetzung der Paulusbriefe ins Chinesische, eine Arbeit, mit der er den ganzen Krieg 1914–18 über beschäftigt war. Es war also keine Amateurarbeit. Hatten ihn doch schon, als er sich «versucht» fühlte, sein Ordensleben der wissenschaftlichen Tätigkeit zu weihen, die Bibel und vor allem der Apostel Paulus ganz besonders angezogen; und eines Tages hatte er sogar mit Kompetenz den Professor vertreten. Vor seiner Weihe war ihm in Peking ein Lehrauftrag für dieses Fach anvertraut worden.

So war P. Lebbe auch auf diesem Gebiet für China Vorläufer einer zu seiner Zeit einsetzenden neuen Entwicklung, denn das war – in den biblischen Wissenschaften – die Zeit des von ihm so sehr bewunderten P. Lagrange. Als sein Werk schließlich Mitte 1919 in Chekiang erschien, waren die Umstände offenbar für seine Verbreitung nicht besonders günstig. Es sollte noch mehr als 20 Jahre dauern, bis eine moderne katholische Ausgabe des Neues Testamentes – sowie die Anfänge einer wissenschaftlichen Übersetzung der gesamten Bibel – in chinesischer Sprache erschien, die auch genügend Verbreitung fand.

Überdies bildete P. Lebbe zweifellos in seinem gesteigerten Interesse für die Bibel zu seiner Zeit eine Art Ausnahme. In seinen Briefen, selbst in den in aller Eile geschriebenen wie auch in den allerpersönlichsten, finden wir überall Schriftzitate oder – noch besser – biblische Gedanken wie beim hl. Bernhard. Denn besser als ein Gelehrter ist ein Mann, der aus der Schrift lebt.

Liturgie

Auch im Bereich der Liturgie war P. Lebbe ganz auf der Höhe der modernen Zeit. Als Seminarist hatte er die damalige liturgische Erneuerungsbewegung miterlebt und sich sehr für den gregorianischen Gesang von Solesmes eingesetzt.

Schon bei seiner ersten Chinareise im Jahre 1901 erwachten in ihm Gedanken und nahmen Gestalt an, die er schließlich am 15. Januar 1914 in einem Brief an Dom Lambert Baudouin ausführlich darlegen sollte. In diesem später in weiteren Kreisen bekannt gewordenen Brief wurde zum erstenmal mehr als 45 Jahre vor dem Zweiten Vatikanum – der Gedanke öffentlich verfochten, die Liturgie in einer lebenden Sprache zu feiern.

Nach 1928 bearbeitete er für seine Kleinen Brüder das Offizium in chinesischer Sprache mit eigenen Melodien. Ein ähnliches Empfinden veranlaßte ihn dazu, für die Einführung von christlichen Taufnamen einzutreten, die dem chinesischen Genius entsprachen, sowie für eine Terminologie, die den christlichen Realitäten wahrhaft gerecht wurde... wobei er sich nicht scheute, mit der Bezeichnung der katholischen Kirche selbst zu beginnen.

P. Lebbes religiöses Leben war in der Richtung der allgemeinen Erneuerung seiner Zeit voraus: «Wenn ich Ihnen meinen persönlichen Geschmack sagen soll...: die Vielzahl der allenthalben verbreiteten Gebetsformeln zieht mich nicht besonders an. Ich liebe leidenschaftlich das Evangelium, die Nachfolge Christi und als Quellen des Gebetes das Missale und das Brevier...» Er hütete sich jedoch vor harten oder sarkastischen Urteilen über diejenigen, die einen anderen Geschmack hatten und erklärte, auch der Rosenkranz sei ihm sehr ans Herz gewachsen, wenn er nur in würdiger Form gebetet werde (Brief aus dem Jahre 1917). Im übrigen entdeckte er bald darauf die hl. Therese von Lisieux; und als er seine Kleinen Schwestern gegründet hatte, verpflichtete er sie gewissermaßen auf ihren «kleinen Weg».

Ist P. Lebbe hier wirklich nur ein Mann «seiner Zeit», wie er es in einem Brief näher ausführt, den er am 1. Mai 1900 an seinen Bruder schrieb?

Nein, das war nur eine Formel, die speziell seinem damaligen Alter entsprach. Hatte er doch das 23. Lebensjahr noch nicht vollendet. Der «Wille, jung zu bleiben» – und er blieb tatsächlich jung – hätte ihn nur zu einem Mann der damaligen Mode gemacht, im äußersten Falle zu einem aktiven Mitgestalter dieser Mode und damit zeitgebunden und -abhängig. Doch das prophetische Handeln geht seiner Zeit voraus: In seiner eschatologischen Ausrichtung muß es sich an nicht versiegende Quellen halten. So verankert sich P. Lebbe, der für die Zukunft etwas zu sagen hat, auch in den überkommenen Werten, deren Verbindlichkeit für alle er intuitiv erfaßt.

Begegnung der Religionen – Ökumenismus

Doch nun etwas, bei dem selbst der Verdacht, er folge der Mode, vollkommen ausgeschlossen ist: Von Anfang an hegt P. Lebbe eine große Hochschätzung für die chinesischen Massen; er ist erstaunt, daß ein im Grunde so gutes Volk noch nicht christlich ist. Schon 1906 rühmt er die asketische Haltung der buddhistischen Bonzen. Bis zum Ende seines Lebens sollten ihm Gegner – und bisweilen auch andere Leute – seine Voreingenommenheit für die Chinesen, selbst für die Nichtchristen unter ihnen, zum Vorwurf machen. Unter ihnen hat er echte Freunde. In Europa fragte man ihn gelegentlich: «Aber mein lieber Pater, wenn die Chinesen so kultiviert und gut sind, was wollen dann Sie als Missionar bei ihnen?» Und seine Antwort lautete dann: «Sie sehen nicht, worauf es ankommt; es geht nicht darum, ihnen Kultur zu bringen, sondern vielmehr das Wesentliche, was ihnen fehlt: Christus!»

Um den Glauben seiner Neuchristen zu stärken und sie über den Tod eines ungetauften Ver-

wandten oder Freundes zu trösten, erklärte er ihnen unbedenklich, daß auch sie durchaus das Heil erlangen können. So erfahren wir, wie er eines Tages – privat – die Messe für die heidnische Mutter eines seiner Studenten liest.

In der sehr nuancierten Haltung P. Lebbes den evangelischen Christen gegenüber finden wir ebenfalls Züge, die deutlich einen künftigen Ökumenismus vorausnehmen. 1906 empfängt er in Chochow an seinem Tisch einen evangelischen Geistlichen. Diese Freundlichkeit trägt ihm einen massiven Rüffel von Bischof Jarlin ein! Ende Juli 1919 fährt er für zwei Monate nach Ninghai zu einem irischen Mitbruder. Er schreibt seinem Schwager: «Ich lerne Englisch... weil ich mit den amerikanischen Pastoren von Shaohing Kontakt aufnehmen möchte; sie sind Gentlemen und sehr kameradschaftlich.» Zwischen Juni und Dezember 1925 hat er in Paris Gespräche mit der anglikanischen Missionarin Priscilla Barclay, die sich am 10. Dezember 1925 von ihm verabschiedet: «Es wird mir eine große Freude für immer bleiben, daß ich Sie ein wenig kennenlernen durfte. Dadurch wird eine unzerreißbare Verbindung zwischen Sheng-kong kiao und Sheng-kong Huei (der anglikanischen und der katholischen Kirche) entstehen.» Die Erzählung The Small Woman[4] berichtet – übrigens in einem durchaus annehmbaren Stil – von seiner freundschaftlichen Begegnung mit einer anderen protestantischen Missionarin aus England während des Widerstandskampfes gegen die Japaner.

Es ist wie ein Symbol, daß am Sterbebett P. Lebbes unter anderen eine evangelische Journalistin und ein nicht-christlicher General standen – und daß dieser nicht-christliche General im Auftrag seines Staatsoberhauptes die höchste Geste der Verehrung und Hochachtung vollführte, die es für einen Chinesen nur geben kann: Er schenkte ihm den schönsten Sarg, der sich in ganz Chungking finden ließ.

P. Lebbes Freuden und Gefühlsleben

Mehr als ein Aspekt unseres Themas kann hier überhaupt nicht berührt werden, nicht einmal summarisch. So zum Beispiel die Originalität seiner beiden Ordensgründungen; seine Anregung an die Weltpriester, sich für den Dienst der Kirchen Asiens und Afrikas zur Verfügung zu stellen; seine aktive Teilnahme an nichtkatholischen «Werken»; seine maßgebliche Rolle für die Niederlassung der Benediktiner in China; usw.

Doch soll zum Abschluß ausdrücklich betont sein, daß er nichts von einem eifernden und wetternden Savonarola an sich hatte. Die Briefe an seine Angehörigen zeugen von einer zarten, fast kindlichen Empfindsamkeit. Er, der so häufig mit Forderungen an seine Brüder und Schwestern herantrat, zeigte sich ihnen gegenüber auf der anderen Seite wie ein äußerst liebevoller Vater. Er konnte scherzen und von Humor und Frohsinn sprühen, selbst in den schlimmsten Phasen eines grausamen Kampfes...

Schlußwort

Aber haben wir nicht doch allen Anlaß, über einen solchen «Propheten» enttäuscht zu sein! Ist nicht die gegenwärtige Situation der Kirche Kontinentalchinas weltenweit von der schönen Zukunft entfernt, die P. Lebbe vorausgesagt hatte, wenn man ihr einheimische Bischöfe geben werde? Ist er, kurz gesagt, nicht doch ein falscher Prophet?

Gewiß, P. Lebbe hat sich einen gewissen Optimismus abgerungen. Aber wenn man näher hinschaut, erkennt man deutlich, daß er die Rolle eines Jeremias gespielt hat: eines Propheten, der zu spät Gehör gefunden hat. Die Weihe der einheimischen Bischöfe, die er schon 1908 anregte, 1914 forderte, 1917 als äußerst dringlich erklärte, wollte man eine Katastrophe vermeiden, erfolgte schließlich doch erst 1926. So kam es dann, daß 1949 erst ein Viertel des Episkopates Chinas aus Chinesen bestand. Anfang 1920 hatte er eine umfassende Aktion unter den chinesischen Studenten sowohl im Ausland als auch in der Heimat als unerläßlich erklärt. Aber auf der einen Seite war das, wozu man sich schließlich durchrang, viel zu wenig, auf der anderen kam es erst nach 1928 zu einer beschränkten Aktion (und seine Obern hinderten ihn praktisch, sich selbst an ihr zu beteiligen). Die bereits 1912 von ihm geforderten Arbeitergewerkschaften sind niemals richtig zustande gekommen. Und alles übrige...! Mehr als eine Stelle in der Korrespondenz P. Lebbes in den Jahren 1925–1927, aber auch manche Züge seiner letzten Lebensjahre lassen uns erkennen, daß er sich des Ernstes der näheren Zukunft vollauf bewußt war.

Dennoch spiegeln sich seine Auffassungen und sein prophetisches Handeln weithin in dem wider, was auf dem Zweiten Vatikanum geschehen ist und was daraus notwendig folgen muß. Zitieren wir als abschließende Zusammenfassung das Zeugnis eines alten Studienfreundes, Msgr. Morel, des ehemaligen Erzbischofs von Suiyuan: «Ich freue mich, voll Verehrung das Andenken dieses Ju-

gendfreundes begrüßen zu dürfen, den Gott für eine Sendung vorherbestimmt hatte, die für ihn sehr undankbar, aber für seine Kirche sehr ehrenvoll war.»

[1] J. Leclercq, Vie du Père Lebbe (Paris-Tournai 1955); P. Goffert und A. Sohier, Lettres du Père Lebbe (Paris-Tournai 1960). (Siehe im Register das Stichwort «einheimischer Klerus».)

[2] Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck/Beckenried, Schweiz) (1967) 226–283 und 1968 (erscheint in Kürze.)

[3] Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1959 (Fribourg 1959) 31–36.

[4] Ins Französische übersetzt unter dem Titel «L'Auberge du sixième bonheur».

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ALBERT SOHIER

Geboren am 19. Juli 1915 in Lubumbashi (Congo-Kinshasa), 1938 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, an der Theologischen Hochschule der Jesuiten in Löwen und an der Gregoriana in Rom, ist Bakkalaureus der Philosophie und Doktor der Theologie (1944). Er arbeitete in China und Ruanda, ist gegenwärtig Religionslehrer an zwei höheren Schulen in Brüssel. Er veröffentlichte u.a. verschiedene Artikel in: Bilan du Monde (Tournai-Paris, [2]1964).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Propheten in der Stadt der Menschen

Schon einmal wurde in dieser Zeitschrift[1] eine Übersicht über neue Literatur zum Thema Propheten gebracht. Damals forderte *F. Vawter* Aufmerksamkeit für neue Einsichten in den Komplex, was im christlichen Sprachgebrauch für gewöhnlich unter Propheten verstanden wird: Menschen im Alten und Neuen Bund, die durch Wort und Tat die gläubige Aufmerksamkeit und Tatkraft der Gemeinschaft auf die Zukunft richten: Propheten in der Stadt Gottes. Dieser Aspekt soll in der folgenden Dokumentation nicht außer Betracht bleiben, wenn auch mehr Aufmerksamkeit für das Prophetentum als allgemein religiöses Phänomen erwartet wird[2] sowie für die Behauptung, daß eine neue prophetische Bewegung nötig sei, um die Kirche aus der heutigen Sackgasse herauszuführen.[3] Die pastorale Brauchbarkeit einer solchen Dokumentation scheint deshalb notwendigerweise von pragmatischen Antworten bestimmt zu sein, die auf Fragen gegeben werden wie: 1. Wo findet man in der *secular city* Propheten; statt von einer *civitas Dei* spricht H. Cox heute von einer «secular city» – und 2. Was können wir damit anfangen?

1. Das Prophetentum als allgemein religiöses Phänomen

Nachdem uns die Religionsgeschichte in die nichtchristlichen Religionen mehr Einsicht gegeben hat, erweist sich das Prophetentum nicht als alleiniges Vorrecht der jüdischen und der christlichen Offenbarungsreligion, sondern mehr als allgemein religiöses Phänomen. Ein klassisches Werk über Prophetentum wie das von Néher[4] widmet seinen ersten Teil dem nichtbiblischen Prophetentum. In den alten Kulturgebieten Ägypten, Mesopotamien, Phönikien, Iran und Griechenland stand das Prophetentum in ebenso hohem Ansehen wie in Israel. Sicherlich kann man sagen, daß nur in Israel die Prophetenbewegung in den Bund ausmündete, was aber nicht hindert, daß sie auch bei den Nachbarvölkern Israels eine Rolle spielte. Auch da scheint das Prophetentum im Ganzen der Volksgemeinschaft einen wesentlichen Platz eingenommen zu haben; manchmal bestimmte der Prophet sogar – wie in Mesopotamien und Phönikien – die politische Ausrichtung des Landes: das Prophetentum wurde der etablierten Macht dienstbar gemacht.

Es ist keineswegs verwunderlich, daß Prophetentum in allen großen Religionen in irgendeiner Form vorkommt. In jeder Religion hat das Prophetentum mit dem Dynamischen zu tun. Echte Religion steht niemals neben der Kultur oder neben der Politik der Gemeinschaft, sondern ist damit verwoben. Aus dem Ganzen der Gesellschaft tauchen immer wieder bestimmte Aufforderungen hervor, die sich an die Religion wenden. Auch von der Religion wird ein Beitrag zur Lösung der Probleme erwartet, vor die sich die Gesellschaft gestellt sieht: ihre Aufgabe, ihre Macht, ihr Sinn, ihre Richtung, ihre Zukunft. In dem Maße die Religion diese Herausforderungen anzunehmen wagt, erweist sie ihre Vitalität und hat sie Zukunft. Läßt sie die Gesellschaft aber im Stich, indem sie sich an diesen Problemen uninteressiert zeigt und an ihnen vorbeilebt, hat die Religion sich schon selbst überlebt. Die Frage, mit der sich die Gesellschaft an die Religion mit Bezug auf die Zukunft richtet, ist in diesem Zusammenhang eine Testfrage: Hat die Religion eine Vision für die Zukunft anzubieten, oder spielt sie sich als Verteidigerin eines überkommenen, etablierten Zustandes auf?

Im ganzen gesehen läßt die Religionsgeschichte, auch die Geschichte des Christentums, drei Richtungen erkennen, wie die Religion Antwort auf diese Frage zu geben sucht:

1. Die Religion behauptet, die Zukunft voraussagen zu können. Das ist wohl die primitivste Form des Prophetismus. Es ist ein naheliegender Nachteil dieser Auffassung von Prophetie, daß die Zukunft damit ihren herausfordernden Charakter, der gerade in der Unbekanntheit der Zukunft liegt, verliert. Beim Auftreten solchen Prophetentums stößt man auf Nebenerscheinungen – Beschwörung und Wahrsagerei –, die die Religion daran hindern, einen positiven Beitrag für die Zukunft zu liefern. Derlei Prophetien fungieren eher als Trost und Beruhigungen denn als aktiver Ansporn für die Zukunft.[5]

2. Mit ihrem dynamischen Charakter kann die Religion auch in die Zukunft eingreifen. Der Prophet ist es dann, der sich weigert, in den Mitteln das Ziel zu sehen. Er gibt sich mit dem Erreichten nicht zufrieden, sondern fragt sich, wie das Errungene als Baumaterial der Zukunft gebraucht werden kann. Das ist jenes Prophetentum, für das

Moses in Israel das Symbol ist: Die Religion führt den Menschen in die Wüste hinein, führt ihn fort aus der sich beruhigt und gefahrlos gebenden Sklaverei. Deshalb ist dieser Prophet im eigenen Lande fast nie geehrt. Unruhig ruft er dazu auf, dem Fremden gegenüberzutreten, weil darin Zukunft liegt. Die Zukunft ist zwar noch unbestimmt, aber der Prophet weiß in das Symbol des «Gelobten Landes» eine aufrufende Kraft hineinzulegen, ohne daß dieses «Gelobte Land» seine Aufmerksamkeit so sehr mit Beschlag belegte, daß er den Weg dahin vergäße. Die Gestalten eines Lebbe und eines Newman werden in dieser Nummer in solchem Sinne besprochen. Oft wird in dieser Richtung auch von Karl Marx als sozialem Propheten geredet.

3. Eine dritte Richtung, wie die Religion auf die Herausforderung der Zukunft antwortet, scheint (auf den ersten Blick) die Verantwortung für die Zukunft auf einen anderen abzuwälzen, z. B. auf Gott, der die ganze Zukunft schon kennt und sie für diejenigen bereithält, die ihm dienen. In unserer Zeit scheint die Wissenschaft diese Funktion Gottes zu übernehmen. Der profan gewordene Gläubige beginnt dann die Wissenschaft zu überschätzen, indem er sie als Besitzerin der Zukunft preist, von der diese neuen Gläubigen auf ähnlich passive Art und Weise die Zukunft erwarten, wie sie früher dieselbe Zukunft von Gott erwarteten. In diesem Zusammenhang wird der Prophet es sein, der an Gottes Stelle redet und von jedem Götzendienst zurückruft, um den Menschen auf seine eigene Verantwortung hinzuweisen. Er weiß sehr genau, daß er an Gottes Stelle spricht; aber seine erste Sorge ist, die Vorstellung von Gott zu läutern, so daß es unmöglich wird, Gott mit einem Alleswisser zu identifizieren, der dem Menschen die Verantwortung abnimmt; er ist weit mehr ein Mensch der Hoffnung an die niemals widerrufenen Verheißungen des Bundes als ein Seher der auch für ihn verhüllten Geheimnisse Gottes. In diesem Sinn werden Barth und Bonhoeffer von manchen als Propheten angesprochen.

Obwohl wir bei den drei Richtungen des Prophetentums einige Namen genannt haben, sind wir uns dessen bewußt, daß die einzelnen Richtungen selten in Reinform vorkommen. Wenn man heute vom Prophetentum in der Kirche spricht[6] oder von der prophetischen Gestalt, in welcher die Kirche allein die Möglichkeit hat weiterzuleben,[7] so hat man dabei nicht so sehr eine dieser drei besonderen Formen im Auge als vielmehr den Aufrufcharakter des Prophetentums.

Trotzdem spielen auch heute noch alle drei soeben erwähnten Richtungen des Prophetentums in der Kirche eine Rolle. Der Inhalt dieser Zeitschriftennummer ist dafür Beweis genug. Wir versuchen deshalb zunächst einige konkrete Fakten aufzuzeigen, die die Präsenz dieser drei Richtungen in unserer Zeit dartun.

In die erste Richtung scheinen die Erscheinungen von Lourdes, Fatima, Banneux usw. zu gehen.[8] Ohne Rücksicht auf die psychologische Vertrauenswürdigkeit und historiographische Genauigkeit in der Wiedergabe dessen, was an diesen Orten geschehen zu sein scheint,[9] soll uns hier nur die prophetische Struktur dieser Erscheinungen interessieren. In den Erscheinungen von Fatima tritt z. B. folgende Struktur zutage: Die Bedrohung der Zukunft wird gespürt; der Kommunismus oder die Welt wird als Gefahr erlebt, ebenso wie die unaufhörliche Bedrohung durch Krieg und der Rückgang der religiösen Praxis; diese Drohung wird aber gedämpft durch die Vision; die Auflösung kommt von anderer Seite: Auf Grund dessen, was einer der kleinen Seher geschaut oder gehört zu haben scheint, wird angenommen, daß Rußland sich bekehren wird. Freilich wird nicht ganz auf moralische Anstrengung verzichtet: Es wird zu Gebet, Buße und Umkehr aufgerufen. Bei näherem Zusehen aber erweisen sich die entsprechenden Verheißungen nur als populäre Anreicherungen einer unbestimmten Hoffnung. Voraussehen und Voraussagen spielen dabei eine große Rolle, aber es ist eine Rückkehr zu Altbekanntem; die Garantie für die Wahrheit der Voraussagen wird im Wundergeschehen gesucht; die Feststellung der vorhergesagten Ereignisse bleibt eine schwierige Angelegenheit, weil die historische Glaubwürdigkeit des Berichts über das, was denn nun genau vorausgesagt worden ist, fast überhaupt nicht von Fachleuten geprüft und das Ganze in der Sphäre der Frömmigkeit und des Volksglaubens belassen wurde. Trotzdem behalten solche Ereignisse einen prophetischen Sinn[10] und wird auf diese Weise – ursprünglich und vielleicht ganz unreflektiert – die Herausforderung, die die Zukunft für die Kirche bedeutet, auch vom einfachen Gläubigen verstanden und wird dessen Hoffnung durch etwas Konkretes genährt. Es ist verständlich, daß solche Ereignisse auf seiten der Theologen bisher nicht allzuviel Interesse gefunden haben. Eine von den Aufgaben der Theologie ist ja, Bindestrich zu sein zwischen dem Vertreter der Vergangenheit, dem Mann der Tradition, und dem Mann der Zukunft, dem Propheten. Was aber

dem Theologen in dieser Richtung an Prophetentum angeboten wird, ist nicht so sehr eine Schau auf die Zukunft als vielmehr ein visionär eingekleidetes Heimweh nach der Vergangenheit. Die Zukunft wird hier als Wiederholung einer idealisierten Vergangenheit erwartet.

In der Kirche, wie sie sich heute versteht, braucht man anscheinend am dringendsten ein Prophetentum der zweiten Richtung. Pius XII. hat einmal von der müde gewordenen Kirche gesprochen. Dieses Müdewerden kommt aus einem Ohnmachts- und Überflüssigkeitsgefühl der Gläubigen. Sie haben den Eindruck, als ob die neue Welt ohne sie gemacht werde. Sie müssen aus diesem Zustand herausgerüttelt werden. In diese Richtung gehören prophetische Gestalten wie Johannes XXIII., Söderblom, Maximos IV., Helder Camara u.a. Sie sagen den heutigen Gläubigen nicht nur Heil oder Unheil an, sondern machen ihnen gleichzeitig klar, daß sie einen Beitrag für die Kirche von morgen zu liefern haben. Sie sind nicht in solchem Übermaß mit der Zukunftskirche des 3. Jahrtausends beschäftigt, daß sie nicht *jetzt* die richtigen Entscheidungen treffen und einen neuen Kurs einschlagen könnten. Bei ihnen wird aber auch klar, daß dieser Beitrag niemals ganz zu umschreiben ist (vgl. Schema XIII). Zukunft ist ja nicht mit dem vor uns liegenden Augenblick gleichzusetzen, in dem wir die Pläne, die uns eine Futurologie heute anbietet, wirklich durchgeführt haben. Planung ist für eine Zukunft, die nicht rein passiv erwartet werden kann, gewiß unentbehrlich. Das Geheimnis der Zukunft ist aber mehr als die Verwirklichung der jetzt bestehenden Pläne: Sie läßt sich nicht ganz meistern; sie kommt auch auf uns zu.[11] Für den Propheten scheint aber eine Vision möglich vor dem Hintergrund und der Tiefe dessen, was wissenschaftlich vorausgesagt werden kann. Friede, Entwicklung, Makro-Ethik, Diaspora-Kirche ist mehr als das, was Polemologie, Soziologie, Ökonomie, menschliche Manipulation, exakte Wissenschaften voraussehen und wofür sie sorgen können. Zur Zukunft gehört ein Rand von Undeutlichkeit, der von der Planung allein nicht aufgehellt werden kann, in den aber durch solche prophetischen Persönlichkeiten etwas hoffnungspendendes Licht gebracht werden kann. Was sie denken oder schreiben, ist nicht das Wichtigste (das zeigt sich an den Schriften Papst Johannes' XXIII.), sondern was sie tun. Hier liegt die Aufgabe des Theologen als Bindestrich zwischen Tradition und Prophetie näher und wird auch begierig aufgegriffen.[12] Es ist auffallend, daß in den exegetischen Studien über die prophetischen Bücher in neueren Werken mehr Licht auf die Person des Propheten als auf die prophetischen Texte selbst geworfen wird.[13] Man sucht nach der Person hinter den Texten. Auch der Theologe weist in diesem Zusammenhang nicht nur auf die wissenschaftliche Botschaft von der Zukunft hin (wenn er sie auch keineswegs vernachlässigen will), sondern auf den Christen hinter dieser Botschaft, damit – wie Schillebeeckx es ausdrückt – diese Hoffnung auf die Zukunft keine Flucht in die Zukunft wird.[14]

Als Propheten der dritten Form des Prophetentums könnte man in unserer Zeit an Teilhard de Chardin denken. Wie jeder andere Mensch hat auch der Prophet mit der Wirklichkeit der Zeit zu ringen. Bedingt die Zeit den Menschen so sehr, daß er wesenhaft an die Zeit gebunden ist? Ist das Phänomen Mensch wesenhaft ein Phänomen Zeit? Oder ist das übermäßige Ernstnehmen der Zeit in einem existentiellen und geschichtlich denkenden Christentum mit daran schuld, daß so etwas wie «Seinsvergessenheit» mit ihm gepaart geht? Eine populäre Vorstellung vom Propheten setzt voraus, daß er die Zeit sozusagen negieren kann; daß er hinter den Vorhang der Zeit schauen kann. Nach einiger Überlegung möchte man vielleicht sagen, der Prophet vermittle das Bewußtsein, daß der Mensch doch nicht derart in die Zeit eingeschlossen ist, daß er ganz von ihr bestimmt wird. Er wird nicht total vom Heute oder von der Vergangenheit bestimmt. Auf diese Punkte pochten immer wieder schon die alttestamentlichen Propheten. Aber der Mensch ist auch nicht ganz von der Zukunft bestimmt. Propheten von heute *und* Propheten der Antike,[15] Propheten der Stadt Gottes und Propheten der Stadt der Menschen haben das als Kern ihrer Botschaft gesehen. Es fällt sogar auf, daß die Propheten der wissenschaftlichen Revolution mehr als die Theologen vor dieser Zukunft warnen, wenn man sie mit einem allzu großen Optimismus versteht. Für viele klingt denn auch die Überwindung der Zeit, wie sie in den Werken Teilhards[16] in den Vordergrund tritt, zu naiv optimistisch, obwohl man das von der Vision Teilhards nicht sagen kann. Die Exegeten werden hier bei den Propheten von einer prophetischen Perspektive sprechen, die nicht die Gesetzmäßigkeit der meßbaren Zeit kennt; Theologen werden mit Cullmann[17] Aufmerksamkeit für die Tatsache fordern, daß in den jüdischen Offenbarungsbüchern das Element Zeit anders gehandhabt wird als in unserer Bildungswelt, die in dieser Hinsicht dem Hellenismus tributpflichtig ist; Philosophen wie Bergson wer-

den vorsichtig zwischen der meßbaren Zeit (*temps*) und der mit der menschlichen Vitalität erfüllten Zeit (*durée*) unterscheiden.[18] Bei den Gläubigen liegen die Dinge so, daß ihnen eine Antwort, die mit der Ewigkeit als einer endlosen Zeit spielt, nicht genügt. Das wird auch mit daran schuld sein, daß die Verkündigung einer Auferstehung, eines Himmels, kurzum der heilvollen Dauer des Menschen, für viele nur schwer annehmbar ist. Kommt hier aber nicht etwas von der «Seinsvergessenheit»[19] zutage, in welcher der moderne Gläubige nicht mehr von der Dauerhaftigkeit dessen, was der Mensch ist, überzeugt werden kann, und er das Heil auf das beschränken will, was es in der Zeit an Heil oder an Glück zu verwirklichen gibt?

In zunehmendem Maße wird an diesen drei Formen der Prophetie klar, daß die wirklichen Propheten die Verantwortung des Menschen niemals wegnehmen. Martin Buber[20] hat darauf hingewiesen, daß im Alten Testament zwischen Prophetentum und Apokalyptik derselbe Unterschied besteht wie zwischen Indeterminismus und Determinismus und zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Der Prophet schreckt zurück vor der Botschaft, die er von Gott her bringen soll, aber er gibt unter dem Zwingenden des Auftrags nach; er setzt sich ein, und aus diesem Einsatz schöpft er die Überzeugung seiner Sicherheit. Der Apokalyptiker (als Beispiel führt Buber den Seher des 4. Buches Esdras und den Seher von Patmos an, dem die Apokalypse zugeschrieben wird) steht vor einer Katastrophe und sieht keinen Ausweg. Als Außenstehender sieht er das Neue vom Himmel herabsteigen. Für den Apokalyptiker ist das Neue bereits da, nur ist es noch nicht an dem ihm eigenen Platz. Er sieht es fix und fertig vom Himmel auf die Erde herabsteigen. Für den Propheten liegt die Zukunft nicht fest: Er glaubt daran und setzt seine Kraft daran. Der Prophet steht immer in einer Dialoghaltung und führt zum Bund; der Apokalyptiker führt immer einen Monolog, wenn er diesen Monolog auch als Wort Gottes vorstellt. Er ist für die Vitalität der Religion nicht förderlich. Buber weist darauf hin, daß beide Formen niemals rein vorkommen, daß es sogar beim echtesten Propheten Israels (Jeremia) apokalyptische Züge gibt und daß auch die Apokalypse prophetische Elemente hat. Der Prophet glaubt an die ständige Verjüngung der Religion und der Zukunft; für den Apokalyptiker gibt es keine eigentliche Zukunft: das eine verschwindet, verschlissen und alt geworden; etwas anderes tritt an seinen Platz.[21]

Bei den Propheten, die in dieser Nummer besprochen wurden, könnte man dieselben Charakterzüge aufzeigen. Es lohnte sich auch zu erforschen, wieviel Apokalyptik es im Gedankengut der Sekten gibt, z. B. der Mormonen, die unter J. Smith[22] als prophetische Bewegung begonnen haben. Sie wollen die Kirche Christi wiederherstellen, aber isolieren sich vom Christentum und werden schließlich zur straff organisierten Realisierung einer Idealvorstellung von Gottes Volk und der Urkirche. Die Kirchengeschichte ist voll von solchen Splitterbewegungen, die mit ihrem Fanatismus die prophetische Kraft auslöschen und den Weg in die Zukunft durch Idealisierung der Vergangenheit blockieren. Sie sind nicht wirklich schöpferisch, obwohl ihre Aktivität jedem Bewunderung abverlangt; man braucht nur daran zu denken, was Quäker, Zeugen Jehovas, Herrenhuter, Adventisten usw. zustande bringen.[23] Sie leben aber neben der Gesellschaft her und können durch ihre Struktur kein Sauerteig werden. Sie schwören auf die Tradition und sehen die Zukunft immer als Bedrohung. Unwillkürlich denkt man hier an das treffende Wort Jean Guittons: «Die Tradition ist die Zukunft von gestern; die Zukunft ist die Tradition von morgen.»[24] Der Prophet arbeitet an der Tradition von morgen.

Prophetentum ist also nicht nur eine Erscheinung der Vergangenheit und ein Thema für Historiker; es ist auch heute im Christentum präsent. Es ist bezeichnend für Israel, daß es an der Heilsgeschichte zu zweifeln begann,[25] als es keine Propheten mehr gab; da gab es auch keine Zukunft mehr. Das wirkliche Unheil ist nämlich, wenn man sich von der Vernichtung bedroht sieht. Der Auszug aus der Kirche, den wir in unserer Zeit erleben, und vor allem das Verlassen des Amtes könnten wohl zu einem nicht geringen Teil der Seltenheit der Propheten zuzuschreiben sein.[26] Es ist die pastorale Absicht einer Dokumentation wie dieser, darauf aufmerksam zu machen, daß es in der Kirche ein solches Prophetentum gibt: Propheten, die unbequem sind und es anderen unbequem machen; aber gerade aus ihrer Hoffnung auf die Zukunft bleiben sie in der Kirche. Die Unbequemlichkeit macht die Brauchbarkeit der Propheten manchmal zu einer schweren Aufgabe. Darüber noch ein besonderes Wort.

2. Brauchbarkeit der Propheten in der Stadt der Menschen

Der Hinweis auf die Präsenz von Propheten in der Kirche soll die Leser nicht zu einer verfremdenden

Beruhigung verführen: Mit der Kirche wird deshalb schon alles gut ablaufen... Oft wird das Wort der Propheten nicht gehört! Ein bezeichnender Fall ist das Werk von Rosmini[27] über die fünf Wunden der Kirche. Erst ein gutes Jahrhundert später wird diese Stimme vernommen, und sie ist – leider! – auch jetzt noch genauso aktuell. Das hindert nicht, daß es bestimmte Formen des Prophetentums gibt, die heute für die Bewußtwerdung des christlichen Zukunftsauftrags nicht mehr brauchbar sind. In Anlehnung an Néher[28] geben wir dem Prophetentum deshalb eine Einteilung.

Zunächst ist da der magische Prophetismus. Er sucht das Drohende der Zukunft mit Worten zuzudecken. Gewöhnlich steht er im Dienst einer herrschenden Klasse oder einer bestimmten Dynastie.[29] Die Prophetie von der Unzerstörbarkeit der Kirche ist oft zum Nachteil der Kirche in diesem Sinne gehandhabt worden. Die religiöse Bewegung, die hinter Black Power steht, ist ebenfalls eine solche Prophetie, die klar im Dienst einer bestimmten Macht arbeitet. Dadurch unterscheidet sie sich ungünstig von einer anderen prophetischen Bewegung auf demselben Gebiet, der des Martin Luther King.[30]

An zweiter Stelle nennt Néher das soziale Prophetentum. Es steht gewöhnlich im Dienst einer Idealethik oder -politik. Altizer[31] hat darauf hingewiesen, daß ein Begriff wie «Gottes eigenes Land» als Bewußtseinssteuerung in den Vereinigten Staaten für die Bildung des sozialen Bewußtseins Amerikas von großem Einfluß gewesen ist (zum Guten und zum Bösen). So wurde auch die alttestamentliche Prophetie vom Gelobten Land noch in unseren Tagen beim Entstehen des Staates Israel politisch angewandt.[32] Soziales Prophetentum spielt immer auf ideale oder idealisierte Bedürfnisse hin. Die soziale Prophetie steht immer im Dienst von etwas anderem. Alle diese Prophetien haben etwas von Chiliasmus an sich: von der vagen Vermutung eines Tausendjährigen Reiches. Vielleicht hat die magische Jahreszahl 2000 im Augenblick eine ähnliche Wirkung.

Um der kritischen Erkenntnis willen sollte man sich beim Prophetentum die Frage stellen: Woher hat der Prophet seine Vision, sein Wort, seine Hoffnung auf die Zukunft? Die Antwort spricht für gewöhnlich von einer intuitiven Erkenntnis, von einem Abgestimmtsein auf Gottes Plan, von Sympathie (innerer Verbundenheit, geheimnisvollem Zusammenwirken von Kräften). In dieser Richtung spricht man von einem mystischen Prophetentum.[33] Im Christentum lebt stets ein Moment der Erfahrung; zwar steht es augenblicklich nicht in hohem Ansehen, aber die Geschichte der Kirche weist pausenlos auf Gestalten hin wie Ruusbroec, Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Berdjajew, Charles de Foucauld, Patriarch Maximos,[34] die aus ihrer religiösen Erfahrung eine zukunfteröffnende Botschaft für die Kirche schöpften. Aber die Gefahr ist nicht eingebildet, daß religiöse Erfahrungsphänomene minderen Gehalts als die der echten Mystiker – wie die von Sehern z. B. – bewußt oder unbewußt von der etablierten kirchlichen oder weltlichen Autorität ausgebeutet werden.

David Flusser[35] behauptet vom Christentum, es habe die messianische Prophetie durch seinen dogmatisierten Glauben, daß in Jesus die messianischen Erwartungen verwirklicht seien, kraftlos gemacht. Darin liegt sicherlich ein Körnchen Wahrheit, insofern Christen dazu neigen, das Neue Testament ohne Rücksicht auf das Alte Testament zu lesen und den Christus dadurch nicht genügend unter der Perspektive der alttestamentlichen Propheten zu sehen. Was Barth in seiner Dogmatik (IV, 3,1) geschrieben hat, kann man nicht genug beherzigen. In früherer und in späterer Zeit sei oft vorgeschlagen und versucht worden, das sogenannte Alte Testament entweder ganz von sich abzuschütteln oder es doch auf das Niveau einer Art gut und nützlich zu lesenden deuterokanonischen Einleitung zur eigentlichen Bibel, nämlich der neutestamentlichen, hinabzudrücken. Man werde sich demgegenüber nicht deutlich genug vor Augen halten können, daß für die älteste Kirche selbst, und zwar für die unter den Heiden so gut wie für die unter den Juden, nicht das Alte, sondern das Neue Testament das Hinzugekommene, die Ergänzung und die Ausweitung des Kanons war, und daß gerade der Kanon der Synagoge: Moses, die Propheten und Psalmen (Lk. 24,44), den selbstverständlichen Kern ihrer Heiligen Schrift bildete.[36] Praktisch ist die Situation der heutigen Kirche diese: So tief sie auch glaubt, daß in Jesus das letzte prophetische Wort Gottes an die Menschen ergangen ist, braucht dieses Wort doch immer wieder neue Menschen, um vollständiger verstanden zu werden, und immer wieder neue Propheten, um als inspirierender Aufruf zum Fortschritt wirksam bleiben zu können. So etwas wie das «Pleroma Christi» liegt noch vor ihr! Abgesehen von der fraglichen theologischen Genauigkeit (dafür sollte man besser die modernen Christologen um Rat fragen) ist Teilhards Schau auf Christus als den Punkt Omega für viele Christen doch ein prophetischer Ansporn gewesen, über die

Mauer des Glaubens nach dem auszuschauen, was auf dem Gebiet der Naturwissenschaften geschieht, und sogar hier und da die jahrhundertealte Trennmauer zu schleifen.

Zu den keineswegs naheliegenden Folgen dieses Vorgangs gehört die prophetische Stimme, die sich aus den Wissenschaften selbst heraus an die Kirchen und Theologen zu wenden beginnt; es war u.a. das Verdienst von C. J. Dippel,[37] darauf hingewiesen zu haben. Viele Wissenschaftler sehen – im Laufe der Zeit immer klarer –, daß die Losung von der «neutralen» und «wertfreien» Wissenschaft ein überholter Mythos ist. Sie werden vor Verantwortungen gestellt, die sie von der Wissenschaft selbst her nicht mehr tragen können. Außenstehende schauen zwar noch zu den exakten Wissenschaften auf wie zu einem neuen Gott, der alles kann; sie selbst werden sich aber bewußt, daß sie im Dienst von Politik und Wirtschaft stehen. Die Naturwissenschaften und der technische Scharfsinn sind in Gefahr, von Strukturen in Dienst genommen zu werden, die den Gegensatz arm-reich, entwickelt-unterentwickelt immer mehr verschärfen und dem kollektiven Egoismus der Staaten stets neue Chancen für Aggression oder Krieg geben. Das technische Können und die Ausrichtung der wissenschaftlichen Forschung werden von außerwissenschaftlichen Instanzen beherrscht; die Richtung, die die Naturwissenschaften einschlagen, ist nicht das Ergebnis einer Wahl der Wissenschaftler, sondern eines nur schlecht verhüllten Diktats von Politik und Wirtschaft. Vielen Wissenschaftlern wird klar, daß das Ideal der reinen Wissenschaft eine Illusion ist und daß sie durch außerwissenschaftliche Instanzen manipuliert werden, so daß die Wissenschaft selbst keine Verantwortung auf sich nehmen kann. Außerdem kann keine dieser Instanzen die Wissenschaft unter eine universale Perspektive stellen, und das führt manche Wissenschaftler zu der Frage, ob diese universale Perspektive nicht durch die Heilsbotschaft gegeben werden kann. Dippel stellt fest, daß sich vor dem Naturwissenschaftler – obwohl man in der Kirche für diese Probleme kaum Verständnis zeigt – täglich ein ganzes Feld von Problemen ausbreitet, die aufgrund der Botschaft des Evangeliums konkrete Entscheidungen verlangen: wo er sehr weltlich und nicht religiös sagen muß, was er beabsichtigt, und wo er wählen muß, um dafür zu sorgen, daß die Menschlichkeit des Lebens aufrechterhalten bleibt, und zu verhindern, daß die profanisierende Welt sich selbst vernichtet. Seit Ende des Zweiten Weltkrieges, sagt Saris,[38] ruft eine Reihe führender Gelehrter der Menschheit zu: «Bekehret euch, denn der Untergang der Welt ist nahe!»[39] Die meisten sind Nichtchristen. Man erkennt in ihrem Auftreten und in der Reaktion darauf alle Formen des alttestamentlichen Prophetentums. Bei der Mehrzahl der Menschen und bei den Regierenden finden sie kein Gehör, weder bei Gläubigen noch bei Ungläubigen. Sie werden ausgelacht und als Menschen verspottet, die sich übertrieben wichtig machen. Man versteht nicht, um was es ihnen geht. Man wählt die Gleichgültigkeit, die Unverantwortlichkeit und beschäftigt sich weiter mit alltäglichen Sorgen und Vergnügen.

Wenn sich die Kirche in «Lumen Gentium» als ein prophetisches Volk versteht, das an der prophetischen Funktion Christi teilhat,[40] so kann es sie nur zur Freude stimmen, daß diese prophetische Stimme, wie schüchtern sie auch reden mag, hörbar wird. Man kann sich hier die Frage stellen, ob es in diesem Zusammenhang nicht zur Aufgabe der Theologie gehört, gerade in den Trägern der Wissenschaft solche Fragen nach der Verantwortbarkeit der Naturwissenschaften zu provozieren und sie nicht von einem mythischen Schleier der Überschätzung verdecken zu lassen, worüber die Wissenschaftler selbst am allerwenigsten glücklich sind. Diese Fragen würden dann auch in den Kirchen als prophetischer Imperativ eine Rolle zu spielen beginnen. Nicht als ob die Kirchen behaupten könnten, auf diese Fragen eine glasklare Antwort vorlegen oder ihr doktrinäres System an die Wissenschaftler als ein bewohnbares Haus verkaufen zu können; aber die Botschaft des Evangeliums kann über unsere menschliche Verantwortlichkeit in der neuen Lage Klarheit bringen. Manche[41] sehen die Annäherung vor allem der amerikanischen Theologie an die analytische Philosophie auch unter diesem Licht. Der Existentialismus hat den Männern der exakten Wissenschaften, die einen philosophischen Hintergrund für ihre Wissenschaftstätigkeit suchen, nicht die geringste Anregung gegeben. Die Folge war, daß aus den exakten Wissenschaften – Mathematik und Naturwissenschaften – eine Philosophie erstand, in der Sprache und Logik die Grundlagen sind. Diese analytische Philosophie bewegt sich jetzt auch auf Gebieten, die im Neupositivismus mit seinen beschränkten Prüfungsprinzipien für sinnvolle Aussagen nicht zugänglich waren: Ethik, Metaphysik und sogar Theologie. Das könnte zur Folge haben, daß das theologische Denken nicht nur fortschrittlich, sondern auch modern wird und daß aus der neuen Denkmentalität mehr gegenseitiges Verständnis

zwischen den Geisteswissenschaften und exakten Wissenschaften entsteht.

Jedenfalls befinden sich die exakten Wissenschaften in einer Krise, die nach anderen Elementen sucht, als die Wissenschaft selbst sie zu geben vermag. Picht,[42] der wie C. F. von Weizsäcker diese neue Problematik für das deutsche Sprachgebiet deutlich gemacht hat, beruft sich dabei ausdrücklich auf die Kirchen als Trägerinnen des Evangeliums. Er skizziert, wie die Naturwissenschaften sich – mit Recht – von der Bevormundung durch die Theologie und damit auch aus dem Ganzen der philosophischen Disziplinen befreit haben und so autonom geworden sind. Er fragt sich aber, ob dadurch im Augenblick nicht ein Menschentyp herangewachsen ist, der – infolge der Aufklärung und der Resultate der Naturwissenschaften – zwar sehr kundig und mächtig geworden ist, aber nicht mehr die Freiheit hat, Wissen und Macht für ein universales Ziel zu nutzen. Sie wollen sich nicht länger verhehlen, daß die Ergebnisse der Naturwissenschaften die modernen Strukturen der Politik und der Wirtschaft erst möglich machen, aber daß sie es selbst nicht mehr in der Hand haben, ob das zum Heil oder zum Unheil führt. Aus sich selbst haben sie kein Prinzip, die Welt aus ihrer Zukunft universal zu verstehen.[43] So wenden sie sich an die Universalität des Evangeliums. Das darf natürlich nicht als Canossagang der exakten Wissenschaften verstanden werden: als eine Rückkehr unter die Vormundschaft der Theologie. Menschen wie Dippel und Picht sind überzeugt, daß der theologische Begriff von der Universalität des Evangeliums unterentwickelt ist. Der von den Naturwissenschaften bereicherte Sachverstand kann dazu beitragen, auch die Theologie einen Schritt näher an die Universalität des Evangeliums heranzubringen.[44] Sie übersehen nicht, daß diese Situation eine doppelte Möglichkeit enthält: Entscheidung für den absoluten Nihilismus, aber auch die soeben skizzierte Möglichkeit für eine Zukunft. Letzteres Wort wird erst von einer relativ kleinen Gruppe von Christen gehört. Und doch scheint es ein authentisches prophetisches Wort zu sein, an dem man nicht vorbeigehen kann. In der Zeit, als die Propheten in Israel selten geworden waren, sagte Samuel, er lasse keinen Krümel von Gottes Wort zu Boden fallen. Das gilt auch heute. Sowohl in der Kirche wie außerhalb der Kirche hört man die Stimme der Unheilspropheten, die der Kirche eine baldige Selbstauflösung voraussagen. Als Ursachen dafür nennen sie: Entmythologisierung, Entsakralisierung, Autoritätsverlust, Zuchtlosigkeit des Klerus, Einfluß seltsamer Theologien und der rationalistischen Wissenschaften, Ende des missionarischen Elans, charakterloses Dialogisieren mit den Gegnern aus anderen Weltanschauungen, Untergang des Glaubenskerns im Humanismus, leichtsinniger Verzicht auf politischen Schutz und politische Stütze. Diese Untergangspropheten sprechen von einer tödlichen Krise, rufen aber diese Krise, ohne es zu merken, selbst hervor: Sie verschlimmern und beleben das Übel. In den Stimmen, die aus den exakten Wissenschaften herüberklingen, hört man dagegen Positives: In diesem Augenblick sieht der moderne Mensch den Sinn des Glaubens darin, daß er ein Ausweg aus dieser Not ist.

In dieser Dokumentation wurde von der Gegenwart der Propheten gesprochen: von ihrer Gegenwart auch in dieser Zeit, in der Kirche und außerhalb der Kirche, und von ihrer Nützlichkeit und Notwendigkeit in der Krise der Kirchen. Wir können diese Dokumentation nicht besser schließen als mit einer ungewollten Charakterisierung der Propheten, die von einem der seltenen heutigen Propheten formuliert wurde, von Martin Luther King, der den schweren Preis vieler Propheten zahlen mußte: «Ich bin lieber ein Mann mit Überzeugung als ein Mann, der sich der Mehrheit anschließt. Dann und wann entwickelt man in seinem Leben eine Überzeugung, die so wertvoll und bedeutungsvoll ist, daß man sie bis in seine letzte Stunde behalten wird. Wenn sich alle Neger in den Vereinigten Staaten der Gewalt zuwendeten, würde ich mich entschließen, die einzige und einsame Stimme zu bleiben, die verkündet, daß dies der falsche Weg ist.» Das sind Worte und Gesten, die man in der offiziellen Kirche wahrnehmen können müßte – ohne Mißtrauen. Dieses Mißtrauen gegen das Prophetentum hat dazu geführt, daß es sich vor allem außerhalb der offiziellen Kirche in den sogenannten Sekten entwickelt hat. Was sich in den Kirchen nur mühsam entwickeln und offenbaren konnte, begann vor allem da draußen, an der Peripherie des Christentums und außerhalb der offiziellen Grenzen offenbar zu werden. Das ist einer der Gründe dafür, warum diese sogenannten Sekten die unbezahlten Rechnungen und die Stiefkinder des Christentums genannt werden. Es ist aber ein Hoffnungszeichen, daß einige ihrer führenden Gestalten in den letzten Jahren bei der ökumenischen Bewegung Anschluß gesucht haben.[45]

[1] F. Vawter, Neue Literatur über die Propheten: Concilium 1 (1965) 848–854.

[2] R. C. Zaehner, Inde, Israël, Islam – Religions mystiques et révélations prophétiques (Paris/Brügge 1965); Th. Spasky, Le culte du prophète Élie et sa figure dans la tradition orientale: Élie le prophète I = Études Carmélitaines (Paris/Brügge 1956) 219–232; K. Schlosser, Propheten in Afrika = Kulturgeschichtliche Forschungen 3 (Braunschweig 1949); J. Garcia Trapiello, Profetismo profesional en el antiguo Israel y en los pueblos vecinos: Cultura Biblica 24 (Madrid 1967) 138–151; G. Fohrer, Prophetie und Geschichte: Theologische Literaturzeitung 89,7 (1964) 481–500.

[3] Le réveil du prophétisme: Informations catholiques internationales 303 (1. Januar 1968) 3–12; F. König, Propheten müssen lästig werden: Worte zur Zeit (Wien 1968) 249–255.

[4] A. Néher, L'Essence du prophétisme (Paris 1955) 17–81; M. Buber, Der Glaube der Propheten: Werke II (München 1964) 431 und 459; P. Auvray, Le prophète comme guetteur: Revue Biblique 61 (1964) 191–205; L. Rost, Das Problem der Weltmacht in der Prophetie: Theol. Literaturz. 90 (1965) 241–250.

[5] G. Fohrer, Prophetie und Magie: Zeitschrift f. Alttest. Wissenschaft 78 (1966) 25–47.

[6] Y. Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Église = Unam Sanctam 20 (Paris 1950) 196–226; E. C. Bianchi, Bonhoeffer and the church's prophetic mission: Theological studies 28 (1967) 801–811: «He felt that the church was largely unconverted to the prophetism of Scripture... The cleavage between a nonprophetic Church and a world come of age was intensified for Bonhoeffer by Christianity's retreat into religiousness.» – A. de Bovis, Le peuple de Dieu et sa mission prophétique: La Vie Spirituelle 542 (1967) 275–288; einen bedeutenden Unterschied zwischen «Prophetie» und «Eschatologie» macht P. Ricoeur, Approche philosophique du concept de liberté religieuse: L'Herméneutique de la liberté religieuse (Paris 1968) 217, Anm. 1. In diesem Zusammenhang sei auch hingewiesen auf das beachtenswerte kleine Werk von Th. Westow, Introducing Contemporary Catholicism (London 1967) 104 ff.

[7] J. M. Gonzalez Ruiz, Sécularisation et communauté ecclésiale: Ido-c (paper 68–13,7): «Dans le monde sécularisé, dans lequel nous vivons, pour l'Église l'unique possibilité de survivre est la forme prophétique.»

[8] K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen (Unter Mitarbeit von P. Th. Baumann ergänzt) = Quaestiones disputatae 4 (Freiburg Br. 1960³); Bruno, Puissance de l'Archétype: Élie le prophète II = Études Carmélitaines (Paris/Brügge 1956) 11–31.

[9] R. Laurentin, Bernadette raconte les apparitions. Lourdes Documents authentiques, Sechs Teile (Paris 1957–1966); Ders., Lourdes, Histoire authentique des apparitions, Sechs Teile (Paris 1961–1964).

[10] R. Laurentin, Sens de Lourdes (Paris 1954) und Teil 6 des unter Anm. 9 zitierten Werks Histoire authentique: Les trois dernières apparitions. Sens de l'événement (Paris 1964); G. Guariglia, Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem (Horn/Wien 1959).

[11] K. Rahner, Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967)555; J. Pieper, Hoffnung und Geschichte (München 1967); P. Schütz, Parusia – Hoffnung und Prophetie (Heidelberg 1960).

[12] E. Schillebeeckx, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen: Concilium (1968) 411–421.

[13] H. Renckens, De profeet van de nabijheid Gods (Tielt 1966); L. Stachel, Interpretation prophetischer Sprachgestalt auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund: Katechet. Blätter 92 (1967) 608–615; S. H. Stenson, Prophecy, theology and philosophy: Journ. Rel. (USA) 44,1 (1964) 17–28; C. Tresmontant, La doctrine morale des prophètes d'Israël (Paris 1958); R. Kilian, Die prophetischen Berufungsberichte: Theologie im Wandel (München/Freiburg 1967) 356.

[14] E. Schillebeeckx, Het nieuwe Godsbeeld, secularisatie en politiek: Tijdschrift voor theologie 8 (1968) 49 (mit französischem Resümee, 65).

[15] N. Lohfink, Profeti ieri e oggi = Giornali di teologia 16 (Brescia 1967) 134.

[16] B. Charbonneau, Teilhard de Chardin, prophète d'un âge totalitaire (Denoël 1963).

[17] O. Cullmann, Christus und die Zeit (Zürich 1964); Ders., Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament (Tübingen 1965).

[18] H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion (Paris 1932), wo unter dieser Perspektive ebenfalls auf die Notwendigkeit des Prophetentums für die Lebensfähigkeit jeder Moral und jeder Religion hingewiesen wird.

[19] «In der Physik als exakter Wissenschaft wird das ‹Seinsverständnis› des gegenwärtig Seienden auf einen Begriff zurückgeführt, der, hinsichtlich Absicht und Tragweite der Wissenschaft, nicht imstande ist, das Wesen z. B. des Ortes, der Zeit, der Kraft, der Menge zu einem eigenen Problem zu machen.» (H. Heidegger, Das Wesen des Grundes. Pfullingen 1949³, 13).

[20] M. Buber, Prophetie und Apokalyptik; Werke II (München 1964) 930–936.

[21] M. Buber, Das Problem des Menschen: Werke I, 329, wo Karl Marx als Apokalyptiker qualifiziert wird.

[22] N. R. Burr, A critical bibliography of religion in America (Princeton N. J. 1961) I., 324–334; H. Nibley, The world and the prophets (Utah 1965); C. H. Lalive d'Epinay, The Pentecostal «Conquista» in Chile: The Ecum. Rev. 1 (1968) 16–32; W. J. Hollenweger, Evangelism and Brazilians Pentecostals: The Ecum. Rev. 2 (1968) 163–170.

[23] R. A. Knox, Christliches Schwärmertum (Köln 1957); E. W. Bentz, Der Prophet Jakob Boehme (Marburg 1950).

[24] Zitiert in H. Fesquet, Le catholicisme religion de demain? (Paris 1962) 214. Vergleiche den tiefschürfenden Artikel von G. Casalis, Réflexions sur le ministère de l'Église: Études Théol. et Relig. 41 (1966) 227–240; M. de la Croix, Un prophétisme dans l'Église: Élie le prophète II = Études Carmélitaines (Paris/Brügge 1956) 151–189.

[25] S. Hermann, Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament – Ursprung und Gestaltwandlung (Stuttgart 1965); A. Gonzalez Nuñez, Profetas, Sacerdotes y Reyes en el antiguo Israel (Madrid 1963); R. Lazzarini, Ermeneutica profetica della tradizione: Arch. Filos. Ital. 1–2 (1963) 323–342; J. Lindlom, Prophecy in Ancient Israel (Oxford 1962).

[26] J. Grandmaison, Crise de prophétisme = Spiritualité de laïcat (Montréal 1965); Th. Michels, Propheten und prophetisches Bekenntnis in der Kirche: Wahrheit und Verkündigung (München 1967); L. Festinger, When prophecy fails (in Zusammenarbeit mit H. W. Riecken und S. Schlachter – (Minneapolis 1956); J. W. Schulte-Nordholt, De leider: Wending (Sondernummer über Manipulation) 22 (1967) 604–605.

[27] A. Rosmini, Delle cinque piaghe della Santa Chiesa (Lugano 1848); C. Leetham, Die fünf Wunden der Kirche: Orientierung 32 (1968) 72–75. Die «fünf Wunden» sind: Entfremdung von Volk und Klerus durch Sprache und Liturgie, ungenügende theologische Bildung der Priester, fehlende Kollegialität der Bischöfe, die Verflechtung von Staat und Kirche, Politik und Pastoral sowie die Gebundenheit der Kirche an den Besitz. Die kirchliche Verurteilung des Buches wurde im Jahre 1967 aufgehoben; es erschien eine neue Ausgabe, die in zwei Monaten ausverkauft war.

[28] Siehe Anm. 4.

[29] H. J. Kraus, Prophetie und Politik = Theologische Existenz heute 36 (München 1952); G. Zizola, Politique et prophétisme: Inform. cath. intern. 305 (1968) 4–5 und 307 (1968) 8–10; C. Loubet, Savonarole, prophète assassiné (Paris 1967); W. von Soden, Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen von Mari: Die Welt des Orients 1 (1950) 397–403.

[30] M. Luther King, Chaos or Community (New York 1967) Kapitel 2: Black Power.

[31] Th. J. J. Altizer, Amerikas Schicksal und der Tod Gottes: Antaios 9 (1968) 483–499.

[32] G. Fohrer, Israels Haltung gegenüber den Kanaanäern: Journal of Semitic Studies 13 (1968) 70–71.

[33] H. Knight, The hebrew prophetic conciousness (London 1967); J. Lindblom, aaO. (Anm. 25), der die Antwort in Richtung der religiösen Erfahrung sucht und so die Verschiedenheit zwischen kultischen Propheten und freien Propheten überwindet; H. H. Rowley, The nature of O. T.–prophecy in the light of recent study: The Servant of the Lord (1952) 91; H. Widengrin, Literary and psychological aspects of the hebrew prophets (Uppsala/Leipzig 1948); W. M. W. Roth, The anonimity of the suffering servant: Journ. of Bibl. Lit.

83 (1964) 171–179, der eine direkte Beziehung annimmt zwischen Gott und dem Propheten.

34 M. Villain, Un prophète – Maximos IV: Nouv. Rev. Théol. 90 (1968) 50–66.

35 D. Flusser, De joodse oorsprong van het christendom (Amsterdam 1964) 15; H. J. Schöps, Israel und die Christenheit (Frankfurt 1961²); K. H. Rengstdorf und S. von Korzfleisch, Kirche und Synagoge – Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden I (Stuttgart 1968) 30–34 und 307–358 (E. I. J. Rosenthal, Jüdische Antwort).

36 Reiche Literaturangaben zum messianischen Prophetentum finden sich bei J. Coppens, Le Messianisme Royal (III. Dans la littérature prophétique): Nouv. Rev. Théol. 90 (1968) 479–512.

37 C. J. Dippel, Wijsgerige en ethische aspekten der Natuurwetenschap = Teil II des von der Studienkommission der Ned. Herv. Kerk herausgegebenen Werks Geloof en Natuurwetenschap (Den Haag 1968).

38 B. F. Saris, Modern prophetisme: De Bazuin 51 (1968) 24, 6–7. Prof. Dr. A. Weiler, Dr. B. F. Saris und Dr. C. J. Dippel sind wir Dank schuldig für ihre Teilnahme an einem Kolloquium des Generalsekretariats über dieses neue Prophetentum.

39 In diesem Zusammenhang kann auf die Veröffentlichungen der Pugwash-Bewegung hingewiesen werden, an denen Gelehrte aus allen Weltteilen mitwirken. Die Bewegung begann im Jahre 1955 mit der sogen. Russell-Einstein-Erklärung aus Anlaß der zur Explosion gebrachten H-Bombe. (Nummer 2 dieses Bulletins wurde in niederländischer Sprache in Wetenschap en samenleving, Juni 1962, publiziert.)

40 M. D. Chenu, Un peuple prophétique: Esprit 35, 362 (1967) 602 611.

41 M. Jeuken, Een manco van onze theologie: Streven 8 (1968) 780–783.

42 G. Picht, Struktur und Verantwortung der Wissenschaft im 20. Jahrhundert: Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit = Versuche 6 (Stuttgart 1966) 68–106.

43 Ders., Die Verantwortung des Geistes (Olten / Freiburg 1965).

44 G. Howe, Technik und Strategie im Atomzeitalter (Witten / Berlin 1965).

45 P. A. van Leeuwen, Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi: G. Barauna, De ecclesia I (Freiburg / Frankfurt 1966) 393–419.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Vorwort

NÉOPHYTOS EDELBY
TEODORO JIMÉNEZ-URRESTI
PETRUS HUIZING

«Das wunderbare Geheimnis (sacramentum) der ganzen Kirche» (Liturgie 5) schließt als «komplexe Realität» einen doppelten Aspekt in sich: den ihres unsichtbaren inneren Lebens und den ihres sichtbaren äußeren Lebens, welches Zeichen und Werkzeug der innern Wirklichkeit ist.

Die innere Wirklichkeit läßt sich auf drei verschiedenen Ebenen in den Blick fassen: Die Kirche ist Sakrament der «innigsten Vereinigung mit Gott», dem Einen und Dreifaltigen; sie ist «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk» (Kirche 1 und 4b) und «Sakrament... der Einheit der ganzen Menschheit» (Kirche 1).

Dieser dreifache Aspekt der innern trinitarisch-christlich-menschlichen Lebendigkeit und Einheit wird bezeichnet und bewirkt im sichtbaren Bereich der Kirche, die das «Sakrament der Einheit» ist, «das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen» (Liturgie 16).

Auch der Aspekt der sichtbaren Wirklichkeit läßt sich in verschiedenen Momenten, auf verschiedenen Ebenen in den Blick fassen: als das in den Christen zum Ausdruck gebrachte und damit personalisierte Leben; als kraft unmittelbar göttlichen Rechts begründete Objektivation, die weitergeführt wird in der Schrift und der Tradition in bezug auf den Glauben, in den Sakramenten in bezug auf die Heiligung und in der hierarchischen Verfassung der Kirche in bezug auf ihre Gesellschaftsgestalt und Regierung; als Objektivation kirchlichen Rechts, welche den Objektivationen göttlichen Rechts konkretere Gestalt gibt und zur Formulierung des Glaubens in «Bekenntnisformeln» und «Dogmen» führt, ferner zur konkreten Gestaltung der sakramentalen Zeichen und in bezug auf die konkrete Formulierung des Lebens in hierarchischer Gemeinschaft zur kanonischen Rechtsordnung, zu den «canones».

Die Sakramentalität der gesamten Kirche prägt sich besonders in ihren wirksamen Zeichen, den auf göttliche Einsetzung zurückgehenden Sakramenten aus. In ihnen erhält das übernatürliche trinitarisch-christliche Leben der Kirche besondere Ausdrucks- und Wirkkraft, und in ihnen kommt auch das sichtbare gesellschaftliche Leben der Kirche besonders intensiv zum Ausdruck, da sie ja «signa fidei» sind, von Gott eingesetzte Mittel zur Heiligung und Vergemeinschaftung. Sie sind Inbegriffe alles dessen, was die Kirche ist.

Deswegen ist die kirchliche Objektivation oder Positivation der Sakramente, wie sie im kirchlichen Recht und durch das kirchliche Recht geschieht, für die Kirche von ganz entscheidender Bedeutung. Diese Positivation muß einerseits der von Gott eingestifteten Natur der Sakramente Rechnung tragen, die zum Erbgut der Offenbarung und Überlieferung gehören; anderseits muß sie bemüht sein, den pastoralen Erfordernissen zu entsprechen, da ja die Sakramente als Mittel zum Heil und somit als Mittel der Heilssorge eingesetzt wurden.

In der vorliegenden Nummer sucht unsere Zeitschrift sich an eben diesen Ort zu stellen. Sie will einige Überlegungen bieten, die auf Grund der Glaubens- oder Sakramentenlehre zu einem den Forderungen der heutigen Stunde gemäßen pastoralen Urteil beizutragen suchen und darum nach den Möglichkeiten der Positivierung im kanonischen Recht Ausschau halten.

In dieser allgemeinen Perspektive zeigt Garcia Barberena uns die Stellung der Sakramente in der kanonischen Gesetzgebung auf.

Da die kirchenrechtliche Thematik in bezug auf die Sakramente ungemein weit ist, wurden einzelne Punkte besonders ins Auge gefaßt: die Rechte des Getauften (Ter Reegen); der Spender der Firmung (Mostaza) und das Firmalter (Ruffini); die Unauflöslichkeit der Ehe (Huizing) und die bekenntnisverschiedene Ehe (Örsy). Noch mehr Beachtung findet das Weihesakrament: die Einheit des Priestertums, wie sie in der Konzelebration zum Ausdruck kommt (Falsini); die Einheit der universalen Sendung in der Vielfalt der kanonischen Sendungen (Jiménez-Urresti); die gemeinsame Seelsorgeplanung auf internationaler Ebene in den übernationalen Bischofskonferenzen (Klostermann); die Einheit der Ortskirche im Bischof (Corecco). Den Schluß bilden einige Überlegungen über das Leben des Priesters (Gastgeber) und des Diakons (Hornef) im Blick auf die Anforderungen, die der Sakramentendienst heute stellt.

Selbstverständlich mögen nicht wenige dieser Reflexionen und Aussagen diskutabel sein. Jeder Autor zeichnet für seinen Beitrag verantwortlich und bringt seine Überlegungen vor im Wunsch, den Lesern und der Kirchenrechtswissenschaft einen Dienst zu erweisen, und im festen Willen, sich treu an die grundlegenden theologischen Imperative und die Weisungen und Normen des Lehramtes zu halten.

Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Tomas Garcia Barberena

Die Sakramente in der kirchlichen Rechtsordnung

I. Sakramente und Struktur

Für die Ekklesiologie der Handbücher sind die Sakramente Mittel, die Gott in seine Kirche hineingegeben hat, damit sie als Vehikel oder Kanäle der heiligmachenden Gnade, die der besonderen Natur jedes Sakramentes entsprechend verschieden wirken, die Menschen heiligen. Dieser Auffassung getreu betrachtet sie das kirchliche Gesetzbuch als «praecipua sanctificationis et salutis media» (can. 732 § 1), reiht sie unter die «res» ein, die «media ad Ecclesiae finem consequendum» (can. 726) sind, und bringt sie deswegen in Buch III «de rebus» unter.

Diese Auffassung scheint vorauszusetzen, daß Gott in einer ersten Etappe die Kirche als äußere, sichtbare und hierarchische Gemeinschaft gründet und in einer späteren Etappe der schon gegründeten Kirche sieben Heiligungsmittel, die wir Sakramente nennen, zur Verfügung stellt.

Diese Sicht entspricht jedoch nicht dem Sakramentenverständnis, wie es am Konzil zutage trat, und wir möchten sogar behaupten, daß sie irrig ist, weil die Sakramente zur Wesensstruktur der Kirche gehören und eben das sind, was der Kirche ihren Charakter als äußere, sichtbare Gemeinschaft gibt, das heißt ihren juridischen Charakter. Die theologischen Grundlagen dieser Auffassung der Kirche sind: die Inkarnation, Christus als Ursakrament des Heils, die Kirche als «allumfassendes Heilssakrament» (Lumen gentium 48b) und die Sakramente als konkrete Verwirklichungen der Kirche.[1]

Die Sakramente sind nicht nur sieben Gnadenkanäle, sondern zugleich sieben Rechtsakte, welche die Stellung des Christen in der Kirche fixieren. Die Konstitution «Lumen gentium» (Nr. 11) legt das in bezug auf jedes Sakrament dar: die Taufe gliedert in die Kirche ein und bringt die Verpflichtung mit sich, den empfangenen Glauben zu bekennen; die Firmung bindet noch enger an die Kirche und verstärkt die Verpflichtung, den Glauben zu verteidigen und auszubreiten; ihr Empfang ist zum Eingehen der Ehe und zur Übernahme der Ordination (can. 1021, 2 und 993, 1°) erfordert, und nach Ansicht einzelner Autoren sollte es auch vorgeschrieben sein, vor der Eucharistie die Firmung zu empfangen. Die Eucharistie läßt am höchsten Gemeinschaftsakt der Kirche teilnehmen und ist nicht nur eine sakramentale, sondern auch eine Rechtsinstitution, da die Teilnahme an der Eucharistie die rechtsgültige Verwirklichung der Einheit der Kirche ist (Unitatis redintegratio 2). Die Exkommunikation bedeutet zunächst den Ausschluß aus der Eucharistiegemeinschaft, und das Verbot der «communicatio in sacris» mit Nichtkatholiken (can. 258) bezieht sich hauptsächlich auf den sakramentalen Bereich und insbesondere auf die Eucharistie, die Zeichen der Einheit ist. Was die Buße betrifft, so versöhnt sie «die Sünder mit Gott und der Kirche» (Presbyterorum ordinis 5), «die sie durch die Sünde verwundet haben» (Lumen gentium 11), so daß die Versöhnung mit der Kirche Zeichen und Ursache unserer Versöhnung mit Gott ist. In der Krankensalbung liegt ebenfalls eine besondere Bindung des Kranken an die Kirche vor: sie verlangt, sich gegenüber Gott in die Haltung des Gehorsams und Vertrauens zu versetzen, um die Krankheit und den Tod auf sich zu nehmen und als Glied der Kirche sich dem Sterben Christi anzugleichen, der den Tod ertrug; «die ganze Kirche empfiehlt die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, daß er sie aufrichte und rette» (Lumen gentium 11). Der rechtliche Aspekt der Kirche liegt so klar zutage, daß er nicht erwähnt zu werden braucht, und das gleiche ist von der Ordination zu sagen, die den Ordinanden zum Mitglied des Klerus macht, ihm Weihegewalt und die Möglichkeit verleiht, Jurisdiktionsgewalten zu erhalten. Daher stammt die grundlegende Unterscheidung göttlichen Rechts, wonach die Glieder der Kirche in Kleriker und Laien geschieden sind (Can. 107 und 548).

Auf Grund der Lehre der Kirchenväter und der Scholastik schreiben die Theologen der Kirche eine sakramentale Struktur zu. Das Sakrament ist nicht etwas, das von der Kirche verwaltet wird, sondern etwas, das zu ihrem innersten Wesen gehört und die Kirche jedesmal, wenn es vollzogen wird, zur Wirklichkeit werden läßt. Die Kirche ist eine äußere, sichtbare und rechtliche Gemeinschaft dank ihrer sakramentalen Natur, und, wie Thomas von Aquin sagt, gründet («consistit») jedes Recht

in der Kirche auf den Sakramenten; entweder ist es sakramental oder hängt es mit dem sakramentalen Bereich zusammen und letztlich mit der Eucharistie, denn «mit der Eucharistie stehen die übrigen Sakramente im Zusammenhang; auf die Eucharistie sind sie hingeordnet» (Presbyterorum ordinis 5).

Daraus ergeben sich höchst wichtige rechtliche Konsequenzen. Wir können hier bloß einige Gedanken über die sakramentale Struktur der Kirche und ihres Verfassungsrechts vorlegen.

Die heutigen Theologen schätzen die Lehre des hl. Thomas, der an verschiedenen Stellen behauptet, die Kirche sei «geschaffen», «gegründet», «aufgebaut» worden durch den Glauben und die Sakramente des Glaubens. Das Konzil sagt aus, die Kirche müsse sich als ein «sichtbares Gefüge» («compaginem visibilem») ansehen, da sie mit Rechtsorganen ausgestattet und der Leib Christi ist (Lumen gentium 8).

Die gleiche Art des Aufbaus und das gleiche Einheitsproblem liegen bei den Sakramenten vor, da sie als äußere, sichtbare Zeichen die göttliche, unsichtbare Gnadengabe in sich bergen. Diese Ähnlichkeit sagt uns, daß es sich in Wirklichkeit um die gleiche Sache handelt: die Kirche als Ursakrament und die sieben Sakramente als ebensoviele andere Verwirklichungen der Kirche, wenn diese mit den konkreten Menschen Kontakt nimmt, um ihnen in der geschichtlichen Konjunktur eines jeden das Leben Gottes anzubieten. Das Göttliche und das Menschliche sind in Christus unvermischt, jedoch unzertrennlich vorhanden, weil die hypostatische Union stets bestehen bleibt; eine ebensolche Einheit bilden in der Kirche die hierarchische Gesellschaft und ihre Heilsgewalt und desgleichen in den Sakramenten das Zeichen und die Gnade.

Seit 1940 haben die Veröffentlichungen von Carnelutti und Fedele die Diskussion vom kirchenrechtlichen Gesichtspunkt aus von neuem entfacht. Die Auseinandersetzung war fruchtbar. Heute erweckt sie uns den Eindruck, infolge einer mangelhaften Theologie nicht bis zum Grund des Problems vorgestoßen zu sein. Man sah die charakteristischen Züge der kirchlichen Rechtsordnung und ihre Unterschiede gegenüber dem weltlichen Recht darin begründet, daß die Kirche und die staatliche Gesellschaft verschiedene Ziele haben. Die Methode ist nicht unberechtigt; das «Wozu» der Dinge erklärt jedoch nicht immer ihr «Was». Das Kirchenrecht ist nicht im gleichen Sinn «Recht» wie das weltliche Recht, sondern auf Grund seiner sakramentalen Struktur bloß im analogen Sinn. Das Verfassungsrecht der Kirche ist Ausdruck ihrer Sakramentalität. Auf Grund der Sakramente ist die Kirche sichtbar und hierarchisch. Wir werden weiter unten darlegen, wie die Hierarchie aus den Sakramenten erwächst; hier ist zu bemerken, daß die äußere Sichtbarkeit der Kirche die gleiche ist wie die der Sakramente. Weder bei der Kirche noch bei den Sakramenten stehen zwei Elemente, ein sichtbares (Zeichen) und ein unsichtbares (die Gnade) nebeneinander. Die Kirche ist sichtbar nicht deshalb, weil sie einige sichtbare Elemente *enthält*. Die eigentliche Sichtbarkeit der Kirche liegt darin, daß das Mysterium in ihrer Organisation, in ihren hierarchischen und rechtlichen Beziehungen durchscheint, weil in der Kirche alles – Menschen, Dinge, Strukturen – von einem übernatürlichen Prinzip informiert ist, das alles innerlich umgestaltet; ohne diese «Verübernatürlichung» des innersten Wesens wären Menschen, Dinge, Strukturen nicht Kirche und diese selber wäre formell nicht sichtbar in einer Sichtbarkeit, die sie von den rein menschlichen Gesellschaften unterscheidet. Aus all dem ergibt sich, daß das Verfassungsrecht der Kirche sich nicht auf die «Hierarchie» beschränkt. Auch die Grundnormen der Sakramente gehören zum Verfassungsrecht und sollten im Grundgesetz Platz finden, wenn man sich entschließt, ein solches zu schaffen.

II. Sakramente und Kult

Auch die Bestimmungen über den Gottesdienst sind in Buch III «De rebus» des Codex eingefügt. Die darin enthaltenen Bestimmungen sind eher nebensächlich und detailhaft. Nun stellt jedoch der kultische Bereich einen wichtigen Knotenpunkt zwischen den Sakramenten und der Kirche dar, die beide Kultinstitutionen sind. Wie Schillebeeckx sagt, ist «ein Sakrament die Sichtbarkeit der göttlichen Liebe, die Christus für die Menschen empfindet (Gnadengabe) und der menschlichen Liebe, die er Gott gegenüber empfindet (Kult)». Die Konstitution «Sacrosanctum Concilium» erklärt (Nr. 59), daß die Sakramente Kultakte sind. Anderseits betrachten die heutigen Theologen die Kirche als eine Kultgemeinschaft, und das Konzil hat sich diese Sicht voll und ganz zu eigen gemacht (Sacrosanctum Concilium 59; vgl. 7; 10; 99; Lumen gentium 10), obschon es zwischen dem hierarchischen Priestertum und dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen sorgfältig

unterscheidet. Die theologischen Grundlagen sind die gleichen wie die, an die wir im vorhergehenden Abschnitt erinnert haben. Alles beginnt in der Inkarnation, da Christus Priester ist, insofern er Mensch ist, auf Grund der hypostatischen Union. «So ist in Christus hervorgetreten unsere vollendete Erlösung in Gnaden, und in ihm ist uns geschenkt die Fülle des göttlichen Dienstes» (Sacros. Conc. 5). Christus als Priester ist in der Kirche als organisch strukturierter Gemeinschaft zugegen; «durch ihn huldigt sie dem himmlischen Vater» und so wird «vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen» (ebd. 7).

Was für ein Zusammenhang besteht zwischen dem kultischen Aspekt und dem Aspekt der Heiligung durch die Gnade, die der Kirche als Ursakrament und den Sakramenten als Verwirklichungen der Kirche entspricht? Die Sakramente heiligen als Akte Christi und Akte der Kirche. Sie sind keine magischen Handlungen, sondern äußere Zeichen, die nur dann gelten, wenn sie im Schoß der Kirche vom Glauben und von den Verdiensten Christi durchdrungen sind. Dieses Eingefügtsein der Sakramente in die Kirche heißt «res et sacramentum» und bildet ein Mittelding zwischen dem äußeren Zeichen und der heiligenden Gnadengabe, da es einerseits die Gnade bezeichnet, anderseits vom äußeren Zeichen angedeutet wird. So z. B. ist die Taufwaschung zunächst ein äußeres Zeichen, das rechtlich der Kirche angliedert, und diese Angliederung bezeichnet und bewirkt die Taufgnade. Smulders stellt zwischen diesen drei Trilogien von Begriffen eine Parallele auf: ius – cultus – pneuma; äußeres Zeichen – Charakter – Gnade; Rechtsgesellschaft – Kultgesellschaft – Gnadengesellschaft. In dieser systematischen Konstruktion ist der von der Kirche und den Sakramenten geleistete Kult das Mittelglied, «res et sacramentum», das die Endglieder: Zeichen und Gnade, Recht und Charisma miteinander verbindet und bei den drei Sakramenten, die einen solchen einprägen, im Charakter besteht und bei den übrigen Sakramenten in dem, was dem «ornatus» entspricht.

Uns geht es hier um die Tatsache, daß der kultische Aspekt sich von der sakramentalen Realität und von der Realität Kirche nicht trennen läßt – ist doch der Kult das, was Christus der Priester, dessen Priestertum sich in der Kirche der Zeit fortsetzt, am Kreuz vollbringt. Die Kirche ist eine Kultgemeinschaft von sakramentaler Struktur; die Grundnormen, die den Kult betreffen, sollten im Grundgesetz der Kirche stehen und dem eucharistischen Kult einen stärkeren Primat einräumen.

Im Codex wird das Priestertum der gläubigen Laien und ihre aktive Rolle in der Liturgie nicht erwähnt; es wird ihnen nur das Recht zuerkannt, vom Klerus geistliche Güter und Hilfen zu ihrem Heil zu empfangen (can. 682). Das Konzil hingegen nennt die Kirche «priesterliche Gemeinschaft von heiligem und organisch verfaßtem Wesen» und sagt, daß diese priesterliche Gemeinschaft «sich durch die Sakramente ... verwirklicht» (Lumen gentium 11). Die Laien sind «zu einer königlichen Priesterschaft und zu einem heiligen Volk geweiht» (Apost. actuositatem 3) und haben «als Teilnehmer am Amt Christi, des Priesters, Propheten und Königs ihren aktiven Anteil am Leben und Tun der Kirche» (ebd. 10). Ebenso wenig erwähnt das geltende Gesetz die Sakramente als Kultakte, ja nicht einmal die Eucharistie; es macht eher den Anschein, daß es sie aus dem Begriff des Kults ausschließt, denn can. 1256 definiert die Kultakte als Handlungen, «die von der Kirche eingesetzt sind». Hingegen ist eine Überfülle von minutiösen Vorschriften über Einzelheiten vorhanden, deren Regelung besser den Bischöfen überlassen würde. Es steht zu hoffen, daß der neue Codex in der Ordnung des Kults den Spuren der Konstitution «Sacrosanctum Concilium» folgen und die sakramentale Grundlage der christlichen Liturgie freilegen wird. Ebenfalls zu berücksichtigen sind die Anforderungen, die vom ökumenischen Gesichtspunkt aus an den Kult zu stellen sind (Unitatis redintegratio 8 und 13), den wir mit Nichtkatholiken gemeinsam haben, insbesondere mit den Ostkirchen, die «trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen» (ebd. 15).

III. Sakramente und Hierarchie

Die Kirche besteht nicht aus der Summe zweier Elemente, eines jurisdiktionellen (Gewalt zur Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung) und eines übernatürlichen Elements (Weihe- und Lehrgewalt). Eine ausschließlich zeitliche Gewalt in der Kirche ist auf jeden Fall unannehmbar. Die gesamte Gewalt der Kirche ist zugleich übernatürlich und sichtbar. In der Hierarchie ist alles in die übernatürliche Ordnung erhoben: ihre Träger, ihre Autorität, die Rechtsbeziehungen, die Ziele der hierarchischen Amtsführung und der ganzen Rechtsordnung. Hüten wir uns vor gewissen Rechtsformalismen, die in zu univoker Weise in

das Kirchenrecht und das weltliche Recht Eingang gefunden haben!

Im Grunde genommen gibt es nur eine einzige Hierarchie (can. 108 § 3 und 109). Die Ordination – und nur sie – ist es, die einen Menschen in die Hierarchie eintreten läßt und ihn befähigt, eine kanonische Sendung zu erhalten. Wie die Geschichte des Begriffs zeigen würde, haben sich die heutigen Unterscheidungen zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt daraus ergeben, daß das, was ursprünglich Akte einer einzigen Gewalt waren, in autonome Gewalten auseinandergerissen wurde. In der Kirche sind nicht die einen «königliche» Hierarchen, die des Königtums Christi teilhaft sind, und die andern «priesterliche» Hierarchen, die am Priestertum Christi teilhaben. Den Bischöfen als solchen kommt es zu, «mit ihrer Autorität die Verwaltung der Sakramente zu ordnen» (Lumen gentium 26); sie üben ihre Gewalt «im Namen Christi» aus; sie kommt ihnen «als eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt» zu (ebd. 27), so daß der Bischof, vom Priester repräsentiert (ebd. 28), «in den einzelnen Gemeinschaften der Gläubigen gewissermaßen gegenwärtig» ist (Presbyterorum ordinis 5).

Das Weihesakrament begreift an sich nicht die Jurisdiktionsgewalt mit ein, aber diese wurzelt in der Ordination, ohne die sie keine Daseinsberechtigung hätte. Die Ordination verursacht unmittelbar das, was Thomas von Aquin die «praeminentia dignitatis» nennt, und diese bringt die «praeminentia virtutis» oder Jurisdiktion hervor. Wie der hl. Thomas ebenfalls behauptet, beruht die geistliche Gewalt in der Kirche «in aliqua consecratione», auf einer Weihe, die in erster Linie im Hinblick auf die Eucharistie gegeben wird und sodann im Hinblick auf die andern Sakramente als Kult- und Heiligungsakte und schließlich zur Leitung der Seelsorge.

Zweifellos ist am Unterschied zwischen Weihe- und Lehrgewalt festzuhalten; wir dürfen sie jedoch nicht als zwei ganz verschiedene Realitäten betrachten, denn die Jurisdiktionsgewalt ist der Weihegewalt untergeordnet, da sie aus ihr hervorgeht und in ihrem Dienste steht. Da dieser Dienst Rechtscharakter hat, wird er vermittels der Autorität ausgeübt. Deshalb sind die Akte der Weihegewalt häufig von der Ausübung der Jurisdiktionsgewalt bedingt, so daß selbst ihre Gültigkeit davon abhängt. Die Jurisdiktion setzt jedoch eine hierarchische Weihe voraus und stützt sich auf den durch das Weihesakrament empfangenen sakramentalen Charakter. Die kanonische Sendung schafft nicht Gewalt, sondern setzt diese voraus in einer sowohl aktiven (Ordination) als auch passiven (Taufe zur Vermittlung des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen: Lumen gentium 11) Verwurzelung im Sakrament. Wie Brosseau sagt, ist das Königtum Christi auf sein Priestertum hingeordnet. Die pastorale Gewalt der Kirche dient gleichfalls der Heiligungsaufgabe, die sie durch ihre sakramentale Gewalt ausübt. Die Gewalten und Gesetze der Kirche sind auf dieses Ziel hingeordnet, und zwar selbst jene, die dem sakramentalen Bereich eher fernzustehen scheinen wie z. B. das Prozeßrecht oder die Vorschriften über die kirchlichen Güter. Viele dieser Normen beruhen nicht unmittelbar auf theologischer Grundlage, sondern ergeben sich zunächst aus der natürlichen Angemessenheit und den Rechtsgepflogenheiten jedes Landes, so z. B. im Fall der Übernahme von Zivilgesetzen in das kanonische Recht. Doch selbst in diesen Fällen läßt sich das Gesetz der Kirche nicht von seinem sakramentalen Sinn lösen, da es zur Leitung des Volkes Gottes bestimmt ist – einer Gemeinschaft, die zur Aufgabe hat, die Menschen zu heiligen und Gott den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist zu verehren. Deswegen sollten in der Anlage des kirchlichen Gesetzbuches stärker der Zusammenhang und die Abhängigkeit zum Ausdruck kommen, die zwischen der kirchlichen Hierarchie und dem Weihesakrament bestehen, da im heutigen Codex die Weihe- und die Jurisdiktionsgewalt als voneinander unabhängig erscheinen, und der äußere Abstand, der die einen Normen von den andern trennt, verstärkt diesen Eindruck der Unabhängigkeit. Sie ließen sich unter Einschluß der Rechte und Pflichten der Kleriker mit dem Weihesakrament verbinden als Ableitungen und Folgerungen, die sich aus dem Sakrament ergeben, und nicht als bloß disziplinarische Vorschriften.

IV. Die Sakramente als Funktion der Kirche

Die Überlegungen, die wir bis anhin angestellt haben, beziehen sich auf die Sakramente als Institution und entsprechen dem konstitutionellen Aspekt des Kirchenrechts. Wenn das Sakrament an einem bestimmten Menschen vollzogen wird, wirkt es als kirchliche Funktion, durch die die Heilstat Christi im Empfänger des Sakraments gegenwärtig gesetzt wird.

Wenn wir so das Sakrament als Funktion der Kirche sehen, versetzen wir uns in die Sicht des Codex und somit in das, was wir Sakramenten-

recht oder Liturgierecht nennen. Hier hinein gehören die Normen von Teil I des Buches III des Codex sowie einige Strafgesetze, z. B. can. 2261 und 2364–74. Wir haben bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die grundlegenden Bestimmungen, die in diesen Normen enthalten sind, in das Verfassungsrecht übernommen werden sollten. In bezug auf diese Normen ist hier darauf hinzuweisen, daß ihre Zusammenhänge mit der Theologie deutlich gemacht werden sollten.

Dieser funktionale Aspekt des Sakraments vergegenwärtigt uns das Dynamische und Kontingente der Kirche, während die Grundnormen das Zentrale und Permanente in ihr enthalten. Bei jedem Empfang des Sakraments wird das sakramentale Zeichen gesetzt und wiederholt; dieses Zeichen übt nur dann eine heiligende Wirkung aus, wenn es in der Kirche als dem bleibenden Sakrament wurzelt. Da durch die Sakramente die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen realisiert werden, ist die Sakramentalität nur innerhalb eines menschlichen Kontextes sinnvoll. Der Mensch macht Geschichte, hat Geschichte, aber es gibt keine Geschichte ohne Struktur, ohne das Bewußtsein bleibender Personalität. Die menschliche Existenz verwirklicht sich im Fluß der Zeit sukzessiv. Wenn die Sakramentalität den menschlichen Wesenszügen zu entsprechen hat, so muß sie ebenfalls ein Organismus mit bleibender Struktur sein, jedoch ein solcher, der sich so verwirklicht, wie der Mensch sich verwirklicht. Durch die Sakramente begibt sich Gott auf die Begegnung mit unsern großen menschlichen Erlebnissen, denn «bis es einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt, trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht» (Lumen gentium 48).

Anmerkung

Über die in diesem Aufsatz berührten Punkte liegt eine reiche Literatur vor. Ich beschränke mich darauf, die folgenden Werke anzuführen, die ich für diesen Aufsatz vor allem benutzt habe: K. Rahner, Kirche und Sakramente (Freiburg i. Br. 1961); P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils: G. Baraúna, De Ecclesia I (Freiburg i. Br. – Frankfurt a. M. 1966) 289–312; Ders., Sacramenta et Ecclesia: Periodica 48 (1959) 3–55; E. Schillebeeckx, Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz ^{2}1965); M. Useros, Sacramenta Ecclesiae et Statuta Ecclesiae en la Eclesiología de Santo Tomás (Roma 1962); R. Schulte, Kirche und Kult; Mysterium Kirche II (Salzburg 1962) 714ff; Thomas von Aquin, in IV sent. dist. 17 und 18 und Summa II-II, 39, 3. Die bekannten Handbücher über das Sakramentenrecht führen wir nicht an.

Übersetzt von Dr. August Berz

TOMAS GARCIA BARBERENA

geboren am 12. September 1911 in Izal (Spanien), 1935 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Comillas und Salamanca und an der Lateranuniversität in Rom. Er ist Doktor des kanonischen Rechtes (1947) und Rektor der Universität von Salamanca. Er veröffentlichte einen Kommentar zum Kirchenrecht (Madrid 1964) und arbeitet mit an der «Revista Española de Derecho Canónico».

Otto Ter Reegen

Die Rechte des Laien

Fast schon berüchtigt ist das Wort aus dem «Decretum Gratianum»[1]: «Die erste Klasse (der zwei Stände in der Kirche) wird von denen gebildet, die sich durch Gebet und Kontemplation dem geistlichen Dienst geweiht haben; sie ziehen sich aus allen Sorgen für die irdischen Dinge zurück: also die Priester und die Mönche. Die zweite Klasse wird von den Laien gebildet; es wird ihnen zugestanden zu heiraten, das Land zu bebauen, Gerichte einzurichten, ihre Opfer auf den Altar zu legen, den Zehnten zu bezahlen; sie können gerettet werden, wenn sie alle Laster meiden, indem sie das Gute tun.» Der Laie ist nach dieser Beschreibung also ein Christ zweiten Ranges. Treffend sagt J. Grootaers: «Wir Laien kommen aus einem Zustand der Exkommunikation.» Dann zählt er die fünf Gebiete auf, auf die sich diese Exkommunikation bezog: die Theologie, die Bibel, die Spiritualität, die Liturgie und die Kommunion unter zwei Gestalten.[2]

Aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils geht aber hervor, daß diese Exkommunikation des Laien nun wohl der Vergangenheit angehört. In diesen Dokumenten ist eher eine Tendenz festzustellen, die die Verschiebung von der hierarchischen Kirche zur Laienkirche andeutet.

Der Gedanke der Liturgiekonstitution über die *actuosa participatio fidelium* (die aktive Teilnahme der Gläubigen) spielt in fast allen Dokumenten dieses Konzils eine Rolle und charakterisiert dadurch mit die nachkonziliare Zeit, in der nicht mehr einseitig von der Hierarchie ausgegangen

wird, sondern von dem biblischen Argument, daß alle Getauften durch die Taufe das eine «auserwählte Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, Gottes eigenes Volk» bilden.[3] Deshalb sind alle Gläubigen (und die Geistlichkeit gehört ebenfalls zu den Gläubigen) als Glieder der Kirche, welche Stellung sie auch haben mögen, einander gleich, weil sie alle gleicherweise unter der Herrschaft Christi und seines Wortes stehen. Deshalb hat zunächst jeder des anderen Freiheit und Mitverantwortlichkeit zu achten und zu garantieren. Auf jeden Fall muß in den innerkirchlichen Beziehungen diese grundsätzliche Gleichheit immer voranstehen.[4] Diese Anerkennung bedeutet für die Würdigung der Aufgabe und des Platzes des Laien in der Kirche eine Umwälzung. Hier soll nun der Versuch gemacht werden, die Rechte des Laien im Geist der Konzilsdokumente des Zweiten Vatikanums zwar nicht streng zu definieren oder zu formulieren, aber doch aufzuzeigen.

1. RECHTE DES LAIEN IM ALLGEMEINEN

Auf der grundsätzlichen Gleichheit aller Gläubigen auf dem Fundament der Taufe beruht die gemeinsame Verantwortlichkeit aller für die Kirche sowie für ihre pastorale Sendung in der Welt. Die Kirche kann ihre Sendung nur im Zusammenwirken und in der Wechselwirkung aller Gläubigen erfüllen. Allgemeines und besonderes Priestertum sind aufeinander angewiesen. Beide haben – jedes auf die ihm eigene Weise – Anteil am Priestertum Christi.[5] Beide nehmen gleicherweise, wenn auch in anderen Funktionen, am prophetischen Amt des Herrn teil. Den Laien geht also vom Wesen her alles an, was die Kirche angeht und was die Kirche tut. Immer mehr wird er sich bewußt, daß er voll und ganz bei der Heilssendung der Kirche in der Welt engagiert ist. Unter diesem Aspekt muß der alte Rechtssatz wieder zur Geltung kommen: «Quod omnibus tangit, ab omnibus tractari en approbari debet.»[6] In der Sprache unserer Zeit: Dialog und Beratung mit dem Laien über kirchliche Fragen sind keine unverbindlichen Möglichkeiten, sondern ihm zukommende Grundrechte. Deutlicher ausgedrückt: Die Kirche kann ihre Sendung nicht ohne die aktive Teilnahme der Gläubigen verwirklichen. Das bedeutet auch: Demokratisierung der Kirche durch Mitspracherecht und Mitverantwortung. Damit wird auch der Gegensatz und die lange zu streng praktizierte Scheidung von «Amt–Nichtamt», «Kleriker–Laie» hinfällig. Statt sie einander gegenüberzustellen, müßte man sie in einer funktionalen Beziehung sehen, in der jeder seine eigene Aufgabe und seinen eigenen Platz hat, aber in der beide ihre eigene Aufgabe ohne ständigen Dialog mit dem anderen und ohne die ständige Anregung des anderen nicht erfüllen können.[7]

Wenn hier nun vor allem von den Rechten des Laien gesprochen wird, soll damit keineswegs der Versuch unternommen werden, den Amtsträger seiner Rechte zu berauben; vielmehr geht es um die Frage, inwiefern den Rechten des Laien im Zusammenspiel der pastoralen Aufgaben der Kirche ein Platz zukommt, und um die Darlegung, daß – trotz ihrer Verschiedenheit in den Aufgaben, Rechten und Pflichten – eine Kollegialität miteinander bestehen muß. Die Kollegialität von Papst und Bischöfen, der Bischöfe untereinander, von Bischöfen und Priestern, der Priester untereinander muß zur Kollegialität mit den Laien weitergeführt werden.

2. DIE RECHTE DES LAIEN BEI DER HEILSSENDUNG DER KIRCHE

a) Verkündigung

Die Kirche hat aus dem Mund ihres Herrn bei seinem Abschied von dieser Erde den Auftrag erhalten, allen Menschen das Evangelium zu verkündigen.[8] Es ist ein grundlegender Auftrag, der alle Gläubigen ohne Unterschied des Ranges, des Standes und der Stellung angeht und zu dessen Erfüllung alle verpflichtet sind.[9] Die Konstitution über die Kirche lehrt, daß auch der Laie, kraft seiner Teilnahme an der prophetischen Aufgabe Christi, zur Verkündigung berufen ist: «Christus, der große Prophet, der durch das Zeugnis seines Lebens und in Kraft seines Wortes die Herrschaft des Vaters ausgerufen hat, erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus (vgl. Apg 2,17–18; Apk 19,10), damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchtet.»[10] Man kann diese Verkündigung im weitesten Sinne des Wortes «säkuläre Evangelisation» nennen. Damit diese Verkündigung in Wort und Werk (Der Kern des Laienapostolates! Vgl. das Dekret über das Laienapostolat) wahr, erleuchtet, glaubwürdig und für den Menschen ver-

ständlich sei, soll der Gläubige dabei durch den Amtsträger geführt und gestützt werden, der ihn stets tiefer in die Geheimnisse des Glaubens einführt und ihm hilft, seinem Glaubenserlebnis eine der Zeit angemessene Gestalt zu geben.[11] Ohne eine gut angelegte Erwachsenenbildung und Katechese kann er diese Aufgabe allerdings nicht erfüllen. Ein neues Aufgabenfeld tut sich da vor den Amtsträgern auf.

Doch kann auch die Frage gestellt werden: Können die Laien auch an der kirchlichen Verkündigung im engeren Sinn dieses Wortes teilnehmen? Das Kirchenrecht gestattet ihnen die Erteilung katechetischen Unterrichts,[12] verbietet ihnen aber, das Wort in der Eucharistiefeier zu verkündigen,[13] obwohl Paulus voraussetzte, daß die Gläubigen auch im Gottesdienst zu Wort kommen sollen, jeder gemäß dem Charisma, das ihm geschenkt ist.[14] Wenn die Dogmatische Konstitution über die Kirche schreibt: «Einige von ihnen (erfüllen) beim Mangel an geweihten Amtsträgern oder bei deren Verhinderung unter einem Verfolgungsregime nach Möglichkeit gewisse heilige Aufgaben stellvertretend»,[15] so scheint sich daraus nicht unbegründet zu ergeben, daß der Laie die Aufgabe der ausgesprochen kirchlichen Verkündigung übernehmen kann: nicht kraft besonderer Sendung, sondern kraft seiner Zugehörigkeit zur Kirche. Mit anderen Worten: Es ist ein fundamentales Recht, das ihm von der Kirche nicht genommen, das allerdings wohl von der Leitung – zum Aufbau des Leibes, der Kirche – näher umschrieben werden kann. Gerade deshalb müßte die Leitung darüber nachdenken, ob und wie der Laie, sowohl Mann wie Frau, in einer Zeit zunehmender Unkirchlichkeit, wachsenden Priestermangels und einer stets größer werdenden Zahl von Laientheologen in die offizielle kirchliche Verkündigung eingeschaltet werden kann. Entsprechend den verliehenen Charismen müßte die Laienpredigt wieder in Ehren erneuert werden. Und gerade deshalb müßte dem Laien immer mehr Gelegenheit gegeben werden, sich in die Fakultäten der Theologie einschreiben zu lassen. Natürlich hat der Amtsträger einen besonderen Verkündigungsauftrag, aber er hat keineswegs allein diesen Auftrag.

Wo einerseits in der Verkündigung der Glaube der Kirche vorgelegt werden muß und anderseits sein Inhalt nur in einem gemeinsamen Hören auf die Botschaft des Evangeliums verstanden werden kann, da muß die ganze Gemeinschaft in die Beratung über Inhalt, Bedeutung und Formulierung der Glaubensgegebenheiten einbezogen werden. Die Wortwerdung des Glaubens, sowohl seines Inhalts wie für die Verkündigung, kann nicht ohne den aktiven Beitrag des schlichten Gläubigen geschehen. «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2, 20. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‹von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien› ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitte äußert.»[16] Das heißt demnach, daß der Laie dort nicht ausgeschlossen werden kann, wo sich die Kirche gläubig auf ihr Wesen besinnt, auf ihre Botschaft, auf ihre Aufgabe sowie auf ihren Ort und ihre Aufgabe in der Welt. Streng genommen muß der Laie also sowohl zu den Allgemeinen Konzilien, zu Provinzialkonzilien wie auch Diözesansynoden eingeladen und zugelassen werden, nicht nur als Zuhörer, sondern als stimmberechtigter Teilnehmer. Die ältesten Konzilien, angefangen beim Konzil von Jerusalem, zeigen das. Über das Wie der Gegenwart des Laien läßt sich allerdings streiten. Man könnte behaupten, sie seien in der Person des Diözesanbischofs mit vertreten, der ja als erster Gläubiger der Ortskirche auftritt (man kann jedoch auch bezweifeln, ob das tatsächlich so ist). Jedenfalls wird man zugeben müssen, daß die heutige Übung den Rechten des Laien nicht ganz gerecht wird. Warum könnte jeder Diözesanbischof zum Ökumenischen Konzil nicht auch von einem Laien begleitet werden, den der Pastoralrat der Diözese aus seiner Mitte wählt? Wenn er als vollwertiges Glied zugelassen wird, steht ihm auch vollwertiges, entscheidendes Stimmrecht zu. Das Pastoralkonzil der niederländischen Kirchenprovinz hat den Laien als vollwertiges Mitglied anerkannt.

So kommt man zu der Folgerung, daß bindende kirchliche Aussagen zu Glauben und Praxis nur in Dialog und Beratung mit der gläubigen Gemeinschaft zustande kommen sollten. Eine einseitige Aussage der Hierarchie brauchte der Laie, oder besser: die gläubige Gemeinschaft, nicht als kirchliche Aussage zu akzeptieren. Um die Stimme des Laien vernehmen und seinen Glaubenssinn ausloten zu können, sind Gesprächsgruppen, wie sie in den Niederlanden eingerichtet wurden, von größter Bedeutung. In ihnen sollen die Gläubigen ihr Kirchesein erfahren, in gemeinsamem Gespräch den Glauben vertiefen und in zeitentsprechende Worte fassen. Aus all diesen Gründen dürfen sich Amtsträger gegenüber diesen Gruppen

nicht unverbindlich verhalten. Aber auch wenn in Dialog und Beratung mit der gläubigen Gemeinschaft eine bindende kirchliche Aussage zustande kommt, behält trotzdem jeder Gläubige das Recht, in persönlicher Freiheit und mit ehrlichem Gewissensurteil zu entscheiden, ob er die Aussage akzeptiert oder für sich ablehnen muß.[17] Die Kirche wird mit den differenzierteren Glaubensmodalitäten rechnen müssen, die in den Menschen lebendig sind, so daß Exkommunikation aus Unglauben zur Vergangenheit gezählt werden muß. Im selben Zusammenhang kann dem Laien das Recht der Kritik und Korrektur an der Verkündigung nicht verwehrt werden. Er müßte die Möglichkeit haben, einen Amtsträger, der Meinungen vorträgt, die den Glaubensgefühlen der Gemeinschaft widersprechen, zur Verantwortung zu ziehen, z. B. durch das Pfarrkomitee (Pfarrgemeinderat) oder den Dekanats- oder Diözesanrat. Wenn nötig, müßte eine solche Person – nach Verwarnung – auch abgesetzt oder entfernt werden können (nach Beratung mit dem Bischof). Sollte der Bischof dabei nicht mitwirken wollen, müßte man sich nach Rom wenden können. Obwohl der Prediger die Gemeinschaft in eigener Verantwortung belehrend anspricht, verlangt das Ziel der Frohbotschaft und die Sorge um das Evangelium, daß die Verkündigung klug, in den rechten Stufen und ohne Schocks geschieht, so daß die Gläubigen keine Verwirrung und Unsicherheit überfallen muß.

Diese Rücksichtnahme auf die Glaubensgefühle der Gemeinschaft gehört nicht nur zum Gespräch über Glaubensfragen, sondern auch zum Ablesen und Registrieren des alltäglichen Verhaltens der Gemeinschaft und zur Billigung oder Ablehnung bestimmter Praktiken, Auffassungen und Meinungen, die bisher galten. Wenn z. B. viele ernsthafte Gläubige in ihrem Eheleben andere Wege gehen, als es von der Kirche bisher erlaubt wurde, so kann das ein Zeichen echt christlichen Bewußtseins sein, welches nicht leichtsinnig zur Seite geschoben werden kann.

b) Die Feier der Liturgie

Für keinen anderen Bereich ist die «aktive Teilnahme der Gläubigen» so klar formuliert und dargelegt worden wie für die Liturgie in der Konstitution über die Heilige Liturgie.[18] Jeder Gläubige hat bei der liturgischen Handlung seine eigene Rolle; die Aufgaben laufen nicht durcheinander. Jeder tut das Seine auf die ihm angemessene Weise.[19] Die Liturgie soll so gefeiert werden, daß der Gläubige aktiv beteiligt ist, also nicht als Zuschauer, sondern als Mithandelnder. Die Liturgie ist ja das kultische Handeln der Kirche, an dem die ganze Kirche in allen ihren Gliedern wirklich beteiligt ist. Deshalb die große Sorge, mit der die Konstitution Bischöfe und Priester anhält, sich für die Erneuerung der Liturgie einzusetzen.[20]

Wenn der Laie bei der liturgischen Feier Mithandelnder ist, stellt sich die Frage: Kann er, und – wenn ja – auf welche Weise kann er an der Vorbereitung teilnehmen, so daß die Gestalt der liturgischen Feier auch durch seinen positiven Beitrag, durch seine Wünsche und Forderungen, allerdings auch durch seine Kritik zustande kommt? Er muß eine Stimme in dem Team haben, das wöchentlich wenigstens die Sonntagsliturgie zusammenstellt und ihr Gestalt gibt – nicht so sehr deshalb, weil er Fachmann ist, sondern einfach weil er zu den Gläubigen gehört. Es lohnte sich, dafür nicht nur die «guten» Katholiken, sondern auch die unkirchlich gewordenen und die am Rande stehen um ihre Mitwirkung zu bitten. Nur durch den Laien kann die Liturgie eine «weltliche» Liturgie werden, die an das Leben des Alltags anknüpft. Die Liturgie wird zu viel von Wissenschaftlern gemacht; sie kann aber nur durch das wahrhaft gläubige Feiern gültige Gestalt bekommen. Aus diesen Gründen ist eine viel größere Experimentalspanne erwünscht, so daß die Gläubigen die Liturgie wieder als Teil ihres Lebens erfahren können. Oder hat der Gläubige nicht das Recht, daß auf seine Glaubenserfahrung mehr Rücksicht genommen wird als auf allerlei historische Formen, die in vielen Fällen ihren Wert für heute verloren haben? Diese Einschaltung des Laien wird in dem Hinweis, daß eventuell auch Laien Mitglieder des Instituts für Pastoralliturgie sein können, das der nationalen liturgischen Kommission bei ihrer Arbeit zur Seite stehen soll, nicht genügend betont.[21]

Obwohl die Liturgiekonstitution darauf besteht, daß manche Sakramentalien, wenigstens unter bestimmten Umständen und nach Entscheidung des Ordinarius, von Laien gespendet werden können, die dazu die Fähigkeiten (welche?) haben,[21b] wird keine Antwort auf die Frage gegeben, ob und inwieweit der Laie Verwalter von Sakramenten sein und der Liturgie vorstehen kann. Bei zwei Sakramenten gibt es keine Schwierigkeiten: für Taufe und Ehe. Im Notfall kann jeder taufen, wenn kein Priester oder Diakon zugegen ist.[22] Die Gläubigen selbst spenden einander, wenigstens nach Auffassung der abendländischen Kirche, das Sakrament der Ehe. Aber die anderen Sakramente? Für die

Sündenvergebung steht fest, daß von Anfang an nicht nur die Amtsträger Spender dieses Sakramentes waren. Auch Pneumatiker, Martyrer und Bekenner forderten in jener Zeit für sich das Recht der Sündenvergebung.[23] Außerdem hat bis ins hohe Mittelalter die Laienbeicht bestanden, der bedeutende Theologen sakramentale Würde zuerkannten.[24] In Korinth übten die Gläubigen das Disziplinrecht aus (vgl. 1 Kor 5,4–5).

In der paulinischen Kirchenordnung scheint der Gläubige von der Verwaltung der Eucharistie nicht ausgeschlossen zu sein, so daß die Verbindung von Amt und Amtsaufgabe hier nicht als Notwendigkeit besteht. In Notzeiten, wenn kein Priester zur Stelle oder wenn er lange Zeit abwesend ist, bestünde also die Möglichkeit, daß eine Glaubensgemeinschaft unter Leitung eines Laien die Eucharistie feiert. Im Verlagerungsprozeß von der Volkskirche zur Kirche der Freiwilligen kann diese Möglichkeit vielleicht einmal Verwirklichung fordern. Warum sollte ein Hausvater unter besonderen Umständen nicht als Verwalter dieses Sakramentes auftreten? Es scheint auch möglich, daß die Gemeinschaft selbst, wiederum unter bestimmten Umständen jemanden aus ihrer Mitte beauftragt, bei Wortgottesdienst und Eucharistiefeier vorzustehen. Damit würde eine Gemeinschaft also einen Laien zum Amtsträger berufen können. Vielleicht wird die Kirche in Verfolgungszeiten, in Zeiten empfindlichen Priestermangels Richtlinien vorlegen, inwieweit Laien von diesem fundamentalen Grundrecht Gebrauch machen können.

Ebenso kann die Gemeinschaft es ablehnen, daß jemand die Sakramente empfängt (vgl. 1 Kor 5, 4–5). Aber das heißt auch, daß sie Menschen zulassen kann, denen vielleicht durch das heutige Kirchenrecht der Zutritt zu den Sakramenten verwehrt wird (z. B. Gläubigen, die im Konkubinat leben).

3. DIE RECHTE DES LAIEN BEI DER LEITUNG DER KIRCHE

a) Ernennungsrecht

Wie keine einzige Organisation, so kann auch die Kirche nicht ohne leitende Persönlichkeiten, die im Dienst der Gemeinschaft stehen, auskommen. Sie repräsentieren einerseits die Gemeinschaft, anderseits können sie sich ihr gegenüberstellen. Einerseits empfangen die kirchlichen Leiter Vollmachten von der Gemeinschaft, anderseits vom Herrn selbst. Eine Leitung kann nur dann gut genannt werden, wenn auch die Gemeinschaft auf die eine oder andere Weise an der Leitung beteiligt wird. Deshalb ist es notwendig, daß auch der Laie in die kirchliche Leitung eingeschaltet wird. Das kann auf verschiedene Weise geschehen.

Es muß eine normale Sache sein, daß die Wahl der kirchlichen Leiter nicht ohne den Laien vor sich geht. Das gilt für die Wahl der Amtsträger auf jeder Ebene: Papst, Bischof, Dechant und Pfarrer. Dazu stimmt ein Wort, das schon Leo I. ausgesprochen hat: «Der allen vorstehen wird, soll von allen gewählt werden.»[25] Der Pfarrer könnte nach Beratung mit dem Pfarrkomitee (Pfarrgemeinderat) oder von diesem selbst gewählt werden, der Dechant vom Dekanatsrat. Der Bischof sollte nicht ohne vorherige Beratung mindestens mit dem Pastoralrat der Diözese ernannt werden. Und warum sollte der Papst nicht von einem internationalen Pastoralrat gewählt werden, in dem Bischöfe, Priester, Laien und Ordensleute Sitz und Stimme haben? Es sollten also auf jeder Ebene Beratungsorgane geschaffen werden, die bei der Wahl von Amtsträgern in Aktion treten können.[26] Hat der Laie aber eine Stimme bei der Ernennung, dann auch bei der Absetzung, Versetzung oder Entfernung eines Amtsträgers. Gerechtfertigte Beschwerden über einen Amtsträger *müssen* behandelt werden. Wenn nötig muß eine Berufungsinstanz eingerichtet werden.

b) Leitungsräte

Um die Laien an der Leitung zu beteiligen, hat das Konzil den Wunsch ausgesprochen, daß in jeder Diözese vom Bischof ein Pastoralrat zur Unterstützung des Bischofs bei seiner pastoralen Aufgabe errichtet wird, bestehend aus Priestern, Laien und Ordensleuten.[27] In vielen Bistümern sind diese Räte bereits errichtet worden. Die Beauftragung geschieht entweder durch Wahl (ganz oder teilweise) oder durch Berufung durch den Bischof (ganz oder teilweise).[28] In bestimmten Fällen kann der Bischof den Mitgliedern entscheidende Stimme zuerkennen,[29] obwohl sie, nach dem Motu proprio «Ecclesiae Sanctae», nur beratende Stimme haben.[30] Zur Demokratisierung der Kirche gehört aber, daß die Mitglieder in allem eine entscheidende Stimme haben. Diese Beratungsorgane sollten auf jeder Ebene zustande kommen, so daß der Laie im Stande ist, zur Selbstverwirklichung der Kirche positiv beizutragen. Nur so kann der Dialog institutionalisiert werden.[31]

Auf jeder Ebene! Wie jede Diözese einen Pastoralrat hat, so sollte auch jeder regionalen, nationalen oder internationalen Bischofskonferenz, bis hin zur Bischofssynode, ein eigener Pastoralrat zur Seite stehen. Wie einige Bischöfe von den Bischofskonferenzen zur Bischofssynode delegiert werden, so sollten die Mitglieder des entsprechenden Pastoralrates der Bischofssynode von den Räten der unteren Ebenen delegiert werden können. Auf diese Weise würde eine Integration der ganzen Kirche bei der Leitung zustande kommen. Diese wäre weit über die Institution eines besonderen Rates, z. B. des Laienrates, zu stellen.[32] Wenn die Pastoralräte gut funktionieren, ist die Aufgabe des Laienrates überflüssig. Wie der Pastoralrat der Diözese eine Abrundung nach oben bekommen muß, so braucht er einen Unterbau in den Dekanaten und Pfarrgemeinderäten (Pfarrkomitees).

Im Dekret über das Laienapostolat[33] wird dem Laien die Möglichkeit geboten, Mitglied der römischen Kirchenverwaltungsbehörden – wenigstens, so scheint es – als Konsultor[34] zu werden. Von seiner Ernennung zum Präfekten oder Sekretär wird nicht gesprochen, obwohl eine solche Ernennung wichtig wäre, insbesondere für jene Stellen, die eine spezielle Fachkundigkeit, etwa für Finanzen, Statistik u. ä., verlangen.

c) Kirchliche Funktionen

Laut Canon 118 können nur Kleriker Jurisdiktionsvollmacht haben, also kirchliche Ämter bekleiden. Diese Bestimmung ist rein kirchenrechtlicher Art, Symptom für die Klerikalisierung der Kirche. Deshalb muß diese Bestimmung aufgehoben werden, damit auch fachkundige Laien Zugang zu kirchlichen Ämtern erhalten können, wie z. B. zum Amt des Generalvikars, des Offizials, des Synodalrichters oder Prosynodalrichters.

Sollen die, die im Glauben vorangehen, ohne weiteres die höchste Jurisdiktionsvollmacht besitzen? Kann der Laie der höchste Leiter von Diözese und Kirche sein? Nach den Quellen scheint es nicht so sicher zu sein, daß der höchste Amtsträger auch selbstverständlich die höchste Autorität ist. Mit dieser Frage hängt das Problem zusammen, ob ein Laie Leiter einer kirchlichen Ortsgemeinde sein kann. Die paulinische Kirchenordnung für Korinth, aber auch die Kirchen der Reformation antworten mit ja. Die Tatsache, daß in der Antike mehrere Kaiser Konzilien beriefen und bei Konzilien den Vorsitz hatten, weist in dieselbe Richtung. Das exklusive Recht des Papstes, ökumenische Konzilien zu berufen, müßte deshalb bei der Revision des Kodex gestrichen oder anders formuliert werden.[35]

d) Verwaltung des Kirchengutes

Nach den Canones 1520 und 1521 § 2 kann der Laie an der Verwaltung des Kirchengutes teilnehmen. Es wäre aber zu prüfen, ob nicht die ganze Verwaltung in die Hände von Laien gelegt werden sollte, da sie doch im allgemeinen darin fachkundiger sind als kirchliche Amtsträger.

In Anbetracht dessen, daß die Kirchengüter als solche der Gemeinschaft gehören, müßte angeordnet werden, daß den Gläubigen jährlich eine Abrechnung und ein Rechenschaftsbericht über die Verwaltung des Kirchengutes vorgelegt wird. Außerdem sollte in bestimmten Abständen – jährlich oder zweijährlich – der Kirchengemeinde, d. h. den verschiedenen Beratungsorganen, ein Kostenvoranschlag vorgelegt werden.

Es wäre wünschenswert, wenn auf allen Ebenen der Seelsorge Finanzkommissionen, bestehend aus fachkundigen Laien, errichtet würden, die sowohl den Bischof bei der Verwaltung beraten oder auch selbständig namens der Kirche (d. h. der Pfarre, des Dekanats, der Diözese, der Gesamtkirche) die Finanzen verwalten.

4. SCHLUSSFOLGERUNG

Überschaut man das Ganze, so kommt man zu dem Schluß, daß es in der Kirche Christi keine *wesentlich* verschiedenen Rechte für Amtsträger und Nicht-Amtsträger, für Laien und Kleriker gibt. Die *tatsächlich* verschiedenen und unterschiedlichen Rechte beruhen auf der Verschiedenheit der übertragenen Aufgaben.

Was im Lauf der Zeiten als «jus divinum» bezeichnet wurde, könnte sich bei näherem Zusehen als ausschließlich kirchlich gesetztes Recht erweisen, das nicht auf einem wesentlichen Unterschied zwischen Amt und Nicht-Amt, Kleriker und Laien beruht, sondern auf einer Aufgabenteilung zum Nutzen eines gesunden Aufbaus des Leibes Christi, der Kirche.

[1] Das «Decretum Gratianum» ist eine erste, allerdings von der Kirche niemals für authentisch erklärte Kodifizierung des Kirchenrechts durch den Kamaldulenser Gratian, Mitte des 12. Jahrhunderts. Dieses Zitat wurde entnommen: D. Jan Grootaers, De Leek in de teksten van Vaticanum II: Concilie in kort bestek (Roermond 1966) 182.

[2] Ebd. 183.

[3] 1 Petr 1,9.

4 Stellingen en aanbevelingen over de werking van het gezag(12): Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie.
5 Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 10.
6 C. 5, L. LX, 5 und 7, LX, 1.23.
7 Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 37.
8 Mt 28,18–20.
9 1 Petr 2,9.
10 Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 35. Vgl. das Dekret über das Laienapostolat, Nr. 6.
11 Dekret über das Laienapostolat, Nr. 25.
12 CIC c. 1333.
13 CIC c. 1342 § 2.
14 1 Kor 14,26.
15 Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 35.
16 Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 12.
17 Stellingen... Nr. 28 (s. Anm. 4).
18 Liturgie-Konstitution, Nr. 14, 30, 48, 50.
19 Ebd. Nr. 28.
20 Ebd. Nr. 14–20.
21 Ebd. Nr. 44.
21b Ebd. Nr. 79.
22 Ebd. Nr. 68.
23 H. Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 395.
24 Ebd. 398.
25 Zitiert in H. Küng, Die Kirche aaO. 518.
26 Stellingen... Nr. 38 (s. Anm. 4).
27 Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Nr. 27. Vgl. Motu proprio «Ecclesiae Sanctae» vom 6. August 1966, I, Nr. 15/16.
28 Senatus Presbyterorum et Consilium Pastorale (Ausgabe des Pastoralinstituts der Niederländischen Kirchenprovinz). Vgl. Diakonia 2 (1967) 257–270.
29 Vgl. Anm. 28.
30 Motu proprio «Ecclesiae Sanctae» I, Nr. 16.
31 Ebd.
32 Stellingen... Nr. 25 (s. Anm. 4).
33 Motu proprio «Catholicam Christi Ecclesiam» vom 1. Juni 1967.
34 c. 222.
35 Apostolische Konstitution «Regimini Universae Ecclesiae», Nr. 5, 1.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

OTTO TER REEGEN

geboren am 18. März 1924 in Winschoten (Niederlande), Eucharistiner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an den Universitäten von Utrecht und Nimwegen. Er ist Bakkalaureus der Theologie und Doktor des Kirchenrechtes (1954), wissenschaftlicher Mitarbeiter des Pastoralinstituts der niederländischen Kirche und Sekretär des niederländischen Pastoralkonzils.

Antonio Mostaza Rodriguez

Der Spender der Firmung

I. Bis zum 8. Jahrhundert

In den ersten christlichen Jahrhunderten stand für gewöhnlich der Bischof den Riten der christlichen Initiation, Taufe, Firmung und Eucharistie vor.[1] In unserer heutigen theologischen Terminologie hieße das: der Bischof war damals der ordentliche Spender (oder auch der «originale», erstberufene Spender, wie das Zweite Vatikanum dies nennt) der Firmung wie der übrigen Sakramente.[2] In seiner Stadt war es keinem Priester erlaubt, ohne sein vorher eingeholtes Einverständnis irgendeine priesterliche Funktion auszuüben.

Als mit dem Konstantinischen Frieden die Zahl derer, die das Christentum annahmen, sich vervielfachte, wurde es notwendig, für gewöhnlich die Priester und zuweilen auch die Diakone mit der Evangelisation der Kerne der Landbevölkerung und auch der Kleinstädte zu beauftragen, wo keine Bischöfe eingesetzt werden konnten», «damit nicht Ansehen und Autorität des Bischofs eine Einbuße erlitten».[3] Da es dem Bischof nicht möglich war, dies zu tun, mußten Priester und Diakone die Katechumenen dieser Land- oder Stadtgemeinden taufen, und da die Firmung unmittelbar auf die Taufe folgte, blieb nichts anderes übrig, als entweder den Priestern auch die Spendung der Firmung zu erlauben, oder dann die beiden Riten zu trennen und die Spendung der Firmung dem Bischof vorzubehalten. Die römische Kirche entschied sich für diese zweite Lösung, während die Kirchen des Orients, Spaniens und Galliens die erste Lösung wählten.

1. In der *römischen Kirche* mußten sich somit die von den Priestern Getauften dem Bischof stellen, um von seinen Händen die Firmung zu empfangen. Diese Praxis wurde jedoch nicht von allen Kirchen des Okzidents übernommen, ja anfänglich nicht einmal von allen zur römischen Kirchenprovinz gehörenden Kirchen, da in einigen von ihnen auch die Priester firmten. Dies kam zu Gubbio (Umbrien) vor, an dessen Bischof Papst Innozenz I. (am 19. März 416) schrieb, es sei bloß den Bischöfen gestattet, die Firmung zu spenden.[4] Trotz dieser Anordnung – es handelt sich dabei um das erste Dokument, das die Ausübung dieses Amtes als für Priester «unerlaubt» erklärt – erteilten am Ende des gleichen Jahrhunderts die Priester von Lukanien und Sizilien weiterhin die Firmung. Gelasius I. untersagte es ihnen, sich diese Vollmacht anzumaßen, doch nicht einmal dieses neue Verbot setzte sich endgültig durch, da noch ein Jahrhundert darnach die Priester von Cagliari (Sardinien) weiterhin diese Funktion ausübten. Dies ergibt sich aus dem Schreiben Gregors d. Gr. an Janua-

rius, den Bischof dieser Diözese (Sept. 593), worin er den Priestern diese Amtshandlung verbot.[5] Diese Maßnahme rief unter den Priestern Sardiniens, die von alters her zu firmen pflegten, einen wahren Skandal hervor. Davon in Kenntnis gesetzt, schrieb der Papst an den Bischof einen weitern Brief (Mai 594), worin er einerseits die genannten Priester ermächtigte, bei Abwesenheit eines Bischofs weiterhin diese Vollmacht auszuüben, und anderseits sein früheres Verbot rechtfertigte, indem er sich auf den Brauch seiner Kirche berief.[6]

2. In bezug auf die *Kirche Spaniens* bezeugen zahlreiche Dokumente seit dem 4. Jahrhundert die Sitte, daß die Priester die Firmung erteilten, wenn sie in Abwesenheit des Bischofs tauften, oder auch in dessen Anwesenheit in seinem Auftrag. Auch die Diakone scheinen ermächtigt gewesen zu sein, diese Funktion auszuüben, wenn sie, falls kein Bischof oder Priester anwesend war, in Todesgefahr Schwebende tauften.[7] Dieser Brauch dauerte in Spanien bis zur Abschaffung der mozarabischen Liturgie am Ende des 11. Jahrhunderts.[8]

3. Was die *Kirche Galliens* betrifft, so sind seit dem 5. Jahrhundert ebenfalls genügend Zeugnisse dafür vorhanden, daß auch in ihr Priester, ja selbst Diakone, firmen durften. Nach Pseudo-Hieronymus «kommt den Priestern die Gewalt zu, zu firmen und alle göttlichen Sakramente zu spenden, und nur aus disziplinären Gründen wurde die Ordination von Klerikern und die Weihe von Jungfrauen, Basiliken und des Chrismas dem Bischof reserviert».[9] Desgleichen spricht das Konzil von Riez (i. J. 439) einem Priester das Recht zu, «in der Kirche, für die er ordiniert wurde, Neophyten zu firmen».[10]

Aus dem christlichen Altertum sind zahlreiche Dokumente vorhanden, die das in der lateinischen Kirche herrschende bischöfliche Vorrecht, die Firmung zu erteilen, auf kirchliche Anordnungen zurückführen, und es läßt sich kein einziges Zeugnis vorweisen, das dieses Vorrecht auf göttliche Einsetzung gründet.[11]

4. Daß in den *Kirchen des Orients* schon seit dem 4. Jahrhundert sowohl Bischöfe als auch Priester firmten, ist eine feststehende Tatsache. Für den hl. Johannes Chrysostomos und den hl. Epiphanios sind die Bischöfe nur der Weihegewalt nach den Priestern überlegen, und Makarios von Jerusalem sagt aus, daß die Firmgewalt ausschließlich den Bischöfen und Priestern zukommt. Die liturgischen Bücher der Ostkirche stimmen mit diesen Zeugnissen überein.[12] Der hl. Hieronymus, ein guter Kenner der Bräuche im Orient und im Okzident, erklärt ebenfalls, daß die Priester an allen Funktionen des Bischofs teilhaben mit Ausnahme der Weihegewalt.[13]

II. Vom 8. Jahrhundert bis zum Konzil von Trient Auftauchen des Problems des außerordentlichen Spenders

1. In der Zeit zwischen dem 8. und dem 12. Jahrhundert setzte sich in den abendländischen Kirchen die römische Disziplin durch mit Ausnahme von Spanien, wo der alte Brauch weiterlebte. Die Dokumente dieser Epoche sprechen einzig den Bischöfen das Privileg zu, die Firmung zu erteilen. Die Erlasse der Konzilien sowie zahlreiche falsche Dekretale schließen von dieser bischöflichen Prärogative selbst die Chorbischöfe aus, deren Firmungen Isaak von Langres und das Dekretal des Pseudo-Eusebius als ungültig erachten.[14] Dieser berühmte, von Pseudo-Isidor geschickt ausgemünzte Text behauptet rundweg, nur die Bischöfe könnten gültig firmen.

Wie das Konzil von Worms (i. J. 868) schreiben auch die Schriftsteller dieser Epoche dieses bischöfliche Privileg, das auf Papst Silvester zurückgehe, einer kirchlichen Anordnung zu.[15] Auf diesen Papst führen sie auch die von den Priestern vollzogene Salbung mit Chrisam zurück, die nach dem Urteil der Karolingischen Autoren sich von der durch den Bischof gespendeten Salbung nur dadurch unterscheidet, daß sie die Seele mehr mit Gnaden bereichert.[16] Beiden Salbungen schreiben sie die Verleihung des Heiligen Geistes zu. Auch Pseudo-Beda mißt beiden Salbungen die gleiche Wirksamkeit bei und behauptet ohne weiteres, wie viele andere Dinge sei die zweite Salbung «propter arrogantiam» den Bischöfen vorbehalten worden.[17]

2. Vom 12. Jahrhundert an bis zum Konzil von Trient fand der Brauch, daß nur die Bischöfe die Firmung spenden, so allgemeine Verbreitung, daß man sich kaum noch daran erinnert, daß früher auch Priester dieses Sakrament spendeten.[18] Da man also den früheren Zustand vergessen hatte, aber durch das Dekret Gratians von dem erwähnten Zugeständnis Gregors d. Gr. Kunde besaß, sowie auf Grund anderer päpstlicher Dokumente, die den Priestern diese Amtshandlung verboten – insbesondere das Dekretale des Pseudo-Eusebius hatte in dieser Frage einen unheilvollen Einfluß –, ergab sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts das Problem, ob einzig die Bischöfe firmen

könnten oder ob es auch möglich sei, daß mit Genehmigung des Papstes auch Priester dieses Sakrament spenden. Wie sollte man diesen offensichtlichen Widerspruch zwischen dem Verhalten des Papstes Gregor und dem des Pseudo-Eusebius, den man als seinen Vorgänger ansah, lösen? Können bloß die Bischöfe firmen oder ist es möglich, daß der Papst jemanden, der nicht Bischof ist, mit diesem Amt betraut? Dies ist die Problematik, mit der sich Theologen und Kanonisten auseinanderzusetzen haben. Mit wenigen Ausnahmen sind die Kanonisten einmütig der Ansicht, dem Papst komme die Vollmacht zu, auch Priester mit der Spendung der Firmung zu beauftragen. Ihre Ansichten gehen jedoch auseinander in der Frage, wer delegiert werden könne – ob nur der Priester oder auch andere Kleriker oder sogar auch gefirmte Laien –, sowie in der Frage, ob die Firmung durch göttliches oder durch kirchliches Recht den Bischöfen vorbehalten sei. Die Mehrheit entschied sich für die zweite Lösung.[19]

Für die Theologen war das Problem verwickelter. Daher waren sie nicht einmal einhellig der Ansicht, daß der Papst Priester mit diesem Amt beauftragen könne; verschiedene Autoren (Albert d. Gr., Biel, Durandus, Mair usw.) bestritten dies, während die überwältigende Mehrheit der gegenteiligen Ansicht war.[20] Die Vertreter der bejahenden These stützten sich fast ausschließlich auf das Zugeständnis Gregors d. Gr., da man den in der griechischen Kirche und in einigen Kirchen des Westens bestehenden alten Brauch, daß auch Priester die Firmung spenden, nicht kannte. Es gibt unter ihnen auch solche, die mit Richard Fitzralph der Ansicht sind, daß die Priester nur zur Erlaubtheit des Firmaktes dieses päpstlichen Auftrags bedürften – eine Meinung, die bis zum Ende des letzten Jahrhunderts ihre Anhänger hatte und zu Beginn unseres Jahrhunderts von Dölger als vertretbar erachtet wurde.[21]

III. Vom Konzil von Trient bis heute

1. *Das Konzil von Trient* befaßt sich nicht mit der Frage nach dem außerordentlichen Spender, sondern begnügt sich mit der Erklärung, daß nur der Bischof und nicht jeder einfache Priester der ordentliche Spender der heiligen Firmung sei. Entgegen einer unbegründeten Ansicht nicht weniger Autoren faßt das Konzil dabei den Begriff «ordentlicher Spender» nicht anders. Er entspricht dem Spender «ex officio» und besagt nicht, daß der Betreffende kraft seiner Weihe die Vollmacht habe, auch ohne päpstlichen Auftrag zu firmen, im Gegensatz zum außerordentlichen Spender, der diese Vollmacht nicht hätte.[22]

2. Während und nach dem Tridentinum finden sich hervorragende Theologen, die die Meinung vertreten, Priester könnten nicht außerordentliche Spender der Firmung sein (Alfonso de Castro, P. de Soto, Estius usw.); die überwältigende Mehrheit der Autoren ist jedoch der bejahenden Ansicht, die während des 18. und 19. Jahrhunderts zur «sententia communis» wird. Nach Martin de Ledesma und A. Salmeron kann nicht nur der Papst, sondern können auch Bischöfe – auf der Ebene des göttlichen Rechts – Priestern dieses Amt anvertrauen, und nicht wenige Autoren bis in die heutige Zeit haben diese Ansicht übernommen.[23]

3. Wie die Päpste des Mittelalters widersetzt sich der Heilige Stuhl der Firmpraxis der ostkirchlichen Priester; jedesmal aber, wenn getrennte Kirchen in den Schoß der Kirche zurückkehrten, erlaubte er es ihnen, diesen Brauch beizubehalten, wie dies schon die Konzilsväter von Florenz getan hatten.[24] Außer den Italo-Griechen und den Maroniten haben die Katholiken des orientalischen Ritus während des 18. und 19. Jahrhunderts von Rom die Anerkennung ihres Brauchs erhalten.[25]

4. In der *lateinischen Kirche* gab seit dem Tridentinum und vor allem seit dem 18. Jahrhundert der Papst Priestern (Missionaren, einigen Priestern Lateinamerikas und der Philippinen) häufiger die Erlaubnis, die Firmung zu spenden. Diese Bewilligungen waren jedoch sehr restriktiv gefaßt, so daß viele Gläubige starben, bevor sie die Möglichkeit hatten, dieses Sakrament zu empfangen.[26]

5. *Das kirchliche Gesetzbuch* behebt diese Notlage nicht, auch wenn es vom Kirchenrecht selber aus einzelne zu außerordentlichen Spendern erklärt (can. 782, 3). Leider gelang es P. Wernz nicht, den von ihm ins Auge gefaßten Kanon durchzubringen, der die Pfarrer ermächtigen wollte, Gläubigen, die sich in Todesgefahr befinden, die Firmung zu spenden.[27]

6. Eine tiefgreifende Änderung der traditionellen Disziplin der lateinischen Kirche in bezug auf den Spender der Firmung wurde von Pius XII. durch das *Dekret «Spiritus Sancti munera»* vom 14. September 1946 vorgenommen. Diesem Dekret entsprechend können solchen, die sich infolge Krankheit in Todesgefahr befinden, die Firmung spenden: Ortspfarrer mit eigenem Territorium, das Pfarramt ausübende Pfarrvikare, Pfarrverweser und Priester, denen die volle Seelsorge mit al-

len Rechten und Pflichten der Pfarrer ausschließlich und dauernd übergeben wurde.[28] Eine Ergänzung zum vorausgegangenen Dekret bildet das Dekret «Post latum» (18. Dezember 1947), worin die Kongregation De Propaganda Fide die Ortsordinarien in Missionsgebieten ermächtigt, alle in der Seelsorge stehenden Priester mit der Firmspendung zu betrauen. Die Kongregation für die Ostkirche erließ ebenfalls ein Dekret (1. Mai 1948), worin sie die Priester des lateinischen Ritus, die im Besitz dieser Fakultät sind, ermächtigte, diese auch an den ihrer Seelsorge unterstehenden Katholiken des orientalischen Ritus auszuüben.[29] Die in den genannten Dekreten gewährte Vollmacht wird nur dann gültig ausgeübt, wenn der betreffende Spender die Firmung innerhalb der Grenzen seines Territoriums erteilt, und zwar an solche, die sich infolge Krankheit in Todesgefahr befinden.

Mit diesen Anordnungen und durch die häufigen späteren Reskripte, die diese Vollmacht auf weitere Priester (Heeres- und Spitalseelsorger usw.) ausdehnen, wird der Empfang des Firmsakraments sehr erleichtert. Dennoch befinden sich die Katholiken des lateinischen Ritus im Vergleich zu den Christen des orientalischen Ritus (die getrennten Brüder inbegriffen) weiterhin im Nachteil.

IV. Vorschläge im Hinblick auf die Neufassung des Kirchenrechts und Reflexionen über das Problem des außerordentlichen Spenders

1. Aus ökumenischen Gründen und vor allem im Hinblick auf die «salus animarum» möchten wir befürworten, daß der neue Codex die Erteilung der Firmung durch Priester nur als unerlaubt, nicht aber als ungültig erklärt und daß allen Priestern gestattet wird, diesen Heilsdienst allen Sterbenden ohne jede Einschränkung zu leisten. Zudem sollten die Ortsordinarien die Vollmacht erhalten, einzelne Priester ihrer Diözese mit diesem Amt zu betrauen, damit diese sie bei der Firmspendung unterstützen. Dies ist das einzige Mittel, damit die Gläubigen des lateinischen Ritus die Firmung vor dem Empfang der ersten heiligen Kommunion erhalten können, wie dies die Natur des Sakraments sowie eine ehrwürdige Tradition erfordern.

2. Es sei uns gestattet, in aller Kürze noch auf das schwere Problem zu sprechen zu kommen, das mit dem außerordentlichen Spender der Firmung unter der Voraussetzung sich stellt, daß er diesen Heilsdienst nur dann gültig ausüben kann, wenn er durch das für ihn geltende Recht oder eine spezielle päpstliche Delegation dazu ermächtigt wird, wie das mehreren Dokumenten des ordentlichen Lehramts zu entnehmen ist, wenn auch keines davon den Charakter einer Definition ex cathedra aufweist.[30]

Was geht dem Priester an und für sich ab, oder was erhält er durch diese «Delegation», damit er firmen kann? Bei der Lösung dieses Problems ist unserer Ansicht nach von der Prämisse auszugehen, die eine der Folgerungen bildet, die sich aus diesem Aufsatz und insbesondere aus der «massiven Dokumentation» ergibt, die wir in unserer Monographie «El privilegio episcopal de confirmar es de origen eclesiástico»[31] beigebracht haben. Wenn wir der Gewalt der Kirche über die Sakramente («unter Wahrung ihrer Substanz») Rechnung tragen, so verschwinden zum großen Teil die Fragen, die sich im Umkreis unseres Problems stellen. Es bedarf dann auch nicht mehr mysteriöser Erklärungen über die Natur der Firmgewalt der Priester oder über die Kategorie der Vollmacht, die ihnen der Papst verleiht. Wenn der Papst diesen Heilsdienst Priestern gestattet, gibt er ihnen eigentlich keine Gewalt, sondern beschränkt sich darauf, sie frei und ungehemmt die Vollmacht ausüben zu lassen, die sie schon kraft ihrer Ordination besitzen, indem er das frühere kirchliche Verbot aufhebt.

Da also diese päpstliche Erlaubnis wohl ein jurisdiktioneller Akt ist, ergänzt nach can. 209 die Kirche in den Fällen, in denen ein positiver, begründeter Zweifel darüber besteht, ob diese Erlaubnis gegeben ist oder nicht.[32]

[1] Zu den Quellen vgl. A. Mostaza, El problema del ministro extraordinario de la confirmación (Salamanca 1952) XX + 386 S.; J. Neumann, Spender der Firmung (Meitingen 1963); F. X. Dölger, Das Sakrament der Firmung (Wien 1906).

[2] II. Vaticanum, Const. «Lumen gentium», Nr. 26.

[3] Konzil von Sardica (i. J. 343), cap. 6: Mansi, Sacr. Concil. nova et ampl. Collectio 3, 10.

[4] Innocentius I, Epist. ad Decentium III, 6: PL 20, 554–555.

[5] Gregorius Magnus, Epist. ad Januarium: PL 77, 677.

[6] Ebd. PL 77, 696; vgl. A. Mostaza aaO. 18–20.

[7] Vgl. Konzil von Elvira, can. 38 und 77: Mansi aaO. 2, 12 und 18; I. Konzil von Toledo, cap. 20: Mansi aaO. 3, 1002; A. Mostaza aaO. 24–39.

[8] Vgl. Liber Ordinum, ed. M. Ferotin (Paris 1904) 34.

[9] Ebd., De septem ordinibus Ecclesiae, VI: PL 30, 155.

[10] Ebd. cap. 4, ed. C. Munier, Corp. Christ. 148, 68.

[11] Vgl. A. Mostaza aaO. 9ff.

[12] S. Joannes Chrysostomus, Homil. 11 in Timoth.: PG 62, 553; S. Epiphanius, Adv. Haer. III, 15: PG 42, 508; Can. Macarii Hierosol., cap. 4: Mai, Script. vet. nova Collectio, t. 10, 271; H. Denzinger, Ritus Orientalium I (Würzburg 1863) 61ff; F. Assemani, Codex lit. Eccles. universae III (Paris und Leipzig 1902) 56ff.

[13] Ebd. Epist. 146 ad Evangelum: PL 22,119.

[14] Isaac de Langres, Canones, tit. II, cap. 30: PL 124,1109; Pseudo-Eusebius, Epist. ad episc. Campaniae, ed. Hinschius 242.

[15] Vgl. Konzil von Worms, cap. 8: Mansi aaO. 15,871; Amalarius Metensis, De eccles. off. I, 27: PL 105, 1041–1049; Ratramnus, Contra Graecorum opposita 1.4, cap. 7: PL 121, 333–334; Rhabanus Maurus, De clericorum inst. I, 28: PL 107, 312; Liber Pontificalis, ed. Duchesne I (Paris 1886) 76–77.

[16] Ebd.; vgl. A. Mostaza aaO. 62ff.

[17] Pseudo-Beda, In Psalm. 26: PL 93, 614.

[18] Einzige Ausnahme: in der Diözese Würzburg scheinen bei Todesgefahr bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auch Priester gefirmt zu haben, trotz der wiederholten Verbote. Vgl. F. X. Dölger aaO.

[19] Vgl. A. Mostaza aaO. 75–99; F. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments (Paderborn 1920).

[20] Vgl. A. Mostaza aaO. 103–177.

[21] Zu der erstaunlichen Ignoranz, mit der die lateinischen Autoren des Mittelalters der Sitte gegenüberstanden, daß die griechischen Priester firmten vgl. die Entgegnung der armenischen Bischöfe auf den «Katalog von Irrtümern» bezüglich der Firmung, die auf Ansuchen Benedikts XII. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts von den Theologen ausgeheckt worden waren: Mansi aaO. 25,1185 und 1240–1241. Dölger aaO. 218, Nr. 1.

[22] Vgl. A. Mostaza aaO. 183–235. [23] Ebd. 241ff.

[24] Konzil von Florenz: Mansi, ed. cit., 31, 1039–1040.

[25] Vgl. R. Souarn, De presbytero or. confir. ministro: Jus Pontificium 11 (1931) 131–143; A. Mostaza aaO. 317ff.

[26] Zu der starren Haltung der Römischen Kurie in bezug auf die genannten Konzessionen vgl. z. B. Thesaurus resol. quae in causis prop. apud S. C. Card. Interp. prodierunt..., t. 16 (Roma 1868) Nr. 23 und 27; 28–30, S. 30–32; S. C. de Sacr., In una Namurcensi et al., 24. Jan. 1924: AAS 27 (1924) 14; U. Navarrete, De ministris extr. confirm. in Amer. Lat. et Ins. Phillip.: Periodica... 49 (1960) 143ff.

[27] Vgl. C. Zerba, Comment. in Decr. Spiritus S. munera (Roma 1947) 33–34.

[28] S. C. de Sacr., Decr. Spir. S. munera: AAS 38 (1946) 349–354. T. J. Quinn, The extraordinary Minister of Confirmation according to the most recent decrees of the S. Congr. (Roma 1951).

[29] S. C. de Prop. Fide, Decr. «Post latum»: AAS 40 (1948) 41; S. C. pro Eccles. Or., Decr. «Cum ex c. 782,4»: AAS 40 (1948) 422.

[30] Vgl. z. B. Epist. «Ex quo» Pius' X.: AAS (1911) 119; can. 782,3 und 4 und die erwähnten Dekrete «Spiritus S. munera» und «Post latum».

[31] Der Titel lautet auf deutsch: «Das bischöfliche Firmprivileg ist kirchlichen Ursprungs». Für verschiedene berühmte Kanonisten und Theologen, die sich mit unserm Werk befaßt haben, ist dieser Schluß «evident» und «undiskutierbar». Vgl. z. B. D. Van den Eynde: Antonianum 31 (1955) 192–193; T. G. Barberena: Rev. Esp. de Der. Can. 8 (1953) 655–658; O. Robleda: Estud. Ecles. (1954) 248–249; J. A. Aldama: Salmaticensis I (1954) 491ff.

[32] Vgl. A. Mostaza, La potestad de confirmar en los ministros extraordinarios: Rev. Esp. de Der. Can. 14 (1959) 503–516.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANTONIO MOSTAZA RODRIGUEZ

geboren am 19. Dezember 1912 in Santa Colomba de Sanabria (Spanien), 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an den Universitäten von Comillas, Santiago de Compostela und Madrid. Er ist Doktor der Theologie (1941), der Rechtswissenschaften (1950) und des Kirchenrechtes (1960) und seit 1962 Professor für Kirchenrecht an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität von Valencia. Er arbeitet mit an den Zeitschriften «Revista Española de Teologia» und «Revista Española de Derecho Canónico».

Eliseo Ruffini

Die Frage des Firmalters

Ein komplexes, nicht richtig gestelltes Problem

Seit dem Ende des letzten Jahrhunderts wurde wiederholt die Frage aufgeworfen, in welchem Alter die Firmung gespendet werden solle, und im Klima der nachkonziliaren Erneuerung wird selbstverständlich das Problem von neuem gestellt.[1] Die christliche Gemeinde steht heute in einer stark veränderten Umwelt; ihr Einsatz stellt heute größere Ansprüche, und die Notwendigkeit eines authentischen christlichen Zeugnisses wird stärker verspürt als früher. Damit die Kirche alle ihr gestellten Aufgaben erfüllen kann, müssen sich ihre Glieder der Verpflichtungen, die sich aus ihrer Zugehörigkeit zum Volke Gottes ergeben, mehr bewußt werden. Da seit vielen Jahrhunderten die Taufe in einem Alter gespendet wird, in welchem es unmöglich ist, seine Verpflichtungen bewußt auf sich zu nehmen, scheint es angezeigt, wenigstens die Firmung, worin die christliche Initiation zum Abschluß kommt, in einem reiferen Alter zu erteilen. So gesehen, macht es den Eindruck, die Frage sei leicht zu lösen.

In Wirklichkeit ist jedoch das Problem viel komplexer. Die Änderungen, die in der Gesetzgebung der lateinischen Kirche vom Konzil von Trient bis heute anzutreffen sind, bilden eine Bestätigung dafür.[2] Jedesmal, wenn sich Umstände einstellen, die den heutigen gleichen, wird da und dort die Entscheidung getroffen, das Firmalter hinaufzusetzen; dann aber führen neue theologische Überlegungen oder auch die konkrete Erfahrung, daß diese Maßnahme unwirksam ist, fast immer dazu, daß man wieder zu der traditionelleren Praxis zurückkehrt, dieses Sakrament im Unterscheidungsalter zu spenden. In den Verlautbarungen der Päpste und der römischen Dikasterien lassen sich einige Konstanten aufzeigen (Legitimität der Firmung, die Kindern vor dem Vernunftalter gespendet worden ist; Aufforderung, die Reihenfolge Taufe, Firmung, Eucharistie einzuhalten), die eine sichere Lösung nahezulegen scheinen, doch reicht dies nicht aus, daraus Grundsätze dogmatischer Ord-

nung zu entnehmen, um so zu einer sicheren Lösung zu gelangen, und dies um so weniger, als sich die Praxis schon seit geraumer Zeit nicht an diese Konstanten gehalten hat. Die Tatsache sodann, daß sich heute nicht nur die Pastoral und die Dogmatik um diese Frage interessieren, sondern auch die Psychologie, Pädagogik, Katechetik, Religionssoziologie, und daß jede dieser Wissenschaften eine gewisse Kompetenzpriorität beansprucht, läßt verstehen, wie komplex das Problem ist und warum verschiedene Lösungen vorgeschlagen werden und einzelne Ansichten danebentreffen. Was das Problem praktisch unlösbar macht, ist jedoch unserer Ansicht nach der Umstand, daß man es vorwiegend zu einer Frage des Alters reduziert hat. Auf dieser Ebene wird jede Lösung stets ins freie Ermessen gestellt sein und keine Endgültigkeit beanspruchen können. Jeder wird seine Gründe haben können, zu behaupten, das angemessenste Alter sei das Unterscheidungsalter (6–8 Jahre) oder das Kindesalter (8–10 Jahre) oder das Pubertätsalter (12–16 Jahre) oder die Jahre der Adoleszenz (17–20 Jahre) oder auch das frühe Erwachsenenalter (20–30 Jahre).[3]

Wird das Problem so gestellt, so hat jede der oben aufgeführten Wissenschaften das volle Recht, in die Debatte einzugreifen und der kirchlichen Gesetzgebung die vorläufige, aber der jeweiligen Zeit angemessenste Lösung vorzuschlagen. Die einzige Wissenschaft, die nichts zu sagen haben wird, wird dann die dogmatische Theologie sein. Wenn diese, wie es ihre Aufgabe ist, in der Offenbarung nach gültigen Grundlagen zu einer Reflexion über das Firmsakrament sucht, wird sie darin keine dogmatischen Angaben finden, um eine Altersfrage zu lösen. Und doch, wenn etwas die Frage zu rechtfertigen und dem Bereich der Probleme, die so oder so gelöst werden können, zu entziehen vermag, so ist es dies, daß sie in einen dogmatischen Zusammenhang zurückversetzt wird. In Wirklichkeit geht es darum, die Funktion der Firmung innerhalb der christlichen Initiation zu bestimmen: ihre Zusammenhänge mit der Taufe und ihre innere Hinordnung auf die Eucharistie zum Aufbau der Kirche zu sehen. Erst dann und auf Grund der gesicherten Grundsätze wird man an die Frage nach dem Alter herangehen können.

Die Firmung und die christliche Initiation

In bezug auf den Zusammenhang zwischen Taufe und Firmung stimmen die Glaubenslehre und der geschichtliche Befund so sehr überein, daß die Versuchung besteht, den Zusammenhang eher zu übertreiben als abzuschwächen. Es ist bekannt, welche geschichtlichen Umstände die lateinische Kirche dazu gebracht haben, die Spendung der Taufe und der Firmung voneinander zu trennen; hingegen ist daran zu erinnern, daß diese Trennung aus praktischen Gründen und nicht aus Glaubensmotiven vorgenommen wurde. Dieser Praxis, die nur langsam und erst nach mehreren Jahrhunderten des christlichen Lebens Eingang gefunden hat, liegt zweifellos die Überzeugung zugrunde, daß die christliche Initiation vermittels zweier verschiedener Sakramente zustande kommt; die Reflexion jedoch über das, was sie objektiv und nicht bloß dem Ritus nach unterscheide, kam erst sehr spät und nicht immer in angemessener Weise in Gang. Als der anglikanische Theologe Gregory Dix vor nicht mehr als zwanzig Jahren die Hypothese aufstellte, der Zusammenhang zwischen Taufe und Firmung sei so eng wie der zwischen dem Nachlaß der Sünden (Taufe) und der Übermittlung des Heiligen Geistes (Firmung), wurden sich übrigens Katholiken und Protestanten bewußt, wie viel Studium noch zu leisten ist, um den Unterschied zwischen den beiden Sakramenten objektiv zu beschreiben.[4] Wenn man über die Diskussion, die durch Dix ausgelöst wurde, und die Richtungen, in die sie führte, noch einmal nachdenkt, ist es möglich, daraus eine deutliche Lehre zu entnehmen. In Nachahmung des Vorgehens der nachtridentinischen Sakramententheologie suchte man auch in dieser Frage den Unterschied zwischen Taufe und Firmung auf Grund ihrer Wirkungen zu bestimmen. Infolge einer falschen Perspektive trug man jedoch vorwiegend den subjektiven Heiligungswirkungen Rechnung und ließ dabei fast völlig außer acht, daß alle Sakramente und insbesondere die Initiationsriten notwendigerweise auch Wirkungen auf kirchlicher Ebene hervorbringen. Daraus ergaben sich verschiedene Nachteile. Auch wenn man die von G. Dix aufgestellte These, Taufe und Firmung seien nur zwei Aspekte desselben Sakraments, zurückwies, so blieb es doch problematisch, das eine Sakrament objektiv vom andern zu unterscheiden, ist doch die Verleihung des Heiligen Geistes, die für die Firmung spezifisch sein sollte, auch eine Wirkung der Taufe. Die Behauptung, die Firmung verleihe die Fülle des Heiligen Geistes und seiner Gaben, genügt an und für sich nicht, den Unterschied zwischen den beiden Sakramenten aufzuzeigen. Man hat die Firmung das Sakrament der christlichen Reife und des Apostolats genannt,

aber auch diese Wesenszüge, die unmittelbar an die kirchliche Funktion der Firmung erinnern sollten, wurden in einer Perspektive subjektiver Heiligung gesehen, und oft war es eben die Überlegung, daß der Gefirmte ein reifer, zum Apostolat bereiter Gläubige sein solle, die auf den Gedanken brachte, die Firmung sei erst einer vorgerückteren Altersstufe zu spenden.[5] Da die Wirkungen der Firmung praktisch auf die Vermehrung der Gnade, die man schon in der Taufe erhielt, reduziert wurden, ließ sich im Grunde genommen leicht schließen, die Firmung könne auch erst lange nach der Taufe gespendet werden, da sie im Hinblick auf das ewige Heil nicht entscheidend sei. Daß man die sakramentalen Wirkungen auf bloß subjektiver Ebene in Betracht zog, hatte zur schlimmsten Folge, daß es praktisch unmöglich wurde, den logischen Zusammenhang in der Abfolge der sakramentalen Handlung zu ersehen, so daß man zur Ansicht verleitet wurde, es sei gleichgültig, in welcher Reihenfolge die Sakramente gespendet würden. Die Fortschritte der heutigen Sakramententheologie und Ekklesiologie ermöglichen es uns, diese Perspektive hinter uns zu lassen. Gibt man zu, daß die Sakramente die Kirche als Heils- und Kultusmysterium strukturieren, so ist es nicht mehr möglich, sie bloß als Güter zu betrachten, die den Bedürfnissen der Gläubigen entsprechend zu verteilen sind. Dies gilt vor allem für die drei Sakramente, die den Charakter verleihen. Wenn der Charakter das ist, was für immer den sakramentalen Heilsakt sichtbar macht, durch den der Empfänger die Berufung erhalten hat, das Volk Gottes zu konstituieren und als sichtbare Heils- und Kultgemeinschaft hierarchisch zu strukturieren, so ist es logisch, daß die im Vollzug der sakramentalen Handlung einzuhaltende Abfolge zuerst der Natur der Kirche und erst dann den Bedürfnissen der Gläubigen zu entnehmen ist.[6] Um jedoch den Sinn dieser Behauptung zu verstehen, ist nicht nur der Zusammenhang zwischen Taufe und Firmung, sondern auch die Beziehung zwischen der Firmung und der Eucharistie zu merken. In der Eucharistiefeier kulminiert die Verwirklichung des Mysteriums Kirche. In der heutigen geschichtlichen Ordnung – im Harren auf die eschatologische Wirklichkeit – wird die Kirche nie eine wirksamere und intensivere Verwirklichung finden können als diejenige, die in der Eucharistiefeier zustandekommt. Aus diesem Grund ist es als unangemessen zu bezeichnen, die Firmung zu spenden, erst nachdem die Empfänger schon dazu berufen worden sind, das Mysterium Kirche in seiner höchsten Verwirklichung zu leben.[7] Wie einige Theologen meinen, behebt der Umstand, daß die Eucharistie wiederholt empfangen werden kann, jede Unangemessenheit;[8] man kann dies jedoch nur dann behaupten, wenn man die Sakramente mit Einschluß der Eucharistie weiterhin ausschließlich im Hinblick auf die subjektive Heiligung ins Auge faßt. Die Eucharistie als Opfer (Christi und der Kirche) und somit in ihrer kultischen Dimension ist nicht ein Versuch zur Verwirklichung der Kirche, der mehrmals vollzogen werden müßte, um zu glükken. Daß der eucharistische Gestus wiederholt wird, geht darauf zurück, daß die Kirche ein Mysterium ist, das sich in der Abfolge der Geschichte vollzieht und es somit nötig hat, sich innerhalb der Zeit fortzusetzen. Natürlich ist die Eucharistie auch Heiligungssakrament, und selbstverständlich kann der Gläubige in ihrer Wiederholung ein Mittel zu geistlichem Fortschritt finden. In diesem Sinn läßt es sich auch verstehen, daß ein noch nicht Gefirmter zur Eucharistie zugelassen wird, und auf dieser Ebene läßt sich eine Praxis rechtfertigen, die nun fast überall schon jahrelang dauert. Es ist jedoch fraglich, ob es der Mühe wert ist, eine Praxis aufrechtzuerhalten, worin der Unterschied zwischen der Eucharistie als Opfer und der Eucharistie als Sakrament irrtümlicherweise übersteigert wird, wenn doch heute alle Bestrebungen dahin gehen, den Abstand zwischen der sakramentalen und der sakrifizialen Dimension der Eucharistie zu verringern. Wir haben absichtlich betont, wie unangebracht es ist, die Firmung erst nach der Teilnahme an der Eucharistie zu spenden, da der Zyklus Taufe–Firmung–Eucharistie den vollständigen Verlauf der christlichen Initiation darstellt. Doch ist dies nicht die einzige Unstimmigkeit; es gibt noch andere, die schon in der gegenwärtigen Praxis vorhanden sind und noch stärker in Erscheinung treten würden, falls das Firmalter unterschiedslos hinaufgesetzt würde.[9]

Firmalter oder Initiationsalter?

Die Frage nach dem Firmalter auf Kosten einer Änderung des Zyklus' der christlichen Initiation lösen, heißt sich eine Seelsorgemethode zu eigen machen, die von der Theologie losgelöst und von Grund auf bedroht ist. Wenn die heutigen Zeitumstände es erfordern, sich ernstlich mit einer Altersfrage zu befassen, so muß dies innerhalb der Initiation in ihrer Gesamtheit genommen getan werden. Will man z. B. das Erstkommunionalter nicht in Frage stellen, so muß man folgerichtig

sein und das Firmalter entsprechend ansetzen. Heute zeichnet sich jedoch ein viel radikaleres Problem ab. In einer so tief entchristlichten Gesellschaft muß man sich fragen, ob die Praxis, die Taufe schon Kindern zu spenden, nicht überprüft werden sollte.[10] Vielleicht verlangt unsere Situation eine so radikale Revision, und wenn das Taufalter hinaufgesetzt würde, wäre es selbstverständlich gegeben, auch die Firmung zu verschieben. Aber auch ein Umdenken in diesem Sinn muß allen theologischen Prinzipien, die zu beachten sind, Rechnung tragen. Man hat schon die Bemerkung gemacht, um die sakramentale Handlung nicht zu einem magischen Tun zu reduzieren, sei es notwendig, daß der Empfänger in lebendigem Glauben daran teilnehme. Zugegeben, in der Überbetonung der objektiven Wirksamkeit der Sakramente liegt die Gefahr einer magischen Einstellung; sie liegt aber ebensosehr in der Hypothese, welche die Bedeutung der menschlichen Aktivität überbetont. Die landläufigste Form der Magie besteht ja eben darin, daß man dem menschlichen Tun die Fähigkeit zuschreibt, das göttliche Tun so sehr zu bedingen, daß man dieses in den Griff zu bekommen vermag. Die heutige Theologie hat mit Recht die theozentrische Dimension der Sakramente zurückgewonnen: sie sind Mittel, womit Gott zu uns kommt, und erst dann Mittel, wodurch wir zu ihm gehen. Die bestehende Heilsökonomie, die auch die Sakramente in sich schließt, sieht die menschliche Mitwirkung vor, bleibt jedoch weiterhin eine Ökonomie, worin die Gratuität des göttlichen Heilshandelns vorherrscht. Ist es denn sicher, daß das Reich Gottes als sichtbare Heilsgesellschaft besser strukturiert wäre, wenn man es auf eine Gemeinschaft reduzieren würde, die bloß Erwachsene, wenn auch noch so Überzeugte, umfaßt? Ist dies wirklich eine biblische Perspektive? Zwar bedarf es einiger Reformen, um der christlichen Initiation einen logischeren Ablauf zu geben, da es aber das sakramentale Leben selber ist, das an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten muß,[11] bleiben wir bei der Ansicht, daß im Normalfall das Unterscheidungsalter sich zur Erteilung der Firmung am besten eignet. Um mit den nicht zu bestreitenden Schwierigkeiten unserer entchristlichten Zeit fertig zu werden, müssen unserer Ansicht nach andere Wege beschritten werden, die vielleicht schwieriger, aber weniger illusorisch sind.

[1] In den in unserem Aufsatz zitierten Schriften findet sich eine reiche Bibliographie zu diesem Thema.

[2] A. Adam, Firmung und Seelsorge (Düsseldorf 1958); R. Levet, L'âge de la Confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le Concile de Trente: Maison-Dieu Nr. 54 (1958) 118–142; D. Tettamanzi, L'età della cresima nella disciplina della Chiesa latina: Scuola Catt. 95 (1967) 34–61.

[3] In einer neulich veranstalteten Umfrage wurden alle diese Vorschläge vertreten. Vgl. Um den rechten Zeitpunkt der Firmspendung: Diakonia 1 (1966) 285–294.

[4] Zu den von G. Dix ausgelösten Diskussionen vgl. A. Caprili, Rassegna di teologia sul sacramento della cresima: Scuola Catt., Suppl. Bibl. 91 (1963) 131–146.

[5] Wenn man von der Firmung als dem Sakrament des Apostolats sprach, hatte man eine kirchliche Perspektive vor Augen, verstand jedoch die Natur des Apostolats falsch, da man es vorwiegend als Proselytenmacherei innerhalb und außerhalb der Kirche auffaßte.

[6] E. Ruffini, Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche: Concilium 4 (1968) 47–53. Unsere Ausführungen scheinen uns bestätigt zu werden von J. Dournes, Die Siebenzahl der Sakramente: Concilium 4 (1968) 40, Anm. 22.

[7] P. Massi, Confermazione e partecipazione all'Eucaristia: La confermazione e l'iniziazione cristiana (Torino 1967) 52–68.

[8] G. Negri, A proposito dell'età della cresima: La confermazione (Torino 1967) 69–75; E. Alberich, Pastorale giovanile e sacramenti: Orientamenti Pedagogici 14 (1967) 1324–1363.

[9] «Kann man noch vernünftigerweise von Sakramenten der christlichen Initiation sprechen, wenn diese so weit hinausgeschoben werden, daß man zu ihrem Empfang zuerst das Bußsakrament empfangen haben muß?»: A. Nocent–S. Marsili, Problemi contemporanei della iniziazione cristiana: La confermazione (Torino 1967) 34.

[10] Vgl. die Bemerkung des französischen Episkopats: Docum. Cath. 63 (1966) 457; P. Peuchmaurd, Qui faut-il baptiser?: Parole et Mission Nr. 28 (1965).

[11] P. Ranvez, Les sacrements de l'initiation chrétienne et l'âge de la première communion: Lumen Vitae 19 (1964) 617–634; E. Ruffini, L'età della cresima nel pensiero teologico contemporaneo: Scuola Catt. 95 (1967) 62–79.

Übersetzt von Dr. August Berz

ELISEO RUFFINI

geboren am 9. November 1924 in Ardenno (Italien), 1947 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar in Como und an der theologischen Fakultät der Universität von Mailand und doktorierte 1960 in Theologie. Er ist Mitglied des Institutes für höhere religiöse Studien in Gazzada (Varese), seit 1955 Professor für Dogmatik am Priesterseminar Como und seit 1960 Professor für Sakramententheologie an der Universität Mailand. Er veröffentlichte: La dottrina teologica del sacramentum legis naturae in S. Bernardo e Ugo di S. Vittore (Varese 1964).

Peter Huizing

Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung

Mit Unterstützung der Canon Law Society of America und unter Leitung von William W. Bassett, Professor an der Kirchenrecht-Fakultät der Catholic University of America, fand vom 15. bis 18. Oktober 1967 an der University of Notre Dame ein Symposion über «The Bond of Matrimony» statt. Das Symposion war gedacht als Beitrag zur Revision der kirchlichen Eheordnung, und es hat u. E. tatsächlich einen wichtigen Beitrag dazu geliefert. Das wird klar, wenn man die Problemstellung und die Ergebnisse des Symposions mit den Anordnungen über die Unauflöslichkeit der Ehe in dem seit Pfingsten 1918 geltenden kirchlichen Gesetzbuch vergleicht.

Die Anordnungen dieses Gesetzbuches können etwa wie folgt zusammengefaßt werden:

Grundsätzlich ist jede Ehe unauflöslich. Der sakramentale Charakter der Ehe zweier Getaufter verstärkt die Unauflöslichkeit. Ein Zerreißen des Ehebandes durch die Verheirateten selbst ist gänzlich ausgeschlossen. Man nennt das die innere, wesentliche Unauflöslichkeit, die keine Ausnahmen zuläßt. Der zwischen zwei Getauften bestehende sakramentale Ehebund, der durch die eheliche Vereinigung «vollzogen» wurde – *matrimonium ratum et consummatum* –, kann auch durch die kirchliche Autorität nicht aufgehoben werden. Das nennt man die Unauflöslichkeit von außen her. Jede nichtsakramentale Ehe, die also entweder nicht zwischen zwei Getauften geschlossen wurde oder/und nicht vollzogen ist, kann grundsätzlich und bei bestimmten Voraussetzungen durch die Kirche gelöst werden. Bei der Lösung des Ehebandes unterscheidet man verschiedene Fälle. Der älteste Fall ist die Lösung einer Ehe, die zwei Nichtgetaufte miteinander geschlossen haben. Er wird auf 1 Kor 7,12–16 zurückgeführt; deshalb die Bezeichnung «paulinisches Privileg». Voraussetzung für diese Lösung des Ehebandes ist, daß einer der Partner nach der Eheschließung getauft wurde und der andere die Ehe deshalb nicht in Frieden oder überhaupt nicht fortsetzen will. Durch eine zweite, christliche Ehe wird dann die erste Ehe gelöst.

Der zweite Fall datiert aus dem Mittelalter. Es handelt sich dabei um die Lösung einer nichtvollzogenen Ehe. Voraussetzung für diese Lösung des Ehebandes ist, daß wenigstens einer der Partner die Ehe nicht mehr fortsetzen will und der Nichtvollzug mit moralischer Sicherheit feststeht. Der Papst kann dann bei genügend ernsten Beweggründen die Lösung aussprechen. Eine andere Möglichkeit, nämlich daß eine nichtvollzogene Ehe durch das feierliche Ordensgelübde wenigstens eines der beiden Ehepartner gelöst wird, kommt praktisch äußerst selten vor.

Der dritte Fall ist die Aufhebung eines Ehebundes, der von zwei Nichtkatholiken geschlossen wurde, von denen der eine getauft und der andere nicht getauft ist. Die erste bekannte Anwendung dieser Ausnahme läßt sich erst im Jahre 1924 feststellen. Heute kommt dieser Lösungsfall oft vor. Voraussetzung für die Lösung ist, daß einer der Partner zur katholischen Kirche übertritt und die eheliche Gemeinschaft nicht mehr fortgesetzt werden kann. Die Unmöglichkeit für den Weiterbestand der ehelichen Gemeinschaft darf jedoch nicht von dem verschuldet sein, der zur katholischen Kirche übertritt (wenigstens nicht zu der Zeit, da die Lösung beantragt und zugestanden wird). Auch diese Lösung des Ehebandes geschieht durch ein Urteil des Papstes selbst.

Noch jüngeren Datums ist ein vierter Fall, nämlich die Lösung einer Ehe, die von einem Katholiken und einem ungetauften Partner nach Dispens vom Ehehindernis der Kultverschiedenheit geschlossen wurde. Voraussetzung für die Lösung dieser Ehe ist, daß die Ehe unheilbar zerrüttet ist und zu der Zeit, da die Lösung beantragt und gewährt wird, die Unmöglichkeit der Wiederherstellung des ehelichen Zusammenlebens nicht von der katholischen Partei verschuldet ist.

Schließlich wird z. Z. vom Papst auch die Lösung einer Ehe zweier Nichtkatholiken ausgesprochen, von denen wenigstens einer mit Sicherheit nicht getauft ist und von denen keiner von beiden zur katholischen Kirche übertritt. Voraussetzung für diese Lösung des Ehebandes ist, daß die Ehe tatsächlich schon zerrüttet ist und die Lösung notwendig ist, um für einen der beiden Partner eine neue Ehe mit einem katholischen Partner zu ermöglichen.

Diese kirchlichen Normen beruhen auf zwei Elementen. Das erste ist das Wort Christi, das ausnahmslos für alle Ehen gilt: Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. Das zweite Element ist die von Christus dem Petrus und sei-

nen Nachfolgern gegebene Vollmacht zu binden und zu lösen, und zwar als seine Stellvertreter, nicht aus menschlicher Zuständigkeit. Theologen und Kanonisten nahmen dabei durchweg an, daß die Lösevollmacht sich nicht auf die vollzogenen sakramentalen Ehen erstrecke. Im Jahre 1963 legte O'Connor dar, daß die Unauflöslichkeit der Ehe, die das Neue Testament fordert, ganz allein für die innere Unauflöslichkeit gilt; daß die päpstliche Lösevollmacht sich dagegen auch auf die vollzogenen sakramentalen Ehen bezieht; aber die Kirche habe stets auf den Gebrauch dieser Lösevollmacht verzichtet.[1] Im Jahre 1967 publizierte Pospishil eine Verteidigungsschrift für die Anwendung dieser Lösungsgewalt auch auf vollzogene sakramentale Ehen.[2]

Als erstes wurde den Teilnehmern des erwähnten Symposions die Frage nach der neutestamentlichen Grundlage der kirchlichen Eheordnung vorgelegt.[3] In seinem Einführungstext kam D. Crossan zu folgenden Ergebnissen: Die Lehre des Neuen Testamentes zur Ehescheidung und Wiederverheiratung steht unter zwei Aspekten. Der erste Aspekt ist die apodiktische und generelle Verurteilung der Ehescheidung und Wiederverheiratung. Das ist gemeinsame Lehre der Synoptiker und des Paulus; sie führen diese Verurteilung auf Jesu eigene Lehre zurück. Der zweite Aspekt sind die Ausnahmen, die bei Mt 5,32 und 19,9 sowie bei 1 Kor 7,12–16 zu finden sind. Crossan interpretiert die bekannte Klausel des Evangeliums nach Matthäus «außer im Falle von *porneia*» als Hinzufügung des Evangelisten. Die Christengemeinde, die dieser Evangelist repräsentiert, stand vor dem konkreten Problem, daß Heiden, die gegen die Gesetze von Lev 18 verheiratet waren, nun getauft und in die Gemeinschaft der Judenchristen aufgenommen werden wollten. Ihnen gestattete man Lösung der Ehe und Wiederverheiratung oder man verlangte sogar die Aufhebung der bisherigen Ehe. Paulus stand vor einem anderen Problem. Es gab Christen, deren heidnische Ehepartner mit ihnen nach der Taufe nicht mehr in Frieden und Eintracht zusammenleben wollten. Ihnen gestattete auch er Lösung des Ehebandes und Wiederverheiratung. Als was sahen dann aber die ersten Christen die apodiktische Verurteilung des Ehebruchs und der Wiederverheiratung an, wie Jesus sie ausgesprochen hatte? Am besten versteht man den kategorischen Imperativ Jesu aus dem Zusammenhang von Mt 5,13–32, also aus der Bergpredigt. In der Bergpredigt stehen auch die kategorischen Verbote des Schwörens und des Widerstands gegen das Unrecht. Aber diese kategorischen Verbote werden relativiert durch die Notwendigkeit, in gefährlichen Situationen Betrug und aggressive Gewalt einzudämmen. Ehebruch ist, wie Lüge und Krieg, ein tragisches menschliches Versagen. Aber wenn diese Dinge unwiderruflich immer wieder geschehen, zeigt keine apodiktische Verurteilung die Möglichkeit, wie man mit ihrer Wirklichkeit fertig werden kann. Auch die heutigen Christengemeinden stehen vor Situationen, in denen die generelle Verurteilung Jesu mit der göttlichen Einladung zu einem Leben in Frieden in Einklang gebracht werden muß. Der kategorische Imperativ Jesu kann nicht wie ein absolutes Gesetz für alle Fälle gebraucht werden, sondern lediglich als Verkündigungsideal. Das Neue Testament selbst formulierte aus wachsender Lebenserfahrung zwei Ausnahmen. Und es werden (leider!) noch viel mehr Ausnahmen nötig sein, viel mehr Fälle einer Lösung des Ehebandes und von Wiederverheiratung werden als unvermeidliche menschliche Schwachheit und Ohnmacht zur Gemeinschaft bejaht werden müssen, bevor Christus alles in allen sein wird.

Die Ergebnisse dieses Arbeitspapiers stimmen mit dem überein, was der Moraltheologe B. Häring über den normativen Wert der Bergpredigt sagte.[4] Das würde zu Konsequenzen für die bisher geltende kanonische Norm führen, die ja die Lösung einer vollzogenen sakramentalen Ehe ausschließt. Diese Norm wäre dann nicht unmittelbar auf ein von Christus gegebenes Gesetz zurückzuführen. Wohl kann das kanonische Gesetz, unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen, ein Mittel zur Verwirklichung des evangelischen Ideals sein. Das wäre dann die Bedeutung des Wortes vom Konzil zu Trient, daß die Kirche nicht irrt, wenn sie in Übereinstimmung mit dem Evangelium gelehrt hat und lehrt, daß die sakramentale und vollzogene Ehe nicht gelöst werden kann. Das kanonische Gesetz wäre dann aber nicht mit dem Wort Christi identisch. Es bleibt dann für die Kirche zwar prinzipiell undenkbar, das Ideal der Ehe als unlösbare Lebensverbindung und den Auftrag des Evangeliums zu diesem Ideal zu leugnen; es wäre aber nicht prinzipiell undenkbar, daß das kanonische Gesetz in bestimmten Fällen unheilbarer Zerrüttung die Lösung der Ehe anerkennt. Bekanntlich stand in der Antike und im frühen Mittelalter die absolute Unauflöslichkeit der christlichen Ehe keineswegs für alle Väter, Konzilien und Päpste fest.[5] Eine sorgfältige Analyse der Gesetzgebung der christlichen Kaiser, von

Konstantin (313) bis Justinian (566), zeigt, daß diese Gesetzgebung das Element der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe nicht kennt.[6] Ihre Unauflöslichkeit fußt eher auf dem platonischen Prinzip der Novelle 22: «Von den Dingen, die unter Menschen vorkommen, ist alles, was gebunden wurde, unlösbar.» Die Überzeugung eines Hieronymus(?), eines Ambrosius und Augustinus, daß Wiederverheiratung nicht gültig sein könne, solange der andere Ehepartner lebt, war sicherlich bekannt und wurde bestimmt von vielen geteilt. Die Tatsache aber, daß die christlichen Kaiser dieser Überzeugung nicht folgten, beweist, daß es eine einheitliche Überzeugung in diesem Punkte noch nicht gab. Christen konnten in der Zeit zwischen 313 und 566 guten Glaubens meinen, die Ehe sei auflösbar, ohne daß sie als Ketzer angesehen wurden. Allerdings rechtfertigt das noch keine Verurteilung der späteren Entwicklung.

Die theologische Tradition der Ostkirchen zum Thema Auflösung der Ehe und Wiederverheiratung beruht auf der ihr eigenen Ansicht von der Sakramentalität.[7] Sakrament oder *mystärion* besagt Umwandlung, Übergang von Altem zu Neuem. Es hat deshalb auch einen eschatologischen Bezug. Die Sakramente offenbaren in dieser Welt die Wirklichkeit der kommenden Welt und teilen diese schon mit. In dieser sakramentalen Umwandlung erhält auch die Ehe neue Dimensionen. Inhalt und letzter Sinn der Heirat in Christus Getaufter ist nicht mehr nur das irdische Glück, sondern die *martyria*, das Zeugnis vom Reich Gottes. Ihre Ehe erhält die Kraft, Christus zu dienen, und hat in der Kirchengemeinschaft eine besondere Aufgabe. Diese Ehe geht über die Kategorien von Binden und Lösen hinaus. Sie gehört zur Ekklesiologie und zur Eschatologie, der *theologia gloriae*. Es gibt natürlich auch eine andere Dimension der Ehe. Wesentlich für die Tradition der Ostkirchen ist die wirkliche Antinomie der «unmöglichen» Forderungen der Vergöttlichung des Menschen und des unendlichen Mitleidens des menschgewordenen Wortes, das die Sünden der Menschen auf sich nahm. Die Kirche verkündigt die Herrlichkeit der Ehe des getauften Menschen und gleichzeitig kennt sie ihren existentiellen Doppelsinn als eines der geladensten Spannungsfelder zwischen Gott und dem Bösen, zwischen dem neuen und dem alten Adam. Die Kirche weiß ebenfalls, wie unerbittlich die Ehe auch in der Tragödie der Erbsünde verwurzelt ist.

Es geht hier nicht in erster Linie um Kompromiß, Toleranz oder *oikonomia*. Ehe ist unauflösbar, und doch wird sie stets aufgelöst durch Sünde und Unwissenheit, Leidenschaft und Selbstsucht, Mangel an Glauben und Liebe. Die Kirche erkennt die Lösung einer Ehe an, aber selbst löst sie sie nicht. Sie anerkennt lediglich, daß hier und jetzt, in dieser konkreten Situation diese Ehe zerbrochen *ist*, aufgehört *hat*. Eine zweite Verbindung, die von der Kirche aus Mitleid erlaubt wird, ist nicht mehr das *mystärion*, das die erste Ehe war. Sie schließt aber keineswegs die Partner von der Kirchengemeinschaft aus. Das Wesen der ostkirchlichen Lehre über die Ehe liegt in dieser scheinbar paradoxalen Spannung: der Zugehörigkeit zu Christus und seinem Reich und damit der inneren Gebundenheit einerseits und dem Verwurzeltsein in menschlicher Schwachheit und Sündigkeit und damit der Brüchigkeit anderseits.

Die spekulativen Argumente, die man gewöhnlich für die Unauflöslichkeit der Ehe anführt, werden vom sakramentalen Charakter der Ehe sowie vom Wohl der Kinder und dem allgemeinen Wohl abgeleitet. Professor Dupré und seine Gattin haben diese Argumente untersucht.[8] Der sakramentale Charakter ist nicht der entscheidende Faktor der Unauflöslichkeit. Er bestätigt lediglich das allgemeine positive göttliche Gesetz. Soweit dieses Gesetz jedoch nicht fraglos ist, können lediglich «natürliche» Argumente entscheidend sein. Ist dem Wohl der Kinder mit einer Aufrechterhaltung der Ehe gedient, wenn das persönliche Band zwischen den Eltern zerrissen ist? Die Verhinderung von Ehescheidungen verhindert nicht zerbrochene Familien oder Familien, die von Vater oder Mutter tatsächlich verlassen wurden. Die Unmöglichkeit einer Wiederverheiratung kann auch bedeuten, daß dem Kinde die zureichende materielle Stütze fehlt oder daß es entbehren muß, was es am meisten nötig hat: einen anderen Vater oder eine andere Mutter.

In früheren Zeiten sah man das allgemeine Wohl oder die gesellschaftliche Ordnung in einem Maximum an Stabilität und einem Minimum an Veränderung. In einer beginnenden Gemeinschaft bemüht sich die Rechtsordnung um einen starken Schutz der Institutionen. In einer entwickelten Gesellschaft, in der die Institutionen genügend gefestigt sind, läßt die Rechtsordnung mehr Raum für Personsrechte. Hat die Kirche nicht ein Reifestadium erreicht, in dem die Institution der Ehe genügend gesichert ist? Spiegelt die kirchliche Gesetzgebung zur Ehescheidung genügend die Verschiebung des Gleichgewichts in den institutionellen und individuellen Aspekten der Ehe, die im

modernen Leben vor sich gegangen ist? Im kirchlichen Recht wird noch immer die Gültigkeit der Ehe – der Einrichtung – als Tatsache gesetzt, solange das Gegenteil – die Freiheit der Personen – nicht mit moralisch sicheren Argumenten dargelegt ist. Sollte heute nicht besser umgekehrt angenommen werden, daß die Freiheit der Ausübung von Personsrechten als Recht vorausgesetzt wird, wenn nicht die Gültigkeit der Institution mit moralischer Sicherheit feststeht? Welchen Wert hat das unverlierbare Recht auf eheliche Entfaltung, wenn das eheliche Verhältnis unwandelbar dem bestehenden Vertrag untergeordnet wird, so schwach auch das Fundament sein mag, auf das sich der Vertrag stützt! Jahrhundertelang hat die Kirche im paulinischen Privileg das Recht der Person auf volle Ausübung des Glaubens über die Institution der Ehe gesetzt. Warum kann fortgesetzter Ehebruch, der innerlich für das Eheband viel vernichtender als Uneinigkeit im Glauben ist, nicht als Grund für die Lösung eines Ehebandes akzeptiert werden?

Eine zentrale Frage beim Thema Unauflöslichkeit der Ehe ist die Frage nach dem Inhalt jener Ehe, in der jedes eheliche Verhältnis zwischen den Partnern tatsächlich unwiederbringlich geschwunden ist. Ist die faktische «Fortdauer» einer Ehe überhaupt ein Maßstab für eine «dauerhafte», «stabile» Ehe? Nach diesem Maßstab wären wahrscheinlich viele kranke Ehen «stabil» und «gut». Dr. Higgins behandelte diese Frage vom psychiatrischen Standpunkt aus – sehr vorsichtig und mit viel Gefühl für Nuancen.[9] In seinen Folgerungen weist er auf die Wichtigkeit einer rechten Erziehung zur Ehe hin; ferner auf die Wichtigkeit einer in weitem Umkreis erreichbaren, ganz und gar fachkundigen Eheberatung und der Einsicht in die Bedeutung neurotischer Einflüsse auf die Ehe und damit in die Notwendigkeit einer möglichen und angemessenen Behandlung. Aber auch *mit* all dem muß man trotzdem der eventuellen Notwendigkeit ins Auge sehen, daß für viele Ehen ihre Auflösung der einzige Ausweg zu einer Heilung ist.

Eine soziologische Studie über Ehe und Familie in den Vereinigten Staaten von Amerika stellt eine mit der Verstädterung seit 1860 parallel laufende und seit den zwei Weltkriegen zunehmende Liberalisierung und Säkularisierung fest.[10] Ehe wird mehr als ein ziviler denn als ein sakramentaler Vertrag gesehen, der also unter Umständen aufhebbar ist. Alarmrufe wegen zunehmender Ehescheidungen beruhen auf einem Irrtum. In den letzten zwanzig Jahren nehmen die Ehescheidungszahlen nicht zu; und eine Zunahme ist auch nicht zu erwarten. Wohl wird die Ehescheidung allgemeiner und öffentlicher bejaht. Zunehmende Frauenarbeit wandelt die ehelichen Verhältnisse sowie die Art und Weise der Kindererziehung. Intime Beziehungen, sowohl in der Ehe wie außerhalb der Ehe, werden freier bejaht, teils durch die Entwicklung der «Pille», teils durch die Auffassung des Sexuallebens als Personsidentifikation und nicht lediglich als Zeugungsgeschehen. Ehen haben größere Aussicht auf Stabilität, je höher das Niveau des Einkommens, der Schulbildung und der Arbeit der Partner liegt. Ehen in jugendlichem Alter, mehr oder weniger Probe-Ehen, erhöhen die Zahl der Ehescheidungen mit baldiger Wiederverheiratung. Mehr als die Hälfte der Geschiedenen haben Kinder. Ehescheidung wird trotz der Nachteile einer Erziehung durch ein Elternteil oder zusammen mit einem neuen Elternteil gewählt. Von den Schäden für das Kind wird nicht der durch formelle Ehescheidung, sondern der durch eheliche Konflikte – auch wenn man sie vor den Kindern zu verbergen sucht – ernster genommen.

Im Rahmen des geltenden kanonischen Eherechts spricht Daily für die Nichtigerklärung einer Ehe auf Grund von Soziopathie (Psychopathie), die bereits zur Zeit der Eheschließung bestand und welche den Patienten unfähig macht, die Ehepflichten zu erfüllen.[11] Niemand kann gültige Verpflichtungen auf sich nehmen, die er wegen eines ihm anhaftenden Gebrechens nicht erfüllen kann, das im Augenblick, da er die Verpflichtungen auf sich nahm, bereits bestand. Eine wesentliche allgemeine Voraussetzung für Verträge ist, daß der Gegenstand des Vertrages möglich sein muß. Der Soziopath leidet an unzureichender Willenskraft und affektiven Störungen, aber auch an ungenügendem Urteilsvermögen. Er ist nicht imstande, objektiv über sich selbst, sein Verhältnis zu anderen und überhaupt über sein Verhalten zu urteilen. Es gibt auch Fälle von Homophilie, bei denen später die Unmöglichkeit klar wird, daß die kranken Personen Verpflichtungen als Ehepartner auf menschliche Weise längere Zeit hindurch erfüllen würden. Wenn dieses Unvermögen zur Zeit der Eheschließung bestand und der heutige Zustand des Homophilen damit eine Art Continuum bildet, muß angenommen werden, daß er oder sie die Verpflichtungen eines Ehepartners nicht auf sich nehmen konnte.

Im heutigen System des kanonischen Eherechts würden diese Fälle von Soziopathie und Homophilie unter die Rubrik «nichtige Ehen» fallen. Für

die Rubrik «auflösbare Ehen» stellt sich die Frage, ob das einfach rituelle Über-sich-ergehen-Lassen einer Taufe mit Recht für die Unauflöslichkeit einer Ehe als entscheidend angesehen werden kann. Es kommt vor, daß eine zerrüttete Ehe nicht gelöst werden kann, weil beide Partner getauft sind, während einer von beiden (manchmal sogar beide) nichts von der Taufe wußte und niemals irgendeinen persönlichen Kontakt zur Religion hatte. Wenn solche Ehen für absolut unauflöslich gehalten werden, wird dann der Taufritus nicht als eine Art geistlicher Automatismus angesehen? Eine Antwort auf dieses Problem läßt sich vielleicht mit 1 Kor 7,12–16 finden. Absolute Unauflöslichkeit hängt mit der Tatsache zusammen, daß Mann und Frau Christen sind. Der Christ ist ein «Bruder», die Christin eine «Schwester». Sie sind Menschen, die im Glauben getauft und in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen worden sind. Das «zwei in einem Fleische» bedeutet – neben und über der physischen Vollendung der Ehe – eine Lebensgemeinschaft, die in der christlichen Ehe eine ausdrückliche Beziehung zum Geheimnis Christi und seiner Kirche bekommt. Diese Beziehung wird durch die Taufe und die sichtbare Einverleibung in die Christengemeinschaft ausgesagt. Fehlt eines dieser beiden Elemente, jedenfalls in dem Sinne, daß eines von beiden niemals stattgefunden hat, dann hat die Ehe nicht diese ausdrückliche Beziehung und ist einer «natürlichen» Ehe gleich, gut in sich, aber kein ausdrückliches Zeichen der Einheit des Christus mit seiner Kirche und nicht absolut unauflöslich.

Die Diskussionen des Symposions führten u. a. zu diesen Folgerungen: Existentielle Unauflöslichkeit ist von höherer Bedeutung; sie kann durch einen rechtlichen Begriff der Unauflöslichkeit nicht ersetzt werden. Gesellschaftliche Fakten und Einflüsse fordern ein neues Durchdenken der kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe; die Schrift gibt kein überzeugendes Argument für die gängige Interpretation dieser Lehre, ebensowenig wie die Väter, die Überlieferung und die Aussagen des Lehramtes. Der Inhalt der Sakramentalität der Ehe und der Zusammenhang dieser Sakramentalität mit der Unauflöslichkeit ist nicht klar; das heutige kanonistische System in Sachen Ehe und besonders in Sachen Unauflöslichkeit der Ehe ist zu wenig logisch und zu unzusammenhängend, um weiterhelfen zu können.

Persönlich neige ich zu der Ansicht, daß ein konsequentes Weiterdenken der kanonistischen Tradition uns durchaus weiterhelfen kann. Die Rechtsprechung hat den Grundsatz, daß das Einverständnis die Ehe *macht* – «consensus facit matrimonium» –, schon von vielen Vorurteilen geläutert. Er kann *noch* geläuterter dargestellt werden; und damit auch ein zweiter fundamentaler Satz: Sakrament und Ehekonsens von Getauften sind identisch. Diese Grundsätze enthält Canon 1012 und Canon 1081 § 1.

Das «Verehelichtsein in Christus» als Erfüllung seines Wortes «Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen» ist also *nicht* eine Gemeinschaft von Mann und Frau, die durch gesellschaftlichen Zwang oder durch ein Gesetz, wenn auch ein kirchliches Gesetz, zusammengehalten werden. Das Wort ist *nicht* ein Auftrag an Petrus und die Apostel, durch disziplinäre Maßnahmen die verheirateten Gläubigen zusammenzuhalten. Es bedeutet vielmehr zunächst Einladung und Auftrag an die Verheirateten, die an Christi Erlösung glauben, einander als Erlöste zu lieben und lieb zu behalten: mit einer Liebe, die unwiderruflich sein *will;* die nie zurückgenommen werden *will.* Die in Christus Getauften selbst sind es, von denen verlangt und erwartet wird, daß sie die Dimensionen der erlösten Liebe – mit allem, was sie an Bereitschaft zum «Tragen der Last des anderen», zum «Vergeben bis zu siebenzigmal siebenmal», zum «Hingeben seines Lebens für den anderen» enthält – in ihren Bund mitbringen. Der «Vertrag», die Eheschließung in einer von der Kirchengemeinschaft anerkannten Form, ist als äußerlich wahrnehmbares Geschehen erst dann sakramentales Zeichen, wenn es für diese volle und bedingungslose Selbsthingabe ein Ausdruck ist und sein will. Das «Sakrament» ist erst dann in seiner vollen Wirklichkeit und Wirkung gegenwärtig, wenn Mann und Frau selbst diese gegenseitige Hingabe erleben. Diese Wirklichkeit kann auch zwischen zwei Menschen bestehen, die niemals die Taufe äußerlich empfangen haben – um es auch mit einem Fachausdruck zu sagen: als *votum sacramenti.*

Die Unauflöslichkeit der Ehe – als christliche Glaubensgegebenheit – ist denn auch kein von außen her auferlegtes Gesetz; sicherlich nicht als «Naturgesetz», aber ebensowenig als «positives göttliches Gesetz» oder als eine «ontologische» Tatsache. Sie ist das Angebot auf Erlösung der Liebe zwischen Mann und Frau aus der Enge menschlicher Selbstsucht und Kurzsichtigkeit sowie Annahme und Erfahrung dieser Erlösung. Man wende hier nicht ein – wie es mir oft begegnet ist –, diese Unauflöslichkeit könne und werde

es dann nur bei einer sehr kleinen Elite geben. Wer darin etwas Erfahrung hat, könnte ungezählte Ehepartner nennen, die all das sicherlich nicht so in Worte fassen könnten, die aber wohl begriffen haben, daß sie innerlich unverbrüchlich miteinander verbunden sind. Und sie begreifen auch, daß diese innere Unauflöslichkeit in ihrem Glauben und in ihrer Treue zu Christus wurzelt.

Die im Evangelium verkündete Unauflöslichkeit existiert in den Ehepartnern selbst. Sie wird von ihnen selbst «gemacht», bewußt oder unbewußt, in der Kraft der Erlösung Christi. Und sie kann von niemandem anders gemacht werden, ebensowenig wie die Ehe selbst. Auch nicht von kirchlichen Gesetzen. Und wo diese Unauflöslichkeit existiert, kann sie von niemandem aufgehoben werden, auch nicht von einer kirchlichen Autorität. Ich möchte deshalb annehmen, daß die oben erwähnten «Auflösungen durch die kirchliche Autorität» nichts anderes sind als Situationen, in denen die geschichtliche Erfahrung die Kirchengemeinschaft zu sehen gelehrt hat, daß die im Evangelium verkündete Unauflöslichkeit nicht zugegen war. Die Lehre, daß die kirchliche Autorität, oder der Papst als Stellvertreter Christi, die Gewalt empfangen hat, bestimmte Ehen zu lösen, müßte dann zu einem tieferen Verständnis entwickelt werden. Solange zwei Ehepartner, getauft oder nicht, ihr Eheband nicht lösen wollen, hat keine Autorität, auch keine kirchliche Autorität, die Befugnis, ihre Ehe zu trennen. Die Autorität kann erst «lösen», wenn die Ehepartner ihren Bund tatsächlich schon gebrochen haben. Wie die Gemeinschaft zwar eine Ehe anerkennen, aber nicht zustandebringen kann, so kann die Gemeinschaft auch zwar die Lösung einer Ehe anerkennen, aber sie kann diese Lösung nicht zustandebringen. Bei den angeführten «Auflösungen» ist es die Ehesituation selbst, der die Unauflöslichkeit des Evangeliums fehlt, weil sie von den Ehepartnern selbst niemals «hergestellt» worden ist, so daß sie also ebensowenig innerlich an diese Unauflöslichkeit gebunden sind. Angesichts der wesentlichen Beziehung der Ehe auf die Gemeinschaft ist die Freiheit der Scheidung allerdings keine rein private Angelegenheit, sondern verlangt mit Recht eine Anerkennung durch die Gemeinschaft.

Wer diese Schau mitvollziehen kann, wird auch erkennen, daß die rein passive Hinnahme des Taufritus, die äußerlich gültige kanonische Eheschließung und die Tatsache ihres Vollzugs durch die physische Einswerdung nicht einmal gemeinsam garantieren, daß die im Evangelium verkündete Unauflöslichkeit zwischen den Ehepartnern besteht und sie also unwiderruflich daran gebunden sind. In diesem Sinn ist die «sakramentale und vollzogene» Ehe *nicht* absolut unauflöslich, wenigstens nicht auf Grund einer absolut bindenden biblischen Norm. Auch zwischen zwei Getauften, die in einer von der Kirche anerkannten Form miteinander geheiratet haben, ohne irgendeinen feststellbaren Nichtigkeitsgrund des heutigen kanonischen Rechts, kann die vom Evangelium verkündete Unauflöslichkeit u. U. nicht bestehen oder – eventuell – *noch* nicht bestehen. Vielleicht darf man sogar mit der Behauptung so weit gehen, daß eine wirklich unheilbare Zerrüttung einer solchen Ehe ein starker Hinweis darauf ist, daß ihre Unauflöslichkeit tatsächlich niemals bestanden hat. Auch die durch historische Erfahrung von der Kirchengemeinschaft festgestellten und formulierten kanonischen Nichtigkeitsgründe, vor allem die «Konsensmängel», müssen weiter durchdacht werden, bis auf ihren Kern. Dieser Kern fällt dann offensichtlich zusammen mit den eigentlichen Gründen, warum bestimmte Ehen durch die kirchliche Autorität «aufgelöst» werden können.

Es ist klar, daß *diese* Unauflöslichkeit und *diese* Sakramentalität bei weitem weniger juristisch «greifbar» sind als die des kirchlichen Gesetzbuches. Ebenso ist klar, daß sie in unserer Zeit für die Art, wie die Kirchenordnung die Ehe versteht, tiefgreifende Folgen haben würden. Jedenfalls bin ich überzeugt, daß die ernstzunehmende und fachkundige Arbeit, die mit Unterstützung der Canon Law Society of America begonnen wurde, unwiderstehlich zu einem neuen Durchdenken der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe zwingt. Die Methode, die man bei diesem Symposion anwandte, könnte dafür richtunggebend sein.

[1] W. O'Connor, The Indissolubility of a Ratified, Consummated Marriage: Eph. Theol. Lov. 13 (1936) 692–722.

[2] V. Pospishil, Divorce and Remarriage (London 1967).

[3] D. Crossan, Divorce and Remarriage in the New Testament.

[4] B. Häring, The Normative Value of the Sermon on the Mount: Cath. Bibl. Quart. 29 (1967) 375–385.

[5] Pospishil gibt aaO. die betreffenden Texte mit Kommentar.

[6] J. Noonan, Novel 22.

[7] A. Schmemann, The Indissolubility of Marriage. The Theological Tradition of the East.

[8] L. and C. Dupré, The Indissolubility of Christian Marriage and the Common Good.

[9] J. Higgins, The Matrimonial Bond: A Critique from Clinical Psychiatry.

[10] M. Sussman, The Family in the 1960's: Facts, Fictions, Problems, Prospects, and Institutional Linkages.

[11] R. Dailey, The Marriage of Christians. Valid Sacrament, Valid Contract?

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Ladislas Örsy

Mischehen

Der katholischen Kirche ergeht es heute wie einem Menschen, dem etwas Neues aufgegangen ist, dem es aber noch nicht möglich war, die praktischen Folgerungen daraus zu ziehen. Das Konzil hat eine neue Sicht gebracht, aber die Kirche konnte bisher noch nicht alle ihre Implikationen ermitteln und in die Praxis übertragen. Das zeigt sich ganz besonders auf dem Gebiet der Mischehen. Ein neues theologisches Verständnis der vorhandenen Einheit aller Christen – einer Einheit, die bedeutungsvoller ist als ihre Verschiedenheiten und Unterschiede – ist dabei sich durchzusetzen. Doch noch beruht die kirchliche Mischehengesetzgebung ganz wesentlich auf den Grundsätzen vorkonziliarer Theologie, welche die Unterschiede unter den Christen stärker betonte. So konnte es nicht ausbleiben, daß sich hier gewisse Spannungen abzeichnen. Zu ihrer Aufhebung bedarf es neuer Gesetze, die aus der neuen Sicht der Dinge erwachsen. Unser Artikel hat sich das Ziel gesetzt, solche neuen Gesetze vorzuschlagen. Zu ihrer logischen Begründung wollen wir folgendermaßen vorgehen: Zuerst soll die gegenwärtige rechtliche Situation dargestellt werden; danach möchten wir diese Situation mit der neuen, vom Konzil gebrachten theologischen Sicht konfrontieren; und schließlich sollen praktische Anregungen folgen, die konkret zeigen, wie die Gesetzgebung der Neuorientierung der Lehre folgen könnte.

Die gegenwärtige rechtliche Situation

Während dieser Artikel entsteht, befindet sich die rechtliche Situation hinsichtlich der Mischehen in einem Prozeß der Entwicklung. Noch sind die alten Bestimmungen des Codex in Kraft und maßgeblich, obwohl die (mit besonderer Ermächtigung von seiten Papst Paul VI.) von der Kongregation für die Glaubenslehre am 18. März 1966 veröffentlichte *Instruktion* verschiedene Änderungen eingeführt hat. Die Bischofssynode des Jahres 1967 fand ebenfalls dieses Thema auf ihrer Tagesordnung, und die Bischöfe verabschiedeten acht Vorschläge für die Reform der Gesetzesbestimmungen.

Der Codex kennt ein Verbot, das sich in der Form eines *Hindernisses* für die Ehe eines katholischen Christen mit einem nichtkatholischen auswirkt. Eine solche Ehe kann nur in gesetzmäßiger Form geschlossen werden, wenn von dem zuständigen Bischof eine Dispens gewährt ist. Wird eine solche Dispens nicht erbeten oder erbeten aber nicht gewährt, so sind die Partner zwar theoretisch fähig, eine *gültige* Ehe zu schließen, nicht aber in der Praxis. Kein Priester oder Bischof würde der Eheschließung assistieren, und ohne die Anwesenheit eines Priesters kann keine rechtlich gültige Ehe geschlossen werden. Daher besteht für den katholischen Christen keine praktische Möglichkeit, ohne die erforderliche Dispens eine rechtlich gültige Ehe mit einem Partner anderen Bekenntnisses einzugehen.

Nach Vorschrift des Codex muß der die notwendige Dispens gewährende Bischof sich die moralische Gewähr verschaffen, daß der Glaube des katholischen Partners nicht in Gefahr ist und daß alle Kinder im katholischen Glauben erzogen werden. Diese moralische Sicherheit wird für gewöhnlich gegeben durch die sogenannten *Kautelen* oder Versprechen, die in verschiedener Form abgelegt werden: schriftlich, mit der Unterschrift beider Partner; mündlich, möglicherweise durch einen Eid bekräftigt; oder, jedoch nur selten, wenn die Umstände selbst genügend Sicherheit bieten, ohne eine ausdrückliche Erklärung.

Niemand wird sich ernstlich über die Vorschrift beklagen, die eine Gefährdung des Glaubens des katholischen Partners vermeiden soll. Ebensowenig soll der Glaube des nichtkatholischen Partners gefährdet werden. Doch viele Nichtkatholiken fühlen sich schmerzlich von der Vorschrift betroffen, daß alle Kinder im katholischen Glauben erzogen werden müssen. Schließlich sind es ja auch ihre Kinder.

Die besagte *Instruktion* vom 18. März 1966 hielt an der Auffassung des Codex fest, führte aber einige recht bedeutsame Änderungen ein: Kann der nichtkatholische Teil die geforderten Versprechen nicht geben, ohne gegen sein eigenes Gewissen zu verstoßen, oder lehnt er es ab, die Ehe nach katholischer Form zu schließen, so muß der Fall dem Heiligen Stuhl vorgelegt werden. Die *Instruktion* sagt allerdings nicht, wie der Heilige Stuhl in diesen Fällen entscheiden wird. Doch entwickelt sich hier bereits eine Rechtspraxis (jurisprudence), und es scheint, als sei die Kongregation bereit, die Dispens vom Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit zu gewähren, wenn der katholische Teil erklärt, daß er sich seiner Pflicht bewußt ist,

die Kinder im katholischen Glauben zu erziehen, und verspricht, zu tun, was er kann, um unter den obwaltenden Umständen diese Pflicht zu erfüllen. Außerdem ist der Beweis zu erbringen, daß der nichtkatholische Teil um die Pflichten seines katholischen Partners weiß. In seltenen Fällen scheint es sogar, als werde eine Dispens von der katholischen Form der Eheschließung gewährt. Ist diese Darstellung der neuen rechtlichen Gepflogenheit (jurisprudence) richtig – denn sie läßt sich aus keinem öffentlichen Dokument bestätigen –, so kann kein Zweifel daran bleiben, daß die *Instruktion* den Beginn einer Neuentwicklung kennzeichnet. Es ist kein Nachweis der moralischen Sicherheit mehr dafür gefordert, daß die Kinder tatsächlich im katholischen Glauben erzogen werden, sondern nur eine gewisse Gewähr dafür, daß der katholische Teil entschlossen ist, so gut wie möglich seiner diesbezüglichen Pflicht zu genügen. Von dem nichtkatholischen Teil wird überhaupt kein Versprechen mehr verlangt.

Die ganze Mischehenfrage wurde im Herbst 1967 der Bischofssynode vorgelegt. In der Diskussion zeichneten sich verschiedene Meinungsströmungen ab und fanden ihren Niederschlag in mehreren Vorschlägen, die unterschiedliche Stimmenmehrheiten erhielten. Eine beträchtliche Mehrheit der Synodalen setzte sich dafür ein, daß die Begriffe *Mischehe*, *Hindernis*, *Dispens* weiterhin in unserer Rechtsterminologie erhalten blieben. Mehr als zwei Drittel von ihnen vertraten den Standpunkt, die Bedingung für die Dispens vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit müsse die moralische Gewißheit sein, daß der katholische Ehepartner nicht Gefahr läuft, seinen Glauben zu verlieren und bereit ist, zu tun was er kann, um seine Kinder katholisch zu taufen und im katholischen Glauben zu erziehen. Eine kleinere Zahl, aber immer noch eine Mehrheit, bestand darauf, der nichtkatholische Teil solle über die Pflicht des katholischen Partners voll und ganz informiert werden und überdies bereit sein, der katholischen Taufe und Erziehung der Kinder *kein* Hindernis in den Weg zu setzen. Und wiederum eine große Mehrheit vertrat die Meinung, die gegenwärtige Struktur des *Hindernisses* solle beibehalten werden und damit die Pflicht, eine Ehe zwischen bekenntnisverschiedenen Partnern in der katholischen kanonischen Form zu schließen. Doch schlugen sie vor, der Bischof solle die Vollmacht erhalten, von dieser Form nötigenfalls zu dispensieren.

Aus den Meinungen der Mitglieder der Synode ergeben sich drei wichtige Gesichtspunkte:

a) Es wird Sicherheit gefordert hinsichtlich der gegenwärtigen Absicht des katholischen Teiles, nicht dagegen hinsichtlich der tatsächlichen in der Zukunft liegenden Erziehung der Kinder;

b) von dem nichtkatholischen Teil soll nicht mehr das Versprechen der katholischen Kindererziehung verlangt werden, sondern nur eine irgendwie geartete Erklärung, daß er sich ihr nicht in den Weg stellen will;

c) das Recht der Dispens von der kanonischen Form der Eheschließung solle dem Bischof und nicht dem Heiligen Stuhl vorbehalten bleiben.

Diese Punkte sind eindeutige Schritte in Richtung auf ein größeres Verständnis. Die Vollmacht, die nach dieser Meinung den Bischöfen gegeben werden soll, reicht sehr weit. Wird sie ihnen gegeben, so ist es wahrscheinlich, daß sie von den Mitgliedern der einzelnen Bischofskonferenzen jeweils in einer mehr oder weniger gleichen Form interpretiert und angewandt wird. Natürlich sind die Vorschläge der Bischofssynode noch keine Gesetze. Doch zeichnen sie den Weg vor, den die künftige Gesetzgebung vermutlich einschlagen wird.

Die gegenwärtige theologische Situation

Die Ehe ist ihrem Wesen nach eine Vereinigung, eine Gemeinschaft zweier menschlicher Personen; ein «Leben-Ereignis», in dem sie sich einander offenbaren und in dem Gott sich ihnen beiden offenbart. Darin liegt eine Stabilität und eine Bewegung zugleich. Das theologische Problem bei der Mischehe besteht darin, daß die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau nicht voll ist. Wenn sie sich einander offenbaren, so ist dies eine Offenbarung, der die volle Gemeinschaft im Glauben fehlt. Wenn sie Gottes Offenbarung empfangen, so verstehen sie sie nicht in derselben Weise. Sie sind *eins* in der Ehe und getrennt im Glauben und in der ekklesialen Gemeinschaft. Die Tragödie der Spaltung unter den Christen tritt hier im Herzen der Familie in einer höchst dramatischen Weise zutage.

Für dieses Problem gibt es im Grunde nur eine vollkommene Lösung: die Wiedervereinigung der Christen. Solange wir untereinander gespalten sind, kann es überhaupt nur unvollkommene Lösungen geben. Die gegenwärtige Frage ist, wie sich die am wenigsten unvollkommene Lösung finden läßt, die den theologischen Forderungen für das Wohl des Kindes, dem Gewissen des katholischen wie des nichtkatholischen Partners und der Sache der Einheit der Kirche am besten dient.

Das Wohl des Kindes erfordert, daß es möglichst früh in eine lebendige christliche Gemeinschaft hineinwächst. Dann werden ihm der Glaube an Christus und das Leben im Geiste des Evangeliums in einer existentiellen Weise mitgeteilt. Diese lebendige Erfahrung christlicher Gemeinschaft ist das Beste, was christliche Eltern ihren Kindern geben können – auch wenn die Eltern nicht dem gleichen christlichen Bekenntnis angehören.

Der Grundsatz, den man bisweilen hört, die Eltern sollten keine Entscheidung über die Religion des Kindes treffen, sondern es, wenn es das richtige Alter dafür erreicht hat, selbst wählen lassen, ist eine übertriebene rationalistische Idee, die nur wenig Sinn für reale menschliche Situationen und Verhaltensweisen verrät. Dadurch würde dem Kind die lebendige Erfahrung christlicher Gemeinschaft genommen. Die Wahl der Religion würde verschoben, bis das Kind genügend Wissen gesammelt hat, um eine eigene Entscheidung zu treffen. Gerade dann aber würde die existentielle Erkenntnis eines bestimmten Typs des Christentums, die für eine solche Entscheidung so unerläßlich notwendig ist, fehlen. Jedenfalls wäre dem Wohl des Kindes nicht gedient, wenn man es der Erfahrung christlichen Lebens in einer Gemeinschaft berauben wollte.

Ferner kann man bisweilen den Grundsatz hören, Kinder aus Mischehen sollten in zwei Bekenntnisgruppen aufgeteilt werden; etwa so, daß die Buben der Religion des Vaters und die Mädchen der Religion der Mutter folgten. Diese Lösung wird als gerecht und billig hingestellt. Doch keine Lösung kann weiter von dem hochgemuten, warmherzigen Geist echter ökumenischer Ergriffenheit entfernt sein als diese. Sie spiegelt nur kalte rechnerische Überlegungen und einen Geist des Mittelweges wider. Sie verewigt die Spaltung der Christen und flößt den Kindern vom frühesten Alter den Eindruck ein, als sei es notwendig, sorgfältig auf die Grenzen, um nicht zu sagen: die Schranken zwischen ihnen zu achten. Es ist nicht überraschend, daß dieser Grundsatz und die ihm folgende Praxis aus Zeiten und Situationen stammen, in denen die Christen verschiedener Bekenntnisse einander als Feinde betrachteten. In solchen Situationen wurde dann die Waffenstillstandslinie mitten durch die Familie gezogen – nach den Grundsätzen strenger Gerechtigkeit und ohne einen Sinn für Einheit und Liebe.

Das Wohl des Kindes fordert ebenfalls, daß keine Pro-forma-Lösungen statt echter Lösungen getroffen werden. Ist der katholische Ehepartner nur Pro-forma-Christ und der nichtkatholische seinem Glauben aufrichtig verbunden, so läßt sich im Ernst kaum ein berechtigter Grund dafür erkennen, daß die religiöse Erziehung des Kindes nach dem Glauben des Elternteiles erfolgt, der diesen Glauben in der Praxis nicht befolgt.

Das Gewissen der Eltern. Die Kirche glaubt, daß der katholische Elternteil Recht und Pflicht hat, seinem Kind seinen Glauben mitzuteilen. Diese Mitteilung beschränkt sich nicht auf mündliche Unterweisungen. Es ist Mitteilung einer Lebensauffassung und -form, Mitteilung der Freude, an einem Geschenk Gottes teilzuhaben. Dieses Recht, diese Pflicht bestehen keineswegs besonders für Menschen, die in bekenntnisverschiedener Ehe leben; sie sind ganz einfach die Übertragung eines Rechtes und einer Pflicht jedes Christen, das Reich Gottes mit anderen Menschen zu teilen, auf die Situation einer bekenntnisverschiedenen Ehe. Nichts ist näherliegend, als daß Eltern die Frohe Botschaft zunächst denen bringen wollen, die ihnen am nächsten und am teuersten sind: ihren Kindern. Das zu leugnen wäre völlig unsinnig: Es hieße den dynamischen Charakter des Christentums in den Eltern leugnen. Doch dieses Recht und diese Pflicht existieren in einem größeren Wertzusammenhang. Ihre praktische Ausübung wird gesteuert durch die Liebe und Diskretion, durch die Einsicht, daß auch Gott selbst sich nur stufenweise und unter höchster Achtung und Rücksichtnahme seinen eigenen Geschöpfen gegenüber offenbart.

Ein Wert, der in diesem Zusammenhang niemals aus dem Blick verloren werden sollte, ist das Recht des Menschen auf die Ehe. Es ist so grundlegend, daß es auch dann für einen katholischen Christen gilt, wenn er keine Hoffnung darauf haben kann, seine künftigen Kinder katholisch zu erziehen. Effektiv ist dies schon vor einiger Zeit in den Missionen anerkannt worden. Die bereits genannte *Instruktion* vom 18. März 1966 bestätigt es von neuem. Wenn in einem Land die sozialen, politischen oder religiösen Verhältnisse den Abschluß einer rein katholischen Ehe auch nahezu unmöglich machen und die katholische Erziehung aus dieser Ehe hervorgehender Kinder höchst unwahrscheinlich wird, so bleibt dem katholischen Christen dennoch das Recht zu heiraten, wie es ihm möglich ist. Natürlich soll er dabei mit der nötigen Klugheit überlegen, wie er seinen Kindern seinen Glauben mitteilen kann. Ist dies nicht auf dem Weg über die katholische Taufe und eine Unterweisung im katholischen Glauben möglich, dann vielleicht durch

das Beispiel des eigenen Lebens und die Entfaltung einer schweigenden Werbekraft.

Die Kirche vertritt den Standpunkt, daß auch Nichtkatholiken, die guten Glaubens ihrer Religion oder ihrem Bekenntnis anhängen, ein Recht besitzen, anderen ihre Überzeugung mitzuteilen. Denn wenn auch ihre Überzeugung in manchen Punkten ihrer Lehre von der unseren abweicht, bleibt ihnen doch die Würde des christlichen Menschen. So haben auch sie ein Recht, den eigenen Kindern ihren Glauben mitzuteilen.

Es müssen also selbstverständlich Glauben und Freiheit beider Elternteile geachtet werden. Beide haben eine gleiche Würde als menschliche Persönlichkeit. Doch hier zeigt sich wieder die Tragik der Spaltung: Potentieller Empfänger ihrer beiderseitigen, voneinander abweichenden Meinungen ist ihr Kind. Es erfährt damit die Spaltung der Christenheit, ehe es in der Lage ist, das Gut und den Wert der Einheit zu erfassen. Das Gewissen beider Elternteile muß geachtet werden, doch haben die Eltern ihrerseits die Gewissenspflicht, dem Kind die bestmögliche christliche Erfahrung zu vermitteln. Damit ergibt sich erneut die Frage, ob es besser sein würde, wenn sie sich bereit fänden, alle Kinder in einem und demselben Bekenntnis zu erziehen. – Der Schluß erscheint unausweichlich.

Das Wohl der Gemeinschaft. Die Ehe ist aber nicht eine rein private Angelegenheit; sie hat soziale Implikationen. Alle Formen menschlicher Gemeinschaft, seien es Stämme, Nationen, oder die gesamte Menschheitsgemeinschaft, sind an der sozialen Auswirkung des Familienlebens interessiert. Das ist weiter nicht erstaunlich, denn gesunde Familien bilden die beste Grundlage für jede größere Gemeinschaft. Es ist Recht und Pflicht der Gemeinschaft, Gesetze zu erlassen, die für die Entwicklung dieses Familienlebens sorgen; Gesetze, die das Wohl des Kindes, der Eltern und der Gemeinschaft selbst fördern. Auch die katholische Kirche ist eine Gemeinschaft, der es um das Wohl der Familie, einschließlich ihres religiösen Wohles, geht. Auch sie erläßt Gesetze zum Schutz und zur Hilfe für die Familie. Bei der Schaffung solcher Gesetze aber darf sie ihre eigenen Interessen nicht in einem engen Sinne verstehen. Ihr Anliegen sollte das Bedürfnis aller christlichen Kirchen nach Einheit sein. Ja die Ehegesetze der Kirche sollten ein so weitherziges Verständnis und eine so starke Liebe ausstrahlen, daß sie auch für Nicht-Gläubige ein Zeichen der Herrschaft Gottes unter den Menschen bilden können.

Künftige Gesetzgebung

Aus den Gegensätzen zwischen der gegenwärtig gültigen Gesetzgebung und der neuen theologischen Sicht der Dinge ergibt sich ganz deutlich die Notwendigkeit neuer Gesetze. Die Bischöfe der Synode von 1967 waren sich über diese Notwendigkeit klar und gaben daher einige praktische Anregungen. Zweifellos wird der nächste amtliche Schritt darin bestehen, daß ihre Vorschläge angenommen werden. Doch sind natürlich auch diese Vorschläge nicht als abschließende Lösungen gedacht, sondern als vernünftige Schritte auf dem Weg zur Herstellung einer wachsenden Harmonie und Einheit unter den christlichen Kirchen. Weitere Schritte müssen folgen, und die Frage ist berechtigt, worin sie bestehen sollen.

Allgemeine Grundsätze für die Gesetzgebung. Ehe wir irgendwelche speziellen Gesetzesvorschriften anregen, möchten wir uns mit den theologischen und praktischen Prinzipien auseinandersetzen, welche diese neue Gesetzgebung beseelen sollte.

a) Die Problematik der Mischehe sollte vollkommen aus den Rivalitäten zwischen den Bekenntnissen herausgehoben werden. Das größte Problem der Christenheit ist heutzutage nicht das der Mischehen. Es mag das schmerzlichste sein, aber das größte ist es nicht. Das größte Problem unserer Zeit ist die Frage, wie man das Licht des Evangeliums denen bringen soll, die es nicht sehen. Und selbst unter den Fragen, welche die Ehe betreffen, lautet die wichtigste und schwerwiegendste: Wie soll und kann die Würde der christlichen Ehe gewahrt werden – also ein Anliegen, das allen Christen gemeinsam ist. Für die Bewältigung solcher großen gemeinsamen Aufgaben und Ziele sollten die Christen zusammenstehen. Eine gemeinsame Herausforderung und Aufgabe um des geringeren Problemes der Mischehen willen übersehen und vernachlässigen, heißt unsere Pflichten in einer ungeordneten, um nicht zu sagen unchristlichen Weise verstehen. Wir sollten vereint der Welt die Schönheit der christlichen Ehe verkünden, ehe wir uns über die Form ihrer äußeren Zelebration und die Erziehung der aus ihr hervorgehenden Kinder auseinandersetzen.

b) Die allgemeinen Grundsätze der ökumenischen Bewegung sollten auch auf das Problem der Mischehen angewandt werden. Wir sollten darauf bedacht sein, unsere Einheit zu stärken und dazu beitragen, daß die Dinge, die uns trennen, abgebaut werden. Unsere Frage sollte daher nicht von den Augenblicksbedürfnissen der Einzelkirche aus

betrachtet werden, vielmehr sollten wir auf die ganze christliche Gemeinschaft und ihre gemeinsame Zukunft schauen und unsere Gesetzgebungen so gestalten, daß durch sie dem Anliegen der christlichen Einheit und dem Interesse des einzelnen Ehepaares in gleicher Weise gedient ist. Das kann jedoch bedeuten, daß in Einzelfällen diese oder jene Kirche augenblickliche Nachteile hinnehmen muß; doch bedeutet es ganz gewiß auch von uns aus eine Anerkennung dessen, daß die von uns gebotene Lösung des Mischehenproblemes einen Zeichenwert für die gesamte christliche Welt besitzt: Sie zeigt unseren guten Willen – oder den Mangel daran. Gottes Wille ist für alle Christen ein so hoher Wert, daß wir alles tun müssen, was wir können, um seine Verwirklichung zu fördern.

c) Keine Gesetzgebung ist wirklich gut, wenn sie nicht realistisch ist. Kein Gesetz ist realistisch, wenn es nicht von der Mehrheit einer Gemeinschaft anerkannt ist. In manchen Ländern leidet unsere gegenwärtige Mischehengesetzgebung unter dem Verhängnis, daß sie von der Mehrheit derer, für die sie bestimmt ist, abgelehnt wird. Es hat sich herausgestellt, daß in Holland, in Deutschland und in der Schweiz auch vor dem Konzil die große Mehrzahl der bekenntnisverschiedenen Ehen unter Mißachtung der kirchlichen Gesetzgebung geschlossen worden ist, das heißt in rechtlich *ungültiger* Form. Gegenwärtig dürfte die Statistik noch schlechtere Ergebnisse bringen. Sich an Gesetze klammern, die nur in den Büchern stehen, aber keine Frucht tragen im Leben der Gemeinschaft, ist eine auf falschen Grundsätzen beruhende Rechtspraxis.

Der gleiche Realismus fordert, daß eine kirchliche Gesetzgebung nicht nur für die Christen konzipiert wird, die ein tief bewußtes und fundiertes religiöses Leben führen und in ihrer eigenen Kirche fest eingewurzelt sind, sondern auch für die vielen anderen, die in ihrem Glauben schwächer und mit ihrer eigenen Kirche nur oberflächlich verbunden sind. Mit anderen Worten: Die Gesetzgebung sollte den fest Verwurzelten eine Handreichung geben, um ihren Glauben und ihre Liebe zu vertiefen, und zugleich den Schwachen eine Hilfe zur Stärkung ihrer Verbundenheit mit Gott und der Kirche. Allerdings ist das eine fast unmögliche Aufgabe für einen Gesetzgeber.

d) Der Gesetzgeber sollte sich vor Augen halten, daß seine Gesetze notwendig universalen Charakter haben. Sie können nicht lückenlos für jede einzelne Situation passen. Daher ist eine gewisse Weite in der Formulierung der Gesetze unumgänglich, damit Ordnung und Frieden innerhalb der Gemeinschaft erhalten und zugleich dem Einzelmenschen kein Unrecht zugefügt wird. Auf keinen Fall aber sollte jede moralische Verpflichtung in Gesetzesform ausgesprochen werden. In der Praxis bedeutet dies, daß der Gesetzgeber immer dann davon absehen sollte, eine gesetzliche Verpflichtung aufzustellen, wenn irgendwie aus umfassenderen theologischen Gründen in aller Klarheit eine moralische Verpflichtung vorliegt.

e) In der Vergangenheit hat die katholische Kirche im Falle der Mischehe einseitig die Gesetze für den katholischen wie den nichtkatholischen Teil festgelegt; und manche nichtkatholischen Kirchen haben dasselbe getan. Eine gesunde Theologie und eine praktische Klugheit fordern, daß die verschiedenen christlichen Kirchen sich zusammentun und gemeinsam eine Lösung finden, eine Lösung, die eventuell sogar durch eine gemeinsame Erklärung aller betroffenen Gemeinschaften promulgiert werden sollte.

f) Die Mischehengesetze sollten den menschlichen Rahmen für Gottes Offenbarung an eine unter der Spaltung leidende Familie schaffen. Sie sollten tolerant sein, da unser Gott in höchstem Maß tolerant ist.

Eine in diesem Geist konzipierte Gesetzgebung würde vermutlich als verbindender Faktor unter den Christen wirken. Auf keinen Fall aber würde sie zu einer trennenden Mauer zwischen ihnen.

Neue Gesetze. Im folgenden können einige konkrete Anregungen für eine künftige Gesetzgebung vorgelegt werden:

a) Die juristische Terminologie für den Komplex der Mischehen sollte entschieden geändert werden. Der Ausdruck: *Hindernis der Religionsverschiedenheit (mixta religio)* trifft nicht die wirkliche Lage der Dinge. Katholische und nichtkatholische Christen sind eins in ihrer Taufe, in ihrem Glauben an Gott, den Vater, den Sohn und den Geist, und an Jesus Christus, ihren Heiland und Erlöser. Daher besteht zwischen ihnen eine echte Gemeinschaft, trotz aller Verschiedenheiten. Die Qualifikation ihrer religiösen Situation als «*gemischt*» *(mixta)* unterstellt das Fehlen jeder Gemeinschaft. Besser wären Begriffe wie: *bekenntnisverschiedene Ehe* oder *zwischenkirchliche Ehe (interchurch marriage)*.

b) Der offenbare Widerspruch zwischen der Gesetzesanordnung, die ein Hindernis errichtet, das grundsätzlich die Gültigkeit der Ehe überhaupt nicht berührt, und dem Gesetzesmechanismus, der in der Praxis eine ohne die entsprechende Dispens abgeschlossene Ehe immer ungültig macht, sollte

beseitigt werden. Unsere Gesetzgebung sollte den Stempel der Lauterkeit und Aufrichtigkeit tragen. Entweder sollte man das Hindernis absolut machen (was natürlich sachlich nicht in Frage kommen kann), oder man sollte den beiden Partnern eine echte Gelegenheit geben, eine gültige Ehe auch ohne Dispens zu schließen. Ob es uns gefällt oder nicht: Unser gegenwärtiges Verfahren wird von vielen Nichtkatholiken als unehrlich angesehen. Vielleicht sollte das Gesetz zum Ausdruck bringen, daß zum Abschluß einer bekenntnisverschiedenen Ehe der katholische Teil eine *Erlaubnis*, das heißt eine Genehmigung von seiten seines Bischofs einholen muß. Der Antrag auf diese Erlaubnis würde dem zuständigen Geistlichen die Gelegenheit geben, jeden Fall einzeln zu prüfen und seelsorglich entsprechend zu behandeln. Vielleicht würden andere Kirchen gern ebenso verfahren.

c) Man sollte einen Weg finden, der es der katholischen Kirche ermöglicht, eine nichtkatholische Einsegnung der Ehe als gültig zu akzeptieren, unter der Voraussetzung, daß der nichtkatholische Partner unsere Auffassung von der Ehe teilt. Dies ist bereits bei den orthodoxen Kirchen des Ostens geschehen. Man könnte aber durchaus auch mit anderen christlichen Kirchen wie etwa den Anglikanern oder den Episkopalkirchen Verhandlungen aufnehmen, mit dem Ziel der gegenseitigen Anerkennung einer in Gegenwart eines Repräsentanten einer der beiden Kirchen geschlossenen Ehe.

d) Der katholische Elternteil ist moralisch verpflichtet, seine Kinder «das Evangelium zu lehren», doch braucht diese moralische Pflicht nicht vom Gesetzgeber formuliert zu werden, soweit nicht ganz besondere und schwerwiegende Gründe dazu Veranlassung geben. Die gesetzliche Verpflichtung des katholischen Teiles, seine Kinder katholisch taufen zu lassen und im katholischen Glauben zu erziehen, ist unnütz, wenn er seinem Glauben und seiner Kirche nicht tief genug verbunden ist. Ist er dies aber, so sind gesetzliche Formalitäten überflüssig. Ist er dies nicht, so bleiben sie reine Formsache. Es bestehen daher gute Gründe, auf der einen Seite die gesetzlichen Versprechensvorschriften abzuschaffen und zugleich intensiver die moralische Pflicht zu predigen.

Wenn dem katholischen Teil eine gesetzliche Verpflichtung auferlegt werden muß, dann sollte sie sich auf folgende beiden Forderungen beschränken: a) eine *Erklärung (to declare)*, daß er sich seiner Pflicht bewußt ist, die Lehre der Kirche über die Heiligkeit der Ehe zu achten, seine Kinder das Evangelium zu lehren und ihnen ein christliches Leben vorzuleben; und b) die verbindliche *Zusage (to promise)*, daß er die Absicht hat, diese Pflicht zu erfüllen. Das Versprechen hinsichtlich der Heiligkeit der Ehe schließt die Pflicht ein, innerhalb der Familie für Frieden und Einheit zu sorgen – das Versprechen, seinen Glauben seinen Kindern mitzuteilen, die feste Absicht, sie im katholischen Glauben zu erziehen, soweit dies geschehen kann, ohne den Frieden in der Familie zu stören oder die Freiheit des nichtkatholischen Partners zu beeinträchtigen.

Oft kann man den Einwand hören, eine solche Lösung sei nur möglich, wenn eine zwischenkirchliche Ehe von zwei Menschen geschlossen wird, die von ihrem Glauben wirklich ergriffen sind, die Mehrzahl der bekenntnisverschiedenen Ehen aber werde erfahrungsgemäß zwischen solchen geschlossen, die im Glauben schwach und in ihrer Kirche weniger engagiert sind. Für diese sei – so lautet der Einwand weiter – eine strengere gesetzliche Formulierung ihrer moralischen Verpflichtung notwendig. Das mag der Fall sein. Dann aber bleibt nur eine Lösungsmöglichkeit: eine offene Aussprache zwischen den Leitern der Kirchen, die im konkreten Falle die Genehmigung zu geben oder die Entscheidung zu treffen haben, daß für solche Situationen strengere rechtliche Sicherheiten notwendig sein können. Dabei sollten die betreffenden Vertreter der Kirche sich vor Augen halten, daß ihr Ziel keineswegs ein statistischer Gewinn für ihre Kirche, sondern ein Gewinn für unseren Herrn Jesus Christus sein muß. Im konkreten Einzelfalle brauchen diese beiden Dinge nämlich keineswegs immer miteinander identisch zu sein.

e) Sind beide Eltern gute Christen, so dürfte die rechte Lösung vermutlich darin bestehen, daß sie sich klar werden, in welchem der beiden Bekenntnisse alle ihre Kinder erzogen werden sollen. Denn sie allein kennen alle näheren Umstände. Sie allein sind fähig, die vielen unwägbaren Faktoren einer Ehe richtig einzuschätzen und zu werten. Ihnen allein sollte es überlassen bleiben, ihre Entscheidung voreinander und vor Gott zu treffen. Und beide beteiligten Kirchen sollten alles Interesse daran haben, ihnen nicht nur vor der Ehe zur Seite zu stehen, sondern auch – und noch mehr – während ihrer Ehe. Die rechte Form «ökumenischer Aussprache» kann auf den Weg zur Einheit führen.

f) Im allgemeinen sollte überhaupt mehr Wert darauf gelegt werden, den Glauben unserer Chri-

sten und ihr Engagement zu stärken, als gesetzliche Versprechungen zu erhalten. Übung in der Liebe Gottes und der Liebe des Nächsten bei allen Christen dient der Sache des Christentums besser, als jede Art von Gesetzesbestimmungen über Mischehen. Doch vergessen wir nicht: Es gibt keine vollkommene Lösung. Die beste, die wir erhoffen können, ist, daß wir den für unsere Tage passenden Ausgleich finden und indessen weiter hoffen und beten, daß der Tag kommt, an dem Mann und Frau und Kinder eins sind, wie Vater und Sohn eins sind.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LADISLAS ÖRSY

geboren am 30. Juli 1921 in Pusztaegres (Ungarn), Jesuit, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an der Universität Oxford, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Doktor des kanonischen Rechtes (1957) und seit 1967 Professor für Kirchenrecht an der theologischen Abteilung der Fordham University (New York). Er veröffentlichte: Open to the Spirit: Religious Life after Vatican II (Washington 1968), er arbeitet vor allem mit am «Corpus Instrumentorum» (Washington).

Rinaldo Falsini

Die Konzelebration

«Concilium» hat schon 1965 einen wohldokumentierten Aufsatz über die Konzelebration veröffentlicht.[1] Seitdem sind gut drei Jahre vergangen, und wenn auch die geschichtlich-theologische Forschung inzwischen nicht zu neuen, aufschlußreichen Ergebnissen gelangt ist, so sind doch auf dem Gebiet der Liturgie, der Pastoral und der Gesetzgebung bemerkenswerte Fortschritte zu verzeichnen.[2]

Am 7. März 1965 erschien der neue Ritus, den das Consilium gemäß der Forderung von Art. 58 der Liturgiekonstitution ausgearbeitet hatte, und trat am 14. März in Kraft.[3] Die gemachten Erfahrungen haben es ermöglicht, einen großen Schritt nach vorn zu tun: aus einem Forschungs- und Diskussionsgegenstand weniger Fachleute ist die Konzelebration der Messe ein normales Faktum geworden und hat in das Bewußtsein sowohl des Klerus als auch des christlichen Volkes Eingang gefunden. Man kann diesbezüglich mit Recht von einem neuen kirchlichen Bewußtsein sprechen, und niemand verkennt, wie bedeutsam eine solche Feststellung für das Leben der Kirche ist. Noch ist zwar nicht alles gelöst, aber es wurde doch ein neuer Weg eröffnet, dessen konkrete Perspektiven sich bereits erahnen und skizzieren lassen.

Die heute geltende Ordnung

Abgesehen von den 1500 Fällen, in denen in den Monaten vorher unter der Aufsicht des Consilium Experimente vorgenommen wurden, konnte man vor dem 7. März 1965 kaum von Konzelebration in der Lateinischen Kirche sprechen. Das Konzil behauptete zwar in Art. 57: «Die Konzelebration ist in der Kirche des Ostens wie des Westens bis auf den heutigen Tag in Übung geblieben», fühlte aber das Bedürfnis, in Art. 58 anzuordnen: «Es soll ein neuer Konzelebrationsritus geschaffen werden», da der bei der Priester- und Bischofsweihe in Übung stehende Ritus – auch abgesehen von seinem etwas seltsamen Ursprung – schwerlich als annehmbar erachtet werden konnte. Weder die Theologie noch die Spiritualität und erst recht nicht die Gesetzgebung wußten mit diesem unpassenden Konzelebrationsmodus etwas anzufangen. Er ging in allem von der Privatmesse aus, auch wenn theoretisch die Bischofsmesse das Ideal war; doch der umständliche Apparat eines Pontifikalamtes wirkte noch stärker veräußerlicht und war Ausdruck einer veralteten und aus der Mode gekommenen Mentalität. Der «ritus servandus», der von 1570 an bis heute dem Römischen Missale vorgedruckt war, hatte die bloß unter Assistenz eines Ministranten still gelesene Messe zum Modell und sah nicht einmal die Gegenwart und Beteiligung der Gläubigen vor. Somit hatte die Lateinische Kirche das Erlebnis der Konzelebration verloren, die im 1. Jahrtausend lebendig in Übung gestanden und in der Ostkirche auch später beibehalten worden war. Der Codex des Kirchenrechts sah sie nicht nur nicht vor, sondern verbot sie sogar: «Non licet pluribus sacerdotibus concelebrare.»[4]

Wenn auch der neue Ritus – es handelt sich dabei wirklich um etwas absolut Neues – nur ein einziger ist, sieht er doch mehrere zeremonielle Formen vor; er geht vom Typus der Pontifikalmesse aus und leitet aus ihr die besonderen Formen ab: feierliche, gesungene, gesprochene Konzelebration. Die Bestimmungen in bezug auf die Konzelebration blieben so, wie die Konzilskonstitution sie vorsah: Es braucht die Erlaubnis des Ordinarius; jedem Priester muß es freistehen, auch einzeln zu zelebrieren; mit Rücksicht auf die seelsorgerliche Betreuung der Gläubigen wird die Erlaubnis be-

grenzt. Gegenüber dem Konzil ist jedoch eine Erweiterung der vorgesehenen Fälle zu verzeichnen: Weihnachten, Ostervigil, Pastoralvisitation. In bezug auf die rituelle Form macht sich offensichtlich der Einfluß der Weisungen Pius' XII. und der Erklärung des Heiligen Offiziums von 1957 geltend, die zur Gültigkeit der Konzelebration verlangen, daß die Konsekrationsworte von jedem Konzelebranten rezitiert werden. Einige vertreten die Ansicht, diese Norm mache aus der echten Konzelebration eine Kollektivzelebration oder Kozelebration.

Die Erfahrungen, die während zweier Jahre mit der Konzelebration gemacht worden waren, machen sich darin geltend, wie die Instruktion über das Eucharistiemysterium vom 25. Mai 1967 über das Problem spricht. Sie erinnert in Nr. 47 an die aus der Glaubenslehre und im Hinblick auf das geistliche Leben sich ergebenden Motive, die sozusagen alle schon vom Dekret «Ecclesiae sanctae» vom 7. März 1963 angeführt worden waren, und zeigt offen ihre Vorliebe für die Konzelebration, die sie als «hervorragende Weise» der Zelebration erklärt: Die Priester werden eingeladen, die konzelebrierte Messe der Einzelfeier vorzuziehen, und die kirchlichen Obern werden ermahnt, die Konzelebration nicht nur zu erleichtern, sondern sogar zu begünstigen, indem sie, insbesondere in großen Gemeinschaften, gestatten, diese mehrmals im Tage zu feiern. Es werden jedoch die beiden Klauseln wiederholt: Jedem Priester ist die Möglichkeit zu belassen, einzeln zu zelebrieren, und es ist auf die Bedürfnisse der Gläubigen Rücksicht zu nehmen.

Die Konzelebration erscheint somit nicht mehr als außerordentlicher Ritus, als Ausnahmefall, sondern als ein gewöhnlicher, normaler, alltäglicher Ritus; sie wird nicht mehr verboten und auch nicht bloß erlaubt, sondern begünstigt, vorgezogen und empfohlen. Die Situation hat sich völlig verändert, auch wenn sich noch nicht behaupten läßt, es seien alle Folgerungen gezogen worden. Nur eine eindringliche theologische Reflexion und die Wekkung eines größeren Verständnisses werden den so glücklich angebahnten Prozeß weiter voranbringen können.

Theologisches Fundament und pastorale Erfordernisse

In der Zeit zwischen 1945 und dem Zweiten Vatikanum hatte das Problem der Konzelebration vor allem deswegen allgemein Interesse erregt, da diese eine Lösung der praktischen Schwierigkeiten darstellt, die sich anläßlich von Priesterzusammenkünften ergeben. Die Kommission, die das Schema für die Liturgiekonstitution auszuarbeiten hatte, wies darin auf diese Schwierigkeiten hin, und die Zentralkommission ließ sie als einziges Motiv für die Konzelebration bei Klerusversammlungen gelten. Das Konzil nahm jedoch dagegen Stellung und forderte die Streichung der Klausel, die aus der Konzelebration bloß einen praktischen Notbehelf gemacht hätte: das Motiv des Bestehens oder der Wiederzulassung der Konzelebration durfte nicht von einem äußeren, negativen Faktor abhängen. Der einzige Grund, der vom Konzil zur Rechtfertigung der Konzelebration übernommen wird, ist die Einheit des Priestertums, die in diesem Ritus «passend in Erscheinung tritt».[5]

Das Dekret «Ecclesiae semper» vom 7. März 1965, durch das der neue Ritus promulgiert wurde, fügte als weitern Grund die Einheit des Opfers und das gemeinsame Handeln des ganzen christlichen Volkes an. Die Instruktion über das Eucharistiemysterium vom 25. Mai 1967 macht einen andern Grund spirituellen Charakters geltend: das Band brüderlicher Liebe unter den Priestern, das durch die gemeinsame heilige Ordination und Sendung zustandekommt. Durch die Einladung von durchreisenden oder auf einer Pilgerfahrt begriffenen Priestern, wie dies einem uralten Brauch entspricht, wird die Konzelebration zu einem besonderen Zeichen der Gastfreundschaft.[6]

Unter den verschiedenen Motiven scheint offenbar das der Einheit des Priestertums das entscheidendste zu sein und gerade in bezug darauf erheben sich Schwierigkeiten und Einwände wie z. B. das Problem, ob es notwendig sei oder nicht, die Konsekrationsworte mitzusprechen, und die Frage nach der Beziehung zwischen den Konzelebranten und dem Hauptzelebranten. Das Dekret «Ecclesiae semper» sagt: «Zwar sind es viele Priester, die die Messe feiern, sie alle sind aber nur die Amtsdiener Christi, der durch sie sein Priestertum ausübt und zu diesem Zwecke jeden einzelnen durch das Weihesakrament auf ganz besondere Weise seines eigenen Priestertums teilhaft macht. Mögen deshalb auch mehrere das Opfer darbringen, so tun sie dies doch kraft desselben Priestertums und handeln in der Person des Höchsten Priesters, dem es freisteht, durch einen allein oder auch durch viele zugleich das Sakrament seines Leibes und Blutes zu konsekrieren». Diese Lehre, die fast wörtlich von Thomas von Aquin übernommen ist,[7] bildet den Schlüssel zur Konzelebration, da er das Priesterbild klarstellt: Der Priester ist nicht eine

für sich bestehende, unabhängige Persönlichkeit, sondern ein Teilhaber am einzigen Priestertum Christi, dessen Verlängerung und Zeichen er ist. Die Vielzahl an Amtsdienern, die nur zum Wohl der Kirche vorhanden ist, darf und soll nicht vergessen lassen, daß alle eins sind in der Teilnahme am einzigen Priestertum, und es ist gegeben, daß diese Einheit ihren qualifiziertesten Ausdruck in dem Ritus findet, der die Einheit des Leibes Christi bezeichnet und bewirkt: in der Eucharistie.

Die Einheit des Priestertums – von ihr sollte man als dem «ordo» oder dem «collegium presbyterorum» sprechen, in das jeder Priester eingefügt ist und worin er des Seelsorgeamtes des Bischofs teilhaftig wird – führt notwendigerweise zur Einheit des Opfers und der Aktion des christlichen Volkes. Priestertum, Eucharistie und kirchliche Struktur bilden drei Komponenten oder Elemente ein und derselben Wirklichkeit, die dazu erfordert sind und zusammenwirken, um das theologische Fundament der Konzelebration zu legen, die ein kollegiales Tun aller Amtsdiener ist und auf den einzigen Opferakt hin konvergiert, der die christliche Gemeinde aufbaut.

Die theologische Begründung sollte sich deshalb nicht in der separaten Analyse der oben angedeuteten Motive erschöpfen, sondern sie muß sich zu einem gründlicheren Studium der gemeinschaftlich-hierarchischen Struktur sowohl der Kirche als auch der einzelnen Sakramente erweitern. So wird man auf alle Einwände antworten können, die eher eine auch noch jetzt vorhandene alte, verschlossene Mentalität als eine echte, wirkliche Theologie gegen die Konzelebration erhebt wie z. B. die Frage nach den Meßfrüchten und das Verlangen vieler Priester, ihre Funktion integral auszuüben. Die Konzelebration wird aber immer Gegenstand von Einwänden bleiben oder den Charakter einer äußeren Feierlichkeit bewahren, solange nicht die Prinzipien der Sakramententheologie revidiert sind und man noch nicht zur Überzeugung gelangt ist, daß jedes Sakrament seiner Natur nach die Form der Konzelebration verlangt.[8] Wir sind aber ebenfalls davon überzeugt, daß zum großen Teil der Praxis die Aufgabe zufallen wird, eine gültige und organische theologische Problemstellung heranreifen zu lassen.

Die Errungenschaften des Konzils – unter denen wir außer dem neuen Wissen um das Presbyterium die grundlegende Beziehung jedes Priesters zum Bischof hervorheben – und die neuen Perspektiven der Liturgiereform lassen es angezeigt erscheinen, von der Konzelebration immer ausgiebiger Gebrauch zu machen, und als notwendig erachten, daß der Klerus von ihrer Vortrefflichkeit immer tiefer überzeugt wird. Man braucht bloß an das Grundprinzip zu erinnern, das Art. 26 der Liturgiekonstitution zum Ausdruck bringt, worin erklärt wird, daß jede liturgische Handlung einen kirchlichen, einigenden und hierarchischen Charakter hat, und die Abschnitte zu lesen, die über den kirchlichen Charakter der einzelnen Sakramente sprechen. Wie Art. 41 der Konstitution sagt, «wird die Kirche auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar und unter dem Vorsitz des Bischofs, der umgeben ist von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars». Das ideale Ziel, das die Pastoral erstrebt, ist somit die hierarchische und brüderliche Begegnung um den gleichen Altar herum und nicht die Zersplitterung der Gemeinschaft der Gläubigen, die nach dem ausdrücklichen Wunsch der Instruktion vom 25. Mai 1967 zu vermeiden ist (Nr. 17). Im gleichen Dokument sind noch zwei weitere Stellungnahmen zu vermerken: In Nr. 42 wird ein weiteres Mal ausgesagt: «Die Eucharistiefeier drückt in besonderer Weise den öffentlichen und sozialen Charakter der liturgischen Handlungen der Kirche aus, die das Sakrament der Einheit ist, nämlich das heilige Volk geeint und geordnet unter den Bischöfen», und in Nr. 26 wird angeregt, in der Seelsorge den Sinn für die kirchliche Gemeinschaft wirksamer zu fördern, indem man die Zahl der Messen eher einschränkt und die Meßfeiern in den verschiedenen Kirchen aufeinander abstimmt. Der effektive pastorale Nutzen liegt also nicht darin, daß man die Messen vervielfacht und für jede Gruppe eine Messe hält, sondern in wahrhaft gemeinschaftlichen Feiern. Wohl ist die Sorge berechtigt, die Gläubigen nicht der Messe zu berauben, wie das bei zu häufigen Konzelebrationen der Fall sein könnte; in erster Linie aber ist es notwendig, den Sinn des Satzes «pastoraler Nutzen» genauer zu bestimmen. Man kann sich nämlich fragen, ob es die Messe einfachhin ist, die den einzelnen Gläubigen und der Kirche zum Nutzen gereicht, oder ob es jene Meßfeier ist, die einen echten Ausdruck der anwesenden und teilnehmenden christlichen Gemeinschaft bildet, die sie zugleich aufbaut und festigt. Eine rationellere Methode pastoralen Einsatzes könnte den Schaden, den die Konzelebration zu verursachen scheint, leicht beheben. Man müßte auch den Wert der Konzelebra-

tion in die Waagschale legen: ihren Wert für die konzelebrierenden Priester (das Erlebnis der Brüderlichkeit, der Liebe und der Stärkung, das deutlichere Bewußtsein der Dimension ihres Priestertums usw.) und für die Gläubigen, die ein reicheres und intensiveres Erlebnis der Eucharistie und der Kirche gewinnen.[9] Je ausdrucksmächtiger das liturgische Zeichen ist, desto pastoral wirksamer ist die liturgische Handlung. Bei unvoreingenommener Prüfung ruht somit die Konzelebration auf solidem theologischem Grund auf und stößt in der richtig verstandenen pastoralen Praxis auf kein Hindernis, sondern scheint in vollkommener Harmonie mit ihr zu stehen, wenn nicht von ihr geradezu erfordert zu werden.

Der künftigen Gesetzgebung entgegen

Es wird für das neue «ius condendum» nicht leicht sein, eine Stellung beizubehalten, die die alte Geisteshaltung und Spiritualität, die auf der Privatmesse aufbaut und von der aktiven Beteiligung des Volkes absieht, in Einklang zu bringen versucht mit der neuen Perspektive, die ihr Ideal in der Konzelebration sieht, der der Bischof vorsteht und an der sich das ganze Volk gemeinsam beteiligt. Sobald man einmal dazu gelangt ist, die Konzelebration als zu bevorzugenden Ritus anzusehen, scheint es zur Behebung des Gegensatzes nicht mehr zu genügen, einfach die Konzilsklausel zu wiederholen, wonach es jedem Priester freisteht, auch einzeln zu zelebrieren. Die Logik würde verlangen, daß man in bezug auf die Privatmesse eine andere Regelung trifft als für die Konzelebration: sie sollte, insbesondere in Gemeinschaften, nur noch in besonderen Fällen stattfinden. Wer sich von der Konzelebration fernhält, kann den Eindruck erwecken, er habe zu wenig brüderliche Gesinnung, eine enge Auffassung der Eucharistie und kein richtiges Gespür für den Gemeinschaftscharakter der Messe in ihrem liturgischen Ausdruck. So mutet die Klausel merkwürdig, ja seltsam an: sie ist zwar aus heute vorliegenden geschichtlichen Gründen verständlich, wird aber der neuen Generation immer weniger begreiflich sein. Die Privatmesse findet ihre Berechtigung und ihren Sinn darin, daß sie ihren gesellschaftlichen Charakter als Handlung der ganzen Kirche beibehält. Da aber der Gemeinschaftscharakter der Messe bei einer Konzelebration viel stärker zum Ausdruck kommt, wird, sofern diese möglich ist, die Privatmesse immer offensichtlicher als Anomalie erscheinen. Auch wenn man dazu gelangen sollte, die Privatmesse nur in dem Fall zuzulassen, daß die Konzelebration wirklich schwierig oder unmöglich ist, so ist es nicht wünschbar, daß man zur Konzelebration verpflichtet; es genügt, an die theologischen und pastoralen Motive zu erinnern, die für sie sprechen.

Hingegen wird man präzisieren müssen, von wann an die Konzelebration im Hinblick auf das geistliche Wohl der Gläubigen zu unterlassen ist. Man wird sich selbstverständlich davor hüten müssen, schon dann von «Nutzen für die Gläubigen» zu reden, wenn bloß das Verlangen nach einer Messe für die einzelnen Intentionen erfüllt werden soll; es ist jedoch klar, daß nicht bloß im Hinblick auf Sonn- und Feiertage von «Nutzen für die Gläubigen» die Rede sein kann. Wie die Geschichte uns übrigens lehrt, ist infolge pastoraler Gründe die Einheit der sonntäglichen Eucharistiefeier verschwunden.

Mit der Frage nach dem Nutzen für die Gläubigen hängt die Möglichkeit der Bination zusammen. Die Konzelebration darf nicht bloß als ein außerordentlicher, feierlicher Ritus erscheinen. Deswegen erachten wir es nicht als angemessen, zu binieren, um an einer Konzelebration teilzunehmen, mit Ausnahme des Falls, daß der Bischof ihr vorsteht, insbesondere, wenn dies anläßlich einer Pastoralvisitation geschieht.

Leichter zu lösen ist die Frage nach dem Stipendium, das mit der Meßintention verbunden ist. Die von Nr. 10 des neuen Ritus anerkannte Berechtigung ergibt sich aus der Tatsache, daß das Stipendium nicht ein Meßhonorar, sondern ein Beitrag zum Unterhalt des Priesters ist. Die Gläubigen erhalten aus der Privatmesse nicht reichere Früchte; es ist ihnen jedoch gewiß lieber, wenn der Priester die betreffende Messe einzeln zelebriert, und es kann der Fall sein, daß sie ihr Almosen im Hinblick auf eine einzeln gefeierte Messe geben. Wenn der Brauch des Meßalmosens – der manchen als veraltet und unangebracht erscheint – beibehalten werden sollte, wird es deshalb notwendig sein, in einer nicht auf das Meßstipendium ausgehenden Katechese den Gläubigen dessen eigentliches Motiv und wahren Sinn zu erklären.

Die befürchteten Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Ortsordinarius und dem Ordensobern – die auf dem Konzil zutage traten und in Art. 57 der Konstitution ihre Spur hinterlassen haben – sind nicht eingetreten oder waren nur unerheblich. In diesem Punkt hat sich die geltende Ordnung entschieden zugunsten der Konzelebration entwickelt, unter Absehen von besonderen Einschränkungen oder Kontrollen, mit Ausnahme

der oben angedeuteten Reserven. Viele Ordinarien haben die dauernde Erlaubnis zur Konzelebration erteilt. Sollte es zwischen dem Ortsordinarius und dem Ordensobern zu Kompetenzkonflikten kommen, so werden sich diese um den pastoralen Nutzen für die Gläubigen drehen, und in diesem Fall wird das Urteil des Diözesanordinarius vorgehen, woraus sich dann für das betreffende Ordenshaus die Verpflichtung ergibt, um des Nutzens der Gläubigen willen die Einzelmesse zu zelebrieren.

Als sehr heikel stellt sich die Frage nach dem rituellen Vollzug heraus. Wenn auch vom neuen Ritus alles bestimmt worden ist, so bleibt doch die Möglichkeit, diesen zu ändern oder weiter zu entwickeln – sofern dies Konvenienzgründe nicht geradezu erfordern. Von weniger großem Interesse sind die beiden Nebenfragen nach der Zahl der Konzelebranten, die im allgemeinen nicht zu hoch sein sollte, und nach den dabei zu tragenden Paramenten. (Man wird diesbezüglich glücklich sein über die von der Instruktion «Tres abhinc annos» vom 4. Mai 1967 gewährte Dispens von der Kasel). Wichtiger hingegen ist das schwierige Problem, ob es notwendig ist, die Konsekrationsworte mitzusprechen. Kann die Lösung, die vom neuen Ritus übernommen wurde, als sowohl theologisch wie disziplinär letztes Wort gelten? Handelt es sich dabei wirklich um eine theologische Stellungnahme, die mit dem Glauben der Kirche gleichzusetzen ist? Ist die Entwicklung in bezug auf die ministeriale Funktion des Priesters von liturgischem Charakter und an besondere geschichtliche Umstände gebunden, oder stimmt sie völlig mit der gesamten Entwicklung auf dem Gebiet der Sakramente überein? Ist es endgültig ausgeschlossen, daß eine schweigend vollzogene Konzelebration als gültig anerkannt wird?

Die Ansichten der Theologen gehen auseinander, ja stehen einander geradewegs entgegen. Es wäre deshalb zu wünschen, daß die neue Gesetzgebung zwar die neuen Anordnungen in bezug auf den Ritus übernimmt, jedoch darauf verzichtet, über die schweigend vollzogene Konzelebration ein endgültiges Urteil zu fällen, sondern die theologische Diskussion offen läßt. Die Behauptung, daß im Fall einer schweigend vollzogenen Konzelebration die Priester an der Messe «more laicorum communicantes» teilnähmen, stimmt nicht ohne weiteres, da die Kommunion in jedem Fall für alle die gleiche ist und da die geschichtliche Wirklichkeit dieser Behauptung widerspricht.

Schluß

Die Konzelebration hat in der katholischen Kirche volles Bürgerrecht erhalten. Weniger deutlich ist ihre Stellung im Leben und in der Lebensordnung der Kirche. Die theologischen Fragepunkte, die immer noch bestehen, brauchen nicht zu beunruhigen. In bezug auf die Sakramente haben der Besitzstand der Kirche und ihre Praxis in der theologischen Überlegung ein entscheidendes Gewicht. Jedenfalls bestehen sichere Lehrpunkte, um darauf die diesbezügliche neue Gesetzgebung aufzubauen. Die Erfahrung und die Reflexion müssen weitergehen. Deswegen wird es gut sein, daß die neue Gesetzgebung nicht Hindernisse aufrichtet, sondern vielmehr eine Weiterentwicklung begünstigt.

[1] H. Manders, Die Konzelebration: Concilium 1 (1965) 136–144. Für die allgemeine Information über das Thema und für die Bibliographie verweisen wir den Leser auf diesen Aufsatz.

[2] Unter den Büchern weisen wir hin auf: L. Della Torre, F. Dell'Oro, R. Falsini, A. Franquesa, V. Joannes, E. Lanne, B. Neunheuser, Concelebrazione, dottrina e pastorale = Culmen et fons 7 (Brescia 1965) 300 S.; A. King, Concelebration in the Christian Church (Oxford 1966) 149 S.; P. Jounel, La Concélébration (Tournai 1966) 248 S. Von den zahlreichen Aufsätzen nennen wir: C. Vagaggini, Il valore teologico e spirituale della messa concelebrata: Rivista Liturgica 52 (1965) 189–219; R. Falsini, La concelebrazione, il rito da preferire: Rivista di Pastorale Liturgica 3 (1965) 435–448; J. H. Hanssens, De concelebratione Missae in ritibus orientalibus: Divinitas 10 (1966) 482–559; A. M. Roguet, Pour une théologie de la concélébration: Maison-Dieu 88 (1966) 116–126; B. Neunheuser, Il Canone nella concelebrazione: Rivista Liturgica 53 (1966) 581 bis 592.

[3] Ritus servandus in concelebratione Missae et Ritus communionis sub utraque specie, Editio typica, Typis polyglottis Vaticanis 1965.

[4] C.I.C. 803.

[5] Const. de Sacra Lit., art. 57.

[6] Instructio de cultu mysterii euch., Nr. 47.

[7] Summa theologica III, 82, a. 3, 2 und 3.

[8] In diesem Sinn hat A. M. Roguet recht, wenn er in dem angeführten Aufsatz (S. 116) schreibt: «la théologie de la concélébration est encore à faire» («Die Theologie der Konzelebration ist noch zu schaffen»). Ein trefflicher Versuch scheint uns im Aufsatz von V. Joannes im oben zitierten Werk vorzuliegen.

[9] In jedem Fall von Konzelebration ist ein besonderes Motiv und Ergebnis von pastoralem Charakter zu finden. Vgl. die Ausführungen von L. Della Torre und R. Falsini in dem in Anm. 2 angeführten Werk.

Übersetzt von Dr. August Berz

RINALDO FALSINI

geboren am 11. September 1924 in Bibbiena (Italien), Franziskaner, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte am Antonianum (Rom) und liturgischen Institut von Paris, ist Doktor der Theologie (1953) und Magister der Liturgie (1962), Professor für Dogmatik und Moral an der katholischen Universität von Mailand und Konsultor der Ritenkongregation. Er veröffentlichte: La nuova liturgia della Messa (Mailand 1964) und ist Mitherausgeber der «Rivista Pastorale Liturgica».

Teodoro Jiménez-Urresti

Die göttliche Sendung in die Geschichte und die kanonischen Sendungen[1]

In seiner Absicht, die Kirche zu erneuern, damit diese ihre Heilssendung besser zu erfüllen vermöge, hat sich das Zweite Vatikanum mit der Sendung des Volkes Gottes befaßt und bedient sich dabei der bekannten Unterscheidung zwischen göttlicher Sendung und kanonischer Sendung.

Der Theorie entsprechend, daß die Jurisdiktionsgewalt auf außersakramentalem Weg vom Papst auf die Bischöfe und von diesen auf die Priester übergehe, sagte man früher, daß diese Gewalt in der kanonischen Sendung übertragen werde. Heute gilt die Lehre des Zweiten Vatikanums, daß die Weihe selber mit der Lehr- und Heiligungsgewalt auch die Hirtengewalt verleiht (vgl. Kirche 20–21). Das Zweite Vatikanum löst so eine seit Jahrhunderten umstrittene Frage und öffnet weite neue kanonische Horizonte für den Aufbau der Seelsorge. Wir versuchen, einen Überblick über die neuen Perspektiven zu geben.

Ein einziger Missionar: das Bischofskollegium

Christus trat in die Geschichte ein und vollbrachte in ihr die Erlösung aller Menschen. Er mußte das Heil jedoch zudem jedem einzelnen Menschen zuwenden, und zwar ebenfalls auf geschichtlichem Weg, innerhalb der Gesetze der Geschichte. Hätte er nach einer außergeschichtlichen Lösung gesucht, so hätte diese keinen logischen Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit seines erlösenden Eintretens in die Geschichte.

Um für die Zuwendung seiner Erlösung eine geschichtliche Lösung zu treffen, entsandte er eine Menschengruppe: das Apostelkollegium. Er gab weder jedem Apostel eine eigene Sendung noch jedem von ihnen die Sendung für sich allein genommen, sondern «die Sorge, das Evangelium überall auf Erden zu verkündigen, geht die ganze Körperschaft der Hirten an. Ihnen allen zusammen (als Kollegium) hat Christus den Auftrag gegeben und die gemeinsame (kollegiale) Pflicht («officium») auferlegt» (Kirche 23c). Somit ist «das Wachstum des Leibes Christi Aufgabe («munus») des gesamten Bischofskollegiums» (Missionen 38a), und «die Sorge, das Evangelium überall auf Erden zu verkündigen, geht die ganze Körperschaft der Hirten an» (Kirche 23c). Im Bereich des Mysteriums: Christus versprach dem Kollegium seinen Beistand und sandte ihm seinen Geist, und so ist im geschichtlichen Bereich das Kollegium – und nicht jedes Mitglied – unfehlbar und von dauerndem Bestand. Im geschichtlichen Bereich gab Christus zudem Petrus die Funktion, das Kollegium einig und ungespalten zu erhalten und es mit seinem Impuls und seiner Autorität zum tätigen Einsatz anzuspornen.[2]

Es gibt somit eigentlich nur einen einzigen großen Missionar oder Träger der amtlichen Heilsmission in der Geschichte: das Apostelkollegium. Und es gibt nur eine einzige göttliche amtliche Sendung: diejenige, die Christus dem Apostelkollegium anvertraut hat und die auf dessen Nachfolger, das Bischofskollegium, übergeht.

Von der göttlichen Sendung zur kanonischen Sendung

Diese dem Kollegium anvertraute göttliche Sendung ist universal in bezug auf die Zeit («bis zum Ende der Zeiten»), in bezug auf den Raum («in alle Welt»), in bezug auf die Personen («allen Völkern») und in bezug auf den Amtsdienst («alles, was ihr lösen werdet...»; «Wie mich der Vater mit der ganzen Gewalt gesandt hat, so sende ich euch ...»). Das Apostelkollegium muß die notwendigen Vorkehrungen treffen, um diese geschichtliche Sendung in die Geschichte geschichtlich zu erfüllen. Darum muß es sich neue Glieder eingliedern, um in der Zeit (apostolische Sukzession) weiterzudauern und um sich auf die ganze Erde und auf alle Menschen auszudehnen (indem es territoriale oder personale Teilkirchen gründet): der eine Apostel wird zu den Heiden, der andere zu den Juden gehen; jeder wird sich davor hüten, sich da einzudrängen, wo bereits ein anderer das Evangelium verkündet (vgl. Röm 15,16–20; Gal 2,7–8).

Aus Erfordernissen, die mit der geschichtlichen Erfüllung seiner universalen geschichtlichen Sendung von Natur aus gegeben sind, legt so das Kollegium den Grund zu einer kanonischen Ordnung, zu einer missionarisch-pastoralen Organisation und zu einem Aktionsprogramm.

Das Kollegium verwirklicht die Eingliederung neuer Glieder durch einen spezifischen Akt, Ordinationssakrament genannt, der von Anfang an durch Auflegung der Hände vollzogen wird. Indem es sich so ein neues Mitglied inkorporiert,

macht es dieses teilhaftig, solidarisch, mitverantwortlich («sponsor»: Bischöfe 6a) oder besser zum Teilnehmer an der universalen kollegialen Sendung und somit an der Missionsaufgabe («munus»), der Missionspflicht («officium») und der Sorge («cura») für die Mission sowie an den Funktionen, Dienstämtern, an der Autorität und den geistlichen Gewalten des Kollegiums, die mit der gemeinsamen kollegialen Sendung gegeben sind.

Jedes Mitglied, das so in das Kollegium aufgenommen, ihm eingegliedert wird, wird «persönlich» («personaliter»: Kirche 27a) in es eingegliedert und ist darum persönlich «Missionar», Gesandter oder Stellvertreter Christi; es wird jedoch aufgenommen, um Mitglied des Kollegiums zu sein und verbleibt darin, insofern es Glied des Kollegiums ist: kraft der Gemeinschaft. Es muß somit als Glied handeln, das sein Haupt und seine Kollegen hat, d. h. es muß innerhalb der hierarchischen Gemeinschaft, innerhalb der missionarisch-pastoralen Ordnung, Organisation und Zielsetzung handeln, die das Kollegium festlegt (vgl. Kirche 21c; Priester 7a).

Mit dieser kanonischen Programmierung nimmt das Kollegium die Amtsausübung jedes Gliedes in das gemeinsame, kollegiale Programm auf und weist jedem die konkreten Umstände und Weisen der Ausübung der ihm übertragenen Aufgaben und Gewalten zu und entsendet sie so in einen gemeinsamen Dienst. Diese konkrete Zuweisung von Aufgaben und diese konkrete geschichtliche Entsendung ist die sogenannte kanonische Mission.

Obergewalt des Kollegiums über die kanonische Mission

Bei der Formulierung seines Programms qualifiziert das Kollegium automatisch jede Amtshandlung, die diesem widerspricht, als illegitim. Es geht dabei nicht darum, neue Verpflichtungen aufzuerlegen, sondern es liegt die Notwendigkeit vor, das amtliche Handeln der hierarchischen Gemeinschaft konkret zu entfalten, die Verpflichtung zu geordnetem und wirksamem geschichtlichem Vorgehen in die Tat umzusetzen und wirres, wirkungsloses Draufgängertum zu verhüten.

Überdies ist die Notwendigkeit eines geordneten missionarischen Vorgehens so gebieterisch, daß das Kollegium sogar genötigt ist, die Amtshandlungen, die seinem Tätigkeitsprogramm widersprechen, als ungültig zu erklären. So z. B. ist die Lossprechung oder die Assistenz bei einer Trauung ungültig, wenn die erforderten «Amtsvollmachten» fehlen.[3]

Ja noch mehr: Wie das Kollegium die Zeit (apostolische Sukzession) und den Raum und die Personen (Teilkirchen) zugeteilt hat, so sah es sich auch in die geschichtliche Notwendigkeit versetzt, die in der universalen göttlichen Sendung einbeschlossenen Dienstämter zuzuteilen. Zu einer besseren geschichtlichen Garantie und Wirksamkeit des pastoralen Einsatzes sah sich das Kollegium gezwungen, nicht einen größeren Grad der Teilnahme an seiner Sendung einzuverleiben und zu verleihen als den, den es seiner missionarisch-pastoralen Programmierung entsprechend ausgeübt wünscht: es inkorporiert diejenigen, die es als «Mitarbeiter» in sich aufnimmt, nicht völlig und läßt sie nicht voll und ganz an seiner Sendung und seiner Wirksamkeit teilnehmen, sondern teilt Stufen des Weihesakramentes zu und schafft so innerhalb des Kollegiums Glieder verschiedener Kategorien: es hat in Verbindung mit dem «Bischofsordo» den «Presbyterordo» zu dessen Unterstützung und Organ geschaffen und den «diakonalen Ordo», der im Dienste beider steht.

Natur und geschichtliche Formen der kanonischen Sendung

Dies ist die geschichtliche Natur der universalen göttlichen Sendung. Wenn wir sie in sich selbst und in ihren Programmierungsformen, die sie im Lauf ihrer Geschichte gehabt hat, ernstnehmen, gelangen wir dazu, dem Kollegium die Gewalt zuzusprechen, sich selbst zu organisieren und zu strukturieren, so wie es zur Erfüllung seiner Sendung in jeder Zeit oder gemäß den «Zeichen der Zeiten»[4] notwendig ist. So kommen wir ein weiteres Mal zu der These, daß das Kollegium und seine Amtstätigkeit von Christus generisch begründet wurde.

Theologisch, d. h. kraft des Wesens der göttlichen Mission und ihrer Implikationen und kraft der gebieterischen Forderung der Offenbarungsgegebenheiten kann das Kollegium kanonisch über seine konkrete Organisation und Struktur entscheiden, so wie es der Erfüllung seiner Sendung am besten dient, indem es sein Sakrament in Stufen unterteilt und die Kategorien und «Ordnungen» errichtet, die es für angemessen hält, oder dann indem es Gesetze aufstellt, die bloß die Funktion betreffen und von denen bloß die Erlaubtheit oder auch die Gültigkeit der Amtshandlungen abhängt.

Die von uns dargelegte Linie wird von der Geschichte bestätigt. In ihr war vor allem die pyrami-

dale Form von Einzelpersonen in hierarchischen Funktionen in Funktion: der Papst, kraft unmittelbarer göttlicher Einsetzung auf der Ebene der Gesamtkirche; der Patriarch; der Primas; der Metropolit oder Erzbischof; der Bischof; der Auxiliarbischof; der Dekan oder Erzpriester; der Pfarrer.

Dennoch war und ist auch die Strukturierung hierarchischer Formen in Gestalt eines Kollegiums oder kollegialer Leitung vorhanden: ökumenische Konzilien, internationale und nationale Plenarkonzilien; Provinzialsynoden und kollegiale Regierung mehrerer Bischöfe in einer Diözese (wie das bis um die Mitte des 3. Jahrhunderts zum großen Teil anscheinend der Fall war), und heute bestehen noch die beweglicheren Formen der internationalen, nationalen und provinzialen Bischofskonferenzen.[5]

In andern Fällen sind die personalen und kollegialen Formen miteinander kombiniert: die Verantwortlichen jedes untern Kreises bilden den obern Kreis. Auf diese Weise haben bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums die Konferenzen der Metropoliten funktioniert, und seit dem Konzil nimmt die Bischofssynode eine ähnliche Gestalt an.

Die kanonische Sendung betrifft somit sowohl die Funktion jedes Einzelgliedes als auch die Funktion der kollegialen Organe.[6]

Das gleiche ist bei den Presbytern und Diakonen und ihrer Zuteilung der Fall. Früher, als die Lehre von der Kollegialität noch im Dunkeln lag, war für das Missionswesen ausschließlich der Heilige Stuhl zuständig (can. 1350), und jeder Bischof weihte nur die Priester, die er für seine Kirche benötigte (vgl. can. 969). Der episkopale Ordo kann jedoch eine wirksamere Verteilung derer vornehmen, die «seine Organe und seine Unterstützung» sind und den presbyteralen und diakonalen Ordo bilden – wie er dies anläßlich seiner Versammlung auf dem Zweiten Vatikanum gewünscht hat (Priester 10).

Jeder Bischof ist als Vollmitglied («co-optatus») und jeder Priester und Diakon als Mitarbeiter («co-aptatus») dem Kollegium inkardiniert, und infolgedessen steht jeder im Dienst der universalen göttlichen Sendung, an der er im Dienst der Gesamtkirche teilnimmt. Diese theologische Inkardination wird durch die kanonische Sendung zu einer kanonischen Inkardination in eine Teilkirche; sie könnte jedoch zu einer Inkardination in die Konferenzen der Bischöfe oder Patriarchen werden, von wo aus die weitere Verteilung auf Teilkirchen oder auf Dienstämter vorgenommen würde. Die vom Konzil eingehaltene Linie scheint dieser neuen Linie zu entsprechen (vgl. Missionen 20 g).

Schluß

Dem Kollegium muß es stets an einer Formel der kanonischen Sendung gelegen sein, die im jeweiligen Geschichtsmoment wirksam ist. Es muß deshalb wissen, daß dem episkopalen Ordo nicht durch die theologischen Grundlagen die Hände allzusehr gebunden sind. Es ist von entscheidender Wichtigkeit, daß die geschichtliche Gestalt der kanonischen Sendung, wie sie gegenwärtig in Funktion steht, nicht als unveränderlich und unantastbar angesehen wird, sondern über die weiten Möglichkeiten der universalen göttlichen Sendung verfügt. Im Maß als das Kollegium es verfehlt, die kanonische Sendung adäquat zu formulieren und sie von seiten jedes einzelnen seiner Mitglieder erfüllen zu lassen, wird es ihm nicht gelingen, der universalen göttlichen Sendung in der Geschichte wirksam nachzukommen. Die kanonische Sendung ist nicht eine willkürliche Superstruktur, sondern eine geschichtliche Notwendigkeit, die sich aus dem geschichtlichen Charakter der universalen göttlichen Sendung ergibt – eine um so größere Notwendigkeit, je verwickelter es ist, diese göttliche Sendung in der Geschichte zu erfüllen, und je mehr das Kollegium wächst, indem es die Kirche zum Wachstum bringt, die es zusammenruft und formt.

Die kanonische Sendung gibt nichts; sie fügt nichts zu dem hinzu, was schon in der Ordination oder in der Aufnahme ins Kollegium empfangen wurde. Sie bewirkt nicht, daß die Vollmachten und Funktionen, die in dieser Inkorporation empfangen wurden, gültig sind, wie wenn die Ordination bloß eine an und für sich unvollständige «ontologisch-sakramentale» Befähigung oder Teilnahme verleihen würde, die durch die Hinzufügung von etwas weiterem ergänzt zu werden brauchte. Sie bewirkt eigentlich auch nicht, daß die Ausübung dieser Gewalten gültig ist. Sie beschränkt sich darauf, den geschichtlichen Vollzug der Dienstämter des Kollegiums zu regeln und die lebendige Form der hierarchischen Gemeinschaft konkrete Gestalt annehmen zu lassen.

Die kanonische Sendung markiert den freien, leicht gangbaren kanonischen Weg zur Ausübung der Gewalten, die dem einzelnen in der Ordination oder der Inkorporation in das Kollegium mitgeteilt wurden. Sie erklärt die innerhalb des erhaltenen Auftrags ausgeübte Amtshandlung als legitim und die außerhalb der kollegialen kanonischen

Programmierung ausgeübte Amtshandlung als illegitim (unerlaubt oder ungültig). Sie ist eine Ermächtigung zur Ausübung der Autorität und der mitgeteilten sakramentalen Gewalten – eine Ermächtigung, die das Kollegium auf sehr verschiedene Weise formulieren kann je nach den «Zeichen der Zeit», auf die die universale göttliche Sendung sich erstreckt.[7]

[1] Viele der hier verwendeten Begriffe sind ausführlicher dargelegt in unsern Werken: La doctrina del Vaticano II sobre el Colegio Episcopal: Comentarios a la const. sobre la Iglesia = BAC Nr. 253 (Madrid 1966) 427–506, insbesondere 476–487; Teología del Presbiterado según el Vaticano II (Madrid 1968; im Druck), Teil II. Zur Geschichtlichkeit der universalen göttlichen Sendung vgl. das Konzilsdekret über die Missionstätigkeit, Kap. I.

[2] Vgl. Vaticanum I, const. dogm. Pastor aeternus (Denz. 1821/3050) und Vaticanum II, const. dogm. Lumen Gentium, Nr. 18b, die auf das Erste Vatikanum verweist.

[3] Im Hinblick auf die tatsächlichen kanonisch festgesetzten kanonischen Fakultäten lassen sich bis zwölf große Stufen oder Kategorien von Mitgliedern des Kollegiums unterscheiden. Vgl. unsern Aufsatz: El poder de la Iglesia sobre la potestad del Orden y sobre los Sacramentos a la luz de la lógica canónica: Rev. Esp. Teol. 22 (1962) 121–152, insbesondere 126–129.

[4] Zweites Vatikanum, Kirche und Welt, Nr. 44c: «Da die Kirche eine sichtbare gesellschaftliche Struktur hat..., sind für sie auch Möglichkeit und Tatsache einer Bereicherung durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens gegeben, nicht als ob in ihrer von Christus gegebenen Verfassung etwas fehle, sondern weil sie so... zeitgemäßer gestaltet werden kann.»

[5] Der Unterschied zwischen den Bischofskonferenzen und den Konzilien ist nicht theologischer Natur, sondern betrifft bloß die rituelle Feierlichkeit und die konkrete kanonische Funktion und Bevollmächtigung. Vgl. Vatic. II, Bischöfe, Nr. 38.

Das Fünfte Laterankonzil sagte: «... seit der Himmelfahrt (Christi)... teilten die Apostel jeder Stadt und Diözese Bischöfe zu; so hat die heilige römische Kirche sie für den Weltkreis eingesetzt, ... indem sie die Lasten den Patriarchen, Primassen, Erzbischöfen, Bischöfen in Abstufung zuteilte; und es wurde durch die heiligen Canones auch bestimmt, daß ... Provinzialkonzilien und Bischofssynoden abzuhalten seien, damit den Aufträgen des Herrn nachgekommen werde» (Conc. Oec. Decr., Basileae 1962, 607, 29–42).

[6] Dies sagt das Zweite Vatikanum ausdrücklich, wenn es behauptet, daß das Kollegium seine volle und höchste Gewalt nicht auszuüben vermag «nisi consentiente Romano Pontifice»: Es ist notwendig, daß «das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens die gemeinsame Handlung... billigt oder frei annimmt» (Kirche 22b; vgl. auch die «Nota explicativa praevia»).

[7] Das Gesagte läßt sich, sofern man die Proportionen wahrt, auf die göttliche Sendung anwenden, an der alle Christen gemeinsam teilnehmen als Glieder des Leibes Christi (vgl. Missionen Nr. 5a), und auf die kanonischen Sendungen, die sie empfangen (vgl. Laienapostolat Nr. 24f).

Übersetzt von Dr. August Berz

TEODORO JIMÉNEZ-URRESTI

geboren am 1. April 1924 in Bilbao (Spanien), 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an der Lateranuniversität, ist Lizentiat der Theologie, Doktor in kanonischem und römischem Recht, seit 1956 Professor für Dogmatik in Bilbao. Er ist Vize-Generalvikar und Direktor des Zentrums für Priesterstudien der Diözese von Bilbao. Er veröffentlichte: Binomio «Primado-Episcopado» (Madrid 1962).

Eugenio Corecco

Der Bischof als Haupt der Ortskirche und Wahrer und Förderer der örtlichen Kirchendisziplin

I. DIE KIRCHE ALS SAKRAMENT DER TRINITÄT

Wie jede christliche Wirklichkeit findet auch die Kirche den Ursprung und die letzte exemplarische Erklärung ihrer Struktur im Mysterium der Einheit und Pluralität des einen und dreifaltigen Gottes.[1] Es ginge deshalb nicht an, zur Erklärung der Einheit und Pluralität der Kirche einzig mit philosophischen oder geschichtlichen Erwägungen zu argumentieren.[2] Die Spannung, worin sich die Pluralität der Teilkirchen innerhalb der Einheit der Gesamtkirche verwirklicht, würde sich so zwangsläufig zu einer unüberwindlichen Antinomie erweitern, da ja die Kirche «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk ist».[3] Dieser doppelte Aspekt der Kirche ist schon seit Beginn der theologischen Reflexion wahrgenommen worden. Paulus und sodann Cyprian geben dem Begriff «Kirche» sowohl einen lokalen wie universalen Sinn.[4] Wie es jedoch scheint, hat zur Zeit der Kirchenväter die Vision der universalen Kirche überwogen,[5] während auf der Ebene der Strukturen in einer ersten Etappe das Erlebnis der ortskirchlichen Wirklichkeit vorherrscht. Diese beiden Linien des Geschehens und Denkens haben sich im Orient und im Okzident im Zeichen einer gegenseitigen Fremdheit einseitig entwickelt und einen je eigenen Typus der Ekklesiologie und des Kirchenrechts hervorgebracht, die die letzten Begründungen für den Vollzug des großen Schismas geboten haben.[6]

II. DIE EKKLESIOLOGIE DER TEILKIRCHE ODER DER GEMEINSCHAFT

A) Der Kirchenbegriff

Die Ekklesiologie der Gemeinschaft, die für das ostkirchliche Denken typisch, wenn auch nicht allgemeingültig ist, geht das Problem der Kirche empirisch von der Ortsgemeinde aus an und fußt auf historisch-anthropologischen Komponenten, die von denen des Westens verschieden sind. Zum Unterschied von der lateinischen Ekklesiologie, die sich mit Vorliebe den irdisch-kirchlichen Wirklichkeiten zuwendet, ist die ostkirchliche Theologie von einem hellenistischen Empfinden für die Ontologie der himmlischen kirchlichen Wirklichkeiten gekennzeichnet. Die Kirche stellt gleichsam eine Ikone dar: sie ist das Sakrament der himmlisch-geistlichen Wirklichkeit. Deshalb ist die Ekklesiologie im wesentlichen sakramental und eucharistisch, auf die Ortsgemeinde konzentriert, worin sich die Gesamtkirche auf stets gleiche, vollkommene Weise verwirklicht. Zum gestaltgebenden Prinzip des zwischenkirchlichen Rechts wurde im Orient das Bestreben, das Mysterium des universalen Bundes, den die Kirchen der Ökumene in Christus bilden, in die konkreten Verhältnisse zu übersetzen. Dies wurde nicht nur durch Normen verwirklicht, die von oben diktiert wurden, sondern vielmehr durch die Praxis der Beziehungen zwischen den verschiedenen Kommunitäten auf persönlicher (Briefe, Gastfreundschaft, Diakonie), kultueller (Eulogie, Ferment, Exkommunikation) und später institutioneller Ebene (Synoden, synoptische Briefe).[7] In dieser kirchlichen Dynamik ist die Rolle des Bischofs von Rom relativ. Man sieht in ihm nicht so sehr die Autorität mit einer göttlichen Rechtsgewalt, die über die der andern Bischöfe hinausgeht, sondern vielmehr den Behüter der kirchlichen Einheit mit einer Gewalt nicht *über* die Kirche, sondern *innerhalb* der kirchlichen Gemeinschaft.[8] Und diese wiederum wird mehr durch ein Band der Liebe im Heiligen Geist *(sobornost)* hergestellt als durch die Legitimität einer monarchischen Autorität, die auf dem Besitz eines kirchlichen Amtes gründet.[9]

B) Die synodale Struktur

Diese Ekklesiologie wurde in der Orthodoxie in ein akephales Synodalsystem übersetzt.[10] Da die Kirche sich getreu an die zwischen den Personen der allerheiligsten Dreifaltigkeit bestehende Gleichheit zu halten hat und die Bischöfe kraft der Weihe einander gleichgestellt sind, ist die Struktur des Synodalsystems paritätisch: die letzte Kompetenz kommt nie einer einzelnen Autorität, sondern der Körperschaft der Bischöfe zu.[11] Diese ekklesiologische Auffassung hat ihre deutlichste Ausprägung in der «synodos endemusa» gefunden, dank deren sich die byzantinische Kirche in einem permanenten synodalen Zustand befindet. Es ist ein paritätisches Regime. Der Patriarch hat darin nicht dieselbe Macht, wie der Papst sie über die römische Synode ausübte, über das ökumenische Konzil in Anspruch nahm und später auch über die Provinzialsynoden erhielt. Die Synode kann nicht ohne den Patriarchen vorgehen, und dieser kann ohne sie keine endgültigen Beschlüsse fassen.[12]

C) Die Funktion des Bischofs

Die mystisch-kultische Vorstellung dominiert über die kanonisch-juridische Sicht. Der Bischof ist innerhalb der Kirche das typologische Bild des Vaters. Er ist der Liturge, der die ganze Gemeinde im Streben der Rückkehr zum Vater und in der Verbundenheit mit allen andern Kirchen zusammenfaßt.[13] Die kollegiale Funktion wurde als sosehr zum Wesen der bischöflichen Funktion gehörig angesehen,[14] daß damit jede höhere persönliche Autorität abgelehnt wurde. Infolgedessen wurde die bischöfliche Autorität auf der Ebene der Teilkirchen verstärkt. Die Oberbischöfe (Patriarch, Metropolit) haben ihre Gewalten nur insofern, als sie ihnen vom Bischofskollegium (ökumenisches Konzil, Patriarchalsynode) zuerkannt werden.[15] Praktisch gesehen führte das auf juridischer Ebene zu einem System von Konzessionen, und zwar nicht, wie in der lateinischen Kirche, von oben nach unten, sondern von unten nach oben. So wurde jede Möglichkeit für Zuständigkeitsüberschneidungen personaler Art im Jurisdiktionsbereich der gewöhnlichen Bischöfe ausgeschlossen, so daß sich diese einer weitgehenden örtlichen Aktionsfreiheit erfreuen.[16]

III. DIE EKKLESIOLOGIE DER GESAMTKIRCHE

A) Der Kirchenbegriff

Im Westen hat die Ekklesiologie, auch infolge einer andern Eucharistietheologie, eine andere Entwicklung genommen. Im Osten herrscht der Transzendenzgedanke vor, wonach bei der Brot-

brechung alle Bischöfe Christus in gleicher Weise repräsentieren. Im Okzident wird die Eucharistie mehr juridisch gesehen als Versöhnungsopfer, das mit der Binde- und Lösegewalt zusammenhängt. Der Erlösungsakt, den die Bischöfe im eucharistischen Opfer feiern, wird auf eminente Weise vom Nachfolger des Petrus (Mt 16,19) vollzogen, der deswegen einen Primat über die andern Bischöfe besitzt.[17] Die Auffassung Augustins, wonach in der örtlichen Feier der Eucharistie die Einheit der Gesamtkirche zutage tritt, wird vom Mittelalter einseitig übernommen. Für dieses wird die Kirche gleichbedeutend mit einer Totalität, worin alle Gläubigen in eine Organisationspyramide eingegliedert sind.[18] Die «Kirche von Rom» – ein Ausdruck, der im Altertum in örtlichem Sinn verstanden wurde – wird in einer universalen, imperialen Schau gleichbedeutend mit «katholische Kirche», der der lateinische Genius der Dekretalen eine uniformierende Disziplin auferlegt. Mit der Gregorianischen Reform kommt es im Abendland zu einer Ablösung der Kirche von den theokratischen Feudalstrukturen, die es ihr ermöglicht, sich gegenüber der weltlichen Macht als vollkommene, autonome Gesellschaft eigenen Rechts zu behaupten[19] und sich zu einer Art Großdiözese umzugestalten, in die auch die neuen Ordensgemeinschaften unmittelbar integriert sind.[20] Der Papst hat die «plenitudo potestatis»; er ist die «fons et origo» des gesamten kirchlichen Lebens und der erste Bischof jedes Bistums.[21] Zum gestaltgebenden Prinzip der rechtlichen Beziehungen zu den Bischöfen wird die Verteilung der einzelnen Seelenhirten «in partem sollecitudinis papae». Dies führt zu der Lehre, wonach sie zu einfachen Vikaren oder Legaten degradiert werden.[22]

B) Die synodale Struktur

In dieser universalen und pyramidalen lateinischen Schau zeichnet sich auch eine andere synodale Struktur ab. Die allgemeinen Konzilien sind nicht so sehr beschlußfassende Versammlungen von Bischöfen, sondern bilden eher eine zur Beratung des Papstes zusammengekommene Repräsentation der gesamten Christenheit. Der Papst ist das Haupt, die Bischöfe sind die Glieder. Sie sind nicht auf der gleichen Ebene und nicht einmal als Körperschaft anwesend, sondern vielmehr als einzelne Individuen.[23] Mit dem Tridentinum ist es zu einer faktischen Wiederherstellung des Episkopats in seinen kollegialen Verantwortlichkeiten gekommen.[24] Unter dem protestantischen und gallikanischen Druck entwickelt sich jedoch die Theologie weiterhin zu einer Auffassung, die um den Papst und die Gesamtkirche kreist und den Begriff der «communio» unbeachtet läßt, um den gesellschaftlichen Charakter zu betonen, der mit der Idee des juridischen Primats gegeben ist.[25] Dies stellte die Autonomie und die synodale Vitalität der Teilkirchen immer mehr in Frage.[26]

C) Die Funktion des Bischofs

Infolge der Spannung, die in den Beziehungen zwischen der Gesamtkirche und der Teilkirche entstanden war, war die Rechtsfigur des Bischofs starken Schwankungen ausgesetzt.[27] Wie im Orient war bis zum 4. Jahrhundert die Autorität des Bischofs als Haupt der Teilkirche unbestritten («Ein gewaltiger Herr»).[28] Sie stützt sich auf den Besitz der gesetzgeberischen, richterlichen und administrativen Gewalt und kommt symbolisch in der Feier der einzigen Eucharistie zum Ausdruck, an der das ganze Presbyterium und das gesamte Volk teilnimmt.[29] Er fühlt sich in seinen Entscheidungen an den Rat des Presbyteriums, an die Wünsche des Volkes und die örtlichen Überlieferungen gebunden. Die Notwendigkeit, sich an eine solche neue Welt anzupassen, die sich durch ihre politisch-religiöse Einheit aufdrängt, gestaltet den Bischof zu einem örtlichen administrativen Vertreter einer allgegenwärtigen kirchlichen und staatlichen Regierungsorganisation um und läßt seine Beziehungen zur Ortsgemeinde unpersönlich werden (Praxis der absoluten Ordination). Die von Rom angeführte fortschreitende Zentralisation schwächt das Metropolitaninstitut (das von jetzt an bloß vom Primat her gesehen wird), und die Bischöfe des Westens, die dank privatrechtlicher (Eigenkirchenwesen) oder öffentlich-rechtlicher (Feudalwesen, «bannus») Verhältnisse ihre Stellung doch konsolidiert hatten, sanken zu bloßen Suffraganen ab, und ihre Lage entsprach fortan der, wie sie in den suburbikarischen Bistümern bestand.[30] Die bischöfliche Autorität wird auch innerhalb der diözesanen Jurisdiktion tief erschüttert. Seit dem Frühmittelalter hatte die Ausbreitung der Pfarreistruktur das Presbyterium allmählich atomisiert und den Presbyter in einen Amtsdiener umgewandelt, der eigene Gewalten beansprucht und die strukturelle kollegiale Verbindung mit seinem Bischof zum großen Teil verloren hat.[31] Im Hochmittelalter haben die Gewährung zahlloser Privilegien und Exemptionen (Klöster, Orden, Stiftungen, Universitäten) und die Benefizialpolitik des

Heiligen Stuhls (Reservationen) zusammen mit dem Partikular- und Gewohnheitsrecht die Stellung der Kathedralkapitel (Kapitulationen), der höheren Prälaten (Archidiakone, Hilfsbischöfe) und der Laien (Patronatsrecht) übermäßig begünstigt. Dieses Doppelphänomen der Schwächung des Bischofsamtes sowohl nach oben wie nach unten hat sich auch auf die scholastische Theologie ausgewirkt. Die Jurisdiktionsgewalt, die man fortan nicht mehr in Verbindung mit der Weihegewalt sieht,[32] wird bloß als ein Ausfluß der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt betrachtet, während auf der Ebene der Weihegewalt der Bischof dem einfachen Priester gleichgestellt wird (gleiche Ordinationsgewalt; Nichtsakramentalität des Episkopats).[33] In der universalistischen Kultur des Mittelalters, die sich eine Autorität nur in Form eines Hauptes, das eine Körperschaft befehligt, vorzustellen vermag, wird der Bischof isoliert gesehen als päpstlicher Funktionär, der lokal gebunden[34] und zum Gehorsamseid und zur Visitation ad limina verpflichtet ist. Er wird unterbewertet als Hüter der Teilkirche durch die allzuvielen Einmischungen von dritter Seite, unterbewertet auch als Bindeglied zu den andern Teilkirchen und zu der Gesamtkirche, weil das Mittelalter trotz einer intensiven synodalen Aktivität sich der bischöflichen Kollegialität nur wenig bewußt war.[35] Die tridentinische Reform hat geahnt, daß die Krise der Kirche von den Unausgewogenheiten herrührte, die das bischöfliche Amt geschwächt hatten. Da man die grundlegende Frage nach dem menschlichen oder dem göttlichen Ursprung der Jurisdiktion der Bischöfe nicht zu lösen wußte,[36] suchte man über das dornenvolle Problem, wie man die notwendige Stärkung der Gewalt sowohl des Papstes als auch der Diözesanbischöfe vornehmen könne, hinwegzukommen, indem man pragmatisch zum Institut der Delegation a iure Zuflucht nahm: Fakultäten, von denen man glaubt, daß sie dem Primatialamt zu eigen seien, werden den Diözesanbischöfen «mietweise» übertragen.[37] Um die sich aus den Exemptionen ergebenden Mißbräuche zu vermindern, stellte das Tridentinum das Visitations- und Beaufsichtigungsrecht (in bezug auf die Verwaltung der kirchlichen Güter) des Ordinarius wieder her und erkannte ihm das Recht zu, im eigenen Territorium ohne päpstliche Approbation gesetzliche Bestimmungen zu treffen und in besonderen Fällen vom allgemeinen Recht zu dispensieren. Es legte ihnen auch Verpflichtungen auf (Residenzpflicht) und trug so dazu bei, wieder ein sakraleres Bild des Bischofs herzustellen.[38] Es war keine wirkliche Wiederherstellung der bischöflichen Gewalt, da man – wie übrigens auch bei der Kodifizierung von 1917 – die Bischöfe ein weiteres Mal in einer Optik allzu enger Abhängigkeit vom Papst und in einem individualistischen ekklesiologischen Zusammenhang sah, der ihrer Funktion und kollegialen Verantwortung nur ungenügend Rechnung trug.

IV. DIE REFORM DES ZWEITEN VATIKANUMS

A) Die Ekklesiologie

Wie von keinem anderen Konzil wurde vom Zweiten Vatikanum die Bedeutung der Teilkirche anerkannt.[39] In der Dialektik des Konzilsdenkens tritt sie jedoch in einer leicht instrumentalisierten Sicht in Erscheinung als Mittel und Ort der Verwirklichung der Gesamtkirche.[40] Die grundlegende Aussage über die Gliedkirche (Konstitution über die Kirche 26, 1) wurde erst spät in die Schemata von «Lumen gentium» eingefügt, so daß sie nicht in gleichem Maße wie die Idee der Gesamtkirche als Strukturprinzip Eingang finden konnte. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß das Konzil einer Ekklesiologie, die von der Eucharistiegemeinde ausgeht, volles Recht widerfahren lassen hat.[41] Die Versuchung, die Teilkirche lediglich als einen Verwaltungssektor der Gesamtkirche anzusehen, wurde entschieden überwunden, zumal man ihre Existenz nicht von historisch-soziologischen Motiven her, sondern mit dogmatischen Gründen gerechtfertigt hat. Die Teilkirche verwirklicht in sich die Totalität der Kirche, indem sie in der bischöflichen Feier des Wortes und des Sakraments das Dreifaltigkeitsmysterium vergegenwärtigt und zugleich den unerläßlichen Begegnungspunkt bildet, wo der konkrete Mensch mit dem Heilsmysterium in Kontakt kommen kann,[42] das in seiner symbolischen Totalität nur von der Gesamtkirche dargestellt wird,[43] die in Christus das Sakrament der Vereinigung mit Gott und dem ganzen Menschengeschlecht ist.[44] Da die Einheit der Kirche nicht aus der Gleichförmigkeit, sondern aus der Pluralität hervorgeht,[45] werden die Teilkirchen in ihrem Eigengepräge zu wesentlichen Komponenten in einer hierarchischen Stufung von Repräsentationsmöglichkeiten, die das Vatikanum bis ganz unten zu würdigen verstanden hat (Patriarchat, Diözese, Pfarrei, Hauskirche),[46] getrennte kirchliche Gemeinschaften.[47] Das Konzil ist nicht auf die umstrittene Frage nach der Priorität der Gesamtkirche oder der Teilkirche eingetre-

ten. Es hat bestätigt, daß beide Ekklesiologien berechtigt sind, sofern sie nur im Hinblick auf die gegenseitige Zusammengehörigkeit konzipiert werden. In Wirklichkeit existiert sowohl eine Struktur der Gesamtkirche (Primat, Bischofskollegium) als auch eine Struktur der Teilkirche (Bischofsamt).[48] Christus hat weder in erster Linie die Gesamtkirche[49] noch die Teilkirche gegründet, sondern die Kirche als solche mit der Komplementarität ihrer Doppelstruktur.

B) Die kollegiale Struktur

Von der konkreten Erfahrung ausgehend hat das kirchliche Altertum den Gedanken des universalen Bischofskollegiums stets als sekundär angesehen und immer das Bischofskollegium der Teilkirchen in den Vordergrund gestellt. Die moderne Theologie, die eine Erfahrung synodaler Aktivität in der Kirche nicht gekannt hat und noch unter dem Einfluß der aufklärerischen Kulturauffassung steht, hat das Problem nicht geschichtlich, sondern spekulativ angepackt.[50] Darum ist das Zweite Vatikanum in bezug auf die Struktur der Kollegialität noch stärker unter dem Einfluß der lateinischen Theologie der Gesamtkirche gestanden als in bezug auf die rein ekklesiologische Ebene. Es hat denn auch den Charakter der Kollegialität im strengen Sinn nur dem Kollegium aller Bischöfe zuerkannt, indem es die Beziehung zum Primat und die Existenz eines einzigen oder doppelten Gewaltträgers[51] als Zentralprobleme stellte. Man hat die Teilkonzilien wieder aufgewertet[52] und dabei insbesondere auf die moderne Form der Bischofskonferenzen Wert gelegt;[53] man hat sie aber nicht vom inhaltlichen Gesichtspunkt aus als kollegial qualifiziert und die Hypothese abgelehnt, daß sie eine Form der Teilnahme an der obersten Gewalt des universalen Kollegiums sein könnten.[54] In Wirklichkeit handelt es sich dabei um eigentlich kollegiale Formen, jedoch von teilkirchlichem Typus, die sich von der ersten Form dadurch unterscheiden, daß sie keine Gewalt über die Gesamtkirche beanspruchen können. Während der Codex in ihnen nur vom Primat abgeleitete Formen gesehen hatte, hat das Zweite Vatikanum die teilkirchlichen kollegialen Formen als Institute anerkannt, die letztlich in der ordentlichen, eigentlichen Gewalt der Bischöfe begründet sind. Es hat namentlich die Bischofskonferenzen zu eigenen Zwischeninstanzen von synodalem Typus zwischen der Zentralgewalt und den Ortsbischöfen gemacht, deren zukünftige Entwicklung dahin gehen dürfte, daß sie eine allgemeine Kompetenz haben und nicht, wie gegenwärtig, nur für Einzelfälle.[55]

C) Die Funktion des Bischofs

a) Die Teilkirche als Definitionskriterium

Die theologisch-juridische Gestalt des Bischofs ist aus dem Zweiten Vatikanum in ihrer ursprünglichen Funktion sowohl nach oben wie nach unten von Grund auf restauriert hervorgegangen. Die Lehre von der Kollegialität hat die rechtlichen und moralischen Verantwortlichkeiten des Bischofs der Gesamtkirche gegenüber hervorgehoben. Die Wiederaufwertung der Teilkirchen hat seine ursprünglichen Funktionen als des für diese Verantwortlichen wiederhergestellt. Da die Teilkirche nur insofern Kirche ist, als sie die wesentlichen Aspekte der Gesamtkirche zu verwirklichen vermag, und da dementsprechend der Bischof nur insofern ihr legitimes Haupt ist, als er Mitglied des Bischofskollegiums ist, muß die Ortskirche zum Kriterium genommen werden, um die Funktionen des Bischofs zu definieren; ihr steht der Bischof vor, und sie vertritt er innerhalb des Kollegiums aller Bischöfe.[56] Es waren deshalb nicht bloß organisatorische Erwägungen, die das Zweite Vatikanum – zum erstenmal in der Geschichte der Konzilien – sich mit der Definition der Natur der Diözese befassen ließen.[57]

b) Der personale Aspekt der Gewalt

Analog zur Universalkirche besteht innerhalb der Diözesen ein personales und ein kollegiales Einheitsprinzip.[58] Der Bischof ist das personale Haupt, da er kraft göttlichen Rechts die ganze Weihe- und Jurisdiktionsgewalt besitzt, um in der Diözese die apostolischen Ämter – das Lehramt, Heiligungsamt und Hirtenamt – auszuüben.[59] Das Konzil hat die Perspektive, in der das Bischofsamt zu sehen ist, gänzlich auf den Kopf gestellt, indem es ihm voll und ganz die Stellung zurückgab, deren es sich ursprünglich erfreute und die es in der ostkirchlichen Tradition klarer beibehielt. Es hat die Weihegewalt des Bischofs nicht von der des Priesters her definiert, sondern umgekehrt: es hat dem Bischof die sakrale Fülle des Priestertums zugesprochen.[60] In bezug auf die Jurisdiktionsgewalt hat es die Möglichkeit ausgeschaltet, sie als einen Ausfluß der Primatialgewalt anzusehen, denn es sagt ausdrücklich, daß der einzelne Bischof «per se» und unmittelbar alle ordentlichen Gewalten

besitzt, die zur Ausübung seiner apostolischen Funktion notwendig sind.[61] Man ist vom System der Gewährung der Gewalten von seiten des Papstes an den Bischof übergegangen zum System der persönlichen Reservation. Da das göttliche Recht nicht abstrakt existiert, sondern sich geschichtlich nur durch Ausfaltung des menschlichen Rechts verwirklichen kann,[62] besteht das Problem darin, konkret zu wissen, welche Gewalten für den Bischof notwendig sind, um die Disziplin seiner Ortskirche zu wahren und zu fördern, so daß diese die Gesamtkirche gültig zu repräsentieren vermag. Die technisch-juridische Anwendung des Reservationssystems stößt auf eine entscheidende Schwierigkeit. Es muß positiv umschrieben werden, was das Amt des Bischofs in sich schließt, damit nicht die allgemeine juridische Präsumption, die vom Zweiten Vatikanum zu seinen Gunsten geschaffen wurde, in Willkür ausartet. Das Problem läßt sich offensichtlich nicht allein dadurch lösen, daß eine allgemeine Erlaubnis erteilt wird, vom allgemeinen Recht zu dispensieren,[63] sondern der Bischof muß durch eine Revision des Codex in die Lage versetzt werden, autoritativ auf dem Wege der Gesetzgebung, der Verwaltung oder der Rechtsprechung zu intervenieren, um eine teilkirchliche Disziplin zu entwickeln, die der Physiognomie und den besonderen Erfordernissen seiner Diözese Rechnung trägt.[64] Es geht deshalb darum, der Teilkirche jene Autonomie und innere Einheit zurückzugeben, die es ihr ermöglichen, eine homogene Gesamtpastoral unter der Leitung eines einzigen Letztverantwortlichen durchzuführen. In dieser Richtung gehen z. B. die Konzilsnormen, die sich positiv bestreben, die globale Verantwortung des Bischofs auf gewissen Sektoren hervorzuheben,[65] und die negativ darum bemüht sind, die zentrifugalen Elemente zu brechen, die den Klerus,[66] die Laien[67] und die Ordensleute[68] aus einem unmittelbareren Zusammenhang mit der Autorität des Bischofs gelöst haben. Im wesentlichen geht es darum, den vom Dekret «Christus Dominus» in den Nummern 11–16[69] gegebenen «Spiegel» des Bischofs in praktikable rechtliche Begriffe zu fassen.

c) Der synodale Aspekt der Gewalt

Die heutige Entwicklung der Seelsorgetätigkeit in einer Industrie- und Konsumgesellschaft, in der die Interferenzen aller Sektoren in raschester Ausdehnung begriffen sind, schließt die Gefahr in sich, die Möglichkeiten einer Einzelperson zu überschätzen. Diese Erwägung, vor allem aber die grundlegenden theologischen Reflexionen führten zur Entdeckung des Episkopats auch in seiner Erstreckung nach unten. Die theologische Restauration des Presbyteriums und seine repräsentative Strukturation im Priesterrat[70] sowie in bloß analogem Maße in den andern Räten und Kommissionen, in denen nicht nur der Klerus und die Ordensleute,[71] sondern auch die Laien zu konsultativem Handeln berufen sind, zielen darauf ab, alle Sektoren der Diözese in eine gemeinsame Verantwortung einzubegreifen und den Bischof aus der Isolierung zu befreien, in die er gefallen war. Diese isolierte Lage, in der sich der Bischof schon im Mittelalter befand, als die Idee einer Gesamtpastoral infolge des Mangels an kollegialem Sinn noch undenkbar war,[72] wirkte sich trotz der Entwicklung des Sendungsbewußtseins auch in der neueren Zeit darin aus, daß die Bischöfe den Problemen der Gesamtkirche irgendwie fernstanden. Die Lehre über die Kollegialität und über die Teilkirche, die auf möglichst authentische Art die Gesamtkirche repräsentieren soll, sind in klare Konzilsdirektiven gefaßt worden. Diese zielen darauf hin, in der Teilkirche jeden Partikularismus zu überwinden und zu einer innerkirchlichen Solidarität z. B. auf dem Gebiet der Gesamtpastoral,[73] der Ökumene[74] und der Weltmission[75] zu gelangen. Die zentrale Doktrin des Konzils über die bischöfliche Kollegialität hat im wesentlichen dahin gewirkt, dem Bischof seine Stellung innerhalb der Gesamtkirche zurückzugeben und zugleich seine Position als Haupt der Teilkirche zu stärken, indem er nach oben hin durch die Institution einer kollegialen Zwischeninstanz (Bischofskonferenzen) an eine interdiözesane Disziplin und nach unten hin an den Rat des Presbyteriums und der Laien gebunden wurde.

[1] M. Philipon, Die heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche: De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils (Hrsg. G. Baraúna) (Freiburg-Frankfurt a. M. 1966) I, 252–275; E. Zoghby, Einheit und Mannigfaltigkeit der Kirche, ebd. 453, 456f.

[2] W. Beinert, Die Una Catholica und die Partikularkirche: Theologie und Philosophie 42 (1967) 3–5.

[3] Konst. über die Kirche 4, 2.

[4] Vgl. K. Rahner, Episkopat und Primat = Quaestiones Disputatae 11 (Freiburg i. Br. 1961) 21–30; G. Dejaifve, Die bischöfliche Kollegialität in der lateinischen Tradition: De Ecclesia... aaO. II, 154–156; J. Hajjar, Die bischöfliche Kollegialität in der östlichen Tradition: ebd. 127f.

[5] A. Schmemann, La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe: La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe (Neuchâtel 1960) 141; M.-J. Guillou, L'expérience orientale de la collégialité

épiscopale et ses requêtes: La collégialité épiscopale = Unam Sanctam 52 (Paris 1965) 176; Y. Congar, De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle: L'Episcopat de l'Eglise universelle = Unam Sanctam 39 (Paris 1962) 228.

[6] Zu der ganzen Frage und insbesondere zu den Teilen II–III dieses Aufsatzes vgl. Y. Congar, Neuf cents ans après. Notes sur le «Schisme oriental» (Irénikon) (Chevetogne 1954) 16–181; Ders., De la communion..., aaO. 227–260; Ders., Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au Moyen Age (VIIe–XVIe siècles): La collégialité épiscopale, aaO. 99–129.

[7] Vgl. Y. Congar, De la communion..., aaO. 231–235.

[8] Vgl. A. Alivisatos, Les conciles œcuméniques V^{e}, VIe, VIIe, VIIIe: Le Concile et les Conciles = Unam Sanctam, außerhalb der Reihe (Chevetogne 1960) 120; H. Marot, Conciles anténicéens et conciles œcuméniques, ebd. 42–43.

[9] Vgl. M.-J. Guillou, Mission et Unité. Les exigeances de la communion = Unam Sanctam 34 II (Paris 1960) 184–200; E. v. Ivánka, Sobornost: Lex. Theol. u. Kirche 9 (Freiburg ^{2}1964) 841 bis 842.

[10] Das System der Akephalie ist nicht ein notwendiger Ausfluß des synodalen Systems. Es ist auch in einem monarchischen System möglich, wie es zum Teil zu sehen war in der Lehre byzantinischer Theologen des Mittelalters über die Pentarchie. Vgl. V. Pospischil, Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche (Wien 1966) 63 bis 78, 64. Vgl. die in Istina 7 (1960) 153–172, 279–300 veröffentlichten «Loi organique de l'Eglise autocéphale de Grèce (1923)» und «Charte constitutionelle de l'Eglise de Grèce», aus denen sich deutlich ergibt, daß der Heilige Synod das oberste gesetzgebende, richterliche und administrative Organ der autokephalen Kirche Griechenlands ist.

[11] M.-J. Guillou, Mission et Unité II, aaO. 189.

[12] J. Hajjar, Die bischöfliche Kollegialität in der östlichen Tradition: De Ecclesia aaO. II, 125–147; Ders., Synode permanent et collégialité épiscopale dans l'Eglise byzantine au premier millénaire: La collégialité épiscopale, aaO. 151–166.

[13] Th. Strotmann, L'évêque dans la tradition orientale: L'Episcopat et l'Eglise Universelle, aaO. 309–314. In der lateinischen Theologie wird der Bischof mit Vorliebe mit Christus verglichen. Vgl. J. Pascher, Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik: Studien über das Bischofsamt (Regensburg 1949) 292.

[14] J. Hajjar, Die bischöfliche Kollegialität..., aaO. 127f.

[15] V. Pospischil, aaO. 64–65. Zu der Diskussion über die Existenz persönlicher absoluter patriarchalischer Rechte vgl. ebd. 69–72.

[16] Vgl. das Verzeichnis der Rechte der Patriarchen und Metropoliten in: N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche (Mostar ^{2}1905) 326–329, 335–338. Über die Rechte der Bischöfe in einer Eparchie (Diözese) ebd. 372–386, 456–458.

[17] C. Andresen, Geschichte der abendländischen Konzile des Mittelalters: Die ökumenischen Konzile der Christenheit (hrsg. von H. Margull) (Stuttgart 1961) 79–84.

[18] B. Neunheuser, Gesamtkirche und Einzelkirche: De Ecclesia I, aaO. 560f.

[19] Y. Congar, L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité: L'ecclésiologie au XIXe siècle = Unam Sanctam 34 (Paris 1960) 90.

20 O. Rousseau, La doctrine du ministère épiscopal et ses vicissitudes dans l'Eglise d'Occident: L'Episcopat et L'Eglise Universelle, aaO. 286–287.

[21] Zu der ekklesiologischen Inzidenz des Streites zwischen Weltklerikern und Mendikanten im 13. Jahrhundert, die nicht bloß eine Kontroverse zwischen verschiedenen Spiritualitäten war, vgl. J. Ratzinger, Der Einfluß des Bettelordensstreits auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura: Theologie in der Geschichte und Gegenwart, Festschrift zum 60. Geburtstag von M. Schmaus (München 1957) 697–724; Y. Congar, Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe et le début du XIVe siècles: Arch. Hist. Doctr. Litér. MA 28 (1961) 35–151.

[22] Y. Congar, De la communion..., aaO. 238–240. Vgl. auch J. Rivière, In partem sollecitudinis... Evolution d'une formule pontificale: Rev. Sc. Relig. 5 (1925) 210–231.

[23] C. Andresen, aaO. 75–149; G. Fransen, L'ecclésiologie des conciles médiévaux: Le Concile et les Conciles, aaO. 125–141; H. Jedin, Strukturprobleme der ökumenischen Konzilien (Köln 1963) 2–27.

[24] Trotz seiner Betonung der «Ekklesiologie der Kirche» besaß der Konziliarismus von Konstanz nur wenig Sinn für die Kollegialität. Vgl. Ch. Moeller, La collégialité au Concile de Constance: La collégialité épiscopale, aaO. 149.

[25] Zu der Problemstellung der Ekklesiologie in dieser Periode vgl. Y. Congar, Kirche. II. Dogmengeschichtlich: Handbuch Theologischer Grundbegriffe I (München 1962) 807–812; vgl. auch H. Fries, III. Systematisch, ebd. 812–822.

[26] In der Zeit zwischen dem Tridentinum und dem Ende des 19. Jahrhunderts wurden in der lateinischen Kirche 260 Provinzial- oder Plenarkonzilien (13) abgehalten. Nimmt man einen Mindestbestand von 90 Kirchenprovinzen zur Grundlage, so ergibt sich, daß die Konzilsaktivität in dieser Periode statistisch gesehen 2% derjenigen entspricht, die nach Vorschrift des Gesetzes hätte stattfinden sollen. Vgl. E. Corecco, La formazione della Chiesa negli Stati Uniti d'America attraverso l'attività sinodale, con particolare riguardo al problema dell'amministrazione dei beni ecclesiastici (München 1962. Kan. Diss., die vor der Veröffentlichung steht), Appendice, Tabella comparativa.

[27] Zu der ganzen Frage vgl. W. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts I (Wien ^{2}1960) 342–343, 165–166; II (^{2}1962) 141–144; III (1959) 257–258; H. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte (Köln ^{4}1964) 124–127, 213–219, 364–379, 533–539.

[28] U. Stutz, Kirchenrecht (Sonderabzug aus Holtzendorffs-Kohlers Enzyklopädie der Rechtswissenschaft) s. 1. (1904) 825–826.

[29] Am Ende des 4. Jahrhunderts feierte man in Mailand und in Karthago in der ganzen Stadt nur eine einzige sonntägliche Eucharistie. Vgl. V. Monachino, La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV (Roma 1947) 55–56, 188–190.

[30] Zum Problem der drei Einflußzonen Roms vgl. P. Batiffol, Cathedra Petri = Unam Sanctam 4 (Paris 1938) 41–59.

[31] B. Bazatole, L'évêque et la vie chrétienne au sein de l'Eglise locale: L'Episcopat et L'Eglise Universelle, aaO. 342–348. Zur Geschichte der Entwicklung der Pfarrei vgl. A. Blöchlinger, Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft (Einsiedeln 1962) 57–122.

[32] Zum Problem vgl. K. Mörsdorf, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie: Münchener Theol. Zeitschr. 3 (1952) 1–16; K. Nasiłowski, De distinctione potestatis in ordine in primaeva canonistarum doctrina (Monachii 1962; vor der Veröffentlichung); E. Corecco, L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione: La Scuola Cattolica 96 (1968) gennaio-aprile.

[33] O. Rousseau, aaO. 279–296.

[34] Y. Congar, Notes sur le destin..., aaO. 113–127; G. Alberigo, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale (Roma 1964) 4–7.

[35] Nach Y. Congar (Notes sur le destin..., aaO. 118–127) wurde die Idee der bischöflichen Kollegialität im Mittelalter «konfisziert» von der Lehre, wonach das Kardinalskollegium göttlichen Rechts ist. Vgl. auch M. García Miralles, El Cardinalato de institutione divina y el Episcopado en el problema de la succesión apostólica según Juan de Torquemada: XVI Semana Española de Teología (Madrid 1957) 249–274.

[36] W. Bertrams, De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum in concilio tridentino non resoluta: Periodica Rer. Mor. Can. Lit. 52 (1963) 458–462; G. Alberigo, aaO. 11–101; H. Grisar, Die Frage des päpstlichen Primates und des Ursprungs der bischöflichen Gewalt auf dem Tridentinum: Zeitschr. f. kath. Theol. 8 (1884) 453–507, 727–784.

[37] E. Rösser, Die gesetzliche Delegation = Görres-Gesellschaft Sekt. f. Rechts- u. Staatswissenschaft 26 (Paderborn 1937) 113–127.

[38] H. Jedin, Das Bischofsideal der katholischen Reformation (Brügge 1953).

[39] F. Kantzenbach, Luthers Konzilstheologie und die Gegenwart, Luth. Monatshefte 5 (1966) 169.

[40] Vgl. W. Beinert aaO. 8–9.

[41] K. Rahner, Das Zweite Vatikanische Konzil, Kommentare I: Lex. f. Theol. u. Kirche (Freiburg 1966) 242–245 (Abk.: Kommentare).

[42] W. Beinert, aaO. 10–11.

[43] Die Teilkirche bringt die symbolische kirchliche Totalität nur insofern zum Ausdruck, als sie in Gemeinschaft mit der Gesamtkirche lebt. Die kirchliche Gemeinschaft ist eine Dimension, die über die bloße Teilkirche hinausgeht.

[44] Konst. über die Kirche 1.

[45] Konst. über die Kirche 13.

[46] Konst. über die Kirche 11,2; Dekret über das Laienapostolat 11,4.

[47] Dekret über den Ökumenismus 13.

[48] Y. Congar, Neuf cents ans après..., aaO. 84–85.

[49] Dieser Standpunkt wurde von Erzbischof Veuillot in der Relation über den Textus emendatus 1964 vertreten. Vgl. K. Mörsdorf, Kommentare II, aaO. 151, Anm. 4.

[50] J. Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung: De Ecclesia..., aaO. II, 44–70.

[51] Zu dieser Frage vgl. W. Bertrams, Il potere pastorale del papa e del collegio dei vescovi (Roma 1967) 62–122; C. Colombo, Costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell'episcopato: La Costituzione «De Ecclesia» (a cura di G. Ceriani) (Milano 1965) 237–261; K. Mörsdorf, Primat und Kollegialität nach dem Konzil: Über das bischöfliche Amt (Veröffentlichungen der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg) (Karlsruhe 1966) 42–45.

[52] Dekret über die Bischöfe 36.

[53] Dekret über die Bischöfe 37–38; MP Ecclesiae Sanctae I/41.

[54] Man muß zwischen dem formalen und dem materialen Aspekt der Kollegialität unterscheiden. Vgl. W. Aymans, Das synodale Element in der Kirchenverfassung (München 1967), Cap. 4, § 1 (Kan. Diss., die vor der Veröffentlichung steht).

[55] Zu der ganzen Frage vgl. K. Mörsdorf, Kommentare II, aaO. 228–232, 237–238.

[56] K. Rahner, Bischof und Bistum: Handbuch der Pastoraltheologie I (Freiburg i. Br. 1964) 167–179.

[57] Dekret über die Bischöfe 11,1; 22–23.

[58] Zur Subordination der beiden Prinzipien vgl. K. Mörsdorf, Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung: Wahrheit und Verkündigung, M. Schmaus zum 70. Geburtstag (München 1967) II, 1435–1445.

[59] Konst. über die Kirche 25–27. «Lumen Gentium» hat ausdrücklich zwischen Dienst und Gewalt unterschieden, damit die Lehre über die drei Dienste nicht mit der über die «drei Gewalten» verwechselt werde. Über die Beziehung der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt zu den drei Diensten vgl. K. Mörsdorf, Heilige Gewalt: Sacramentum mundi (Freiburg i. Br. 1967ff) II (in Veröffentlichung) Nr. I–III.

[60] Konst. über die Kirche 21,2.

[61] Dekret über die Bischöfe 8/a.

[62] K. Rahner, Bischof und Bistum, aaO. 176; Ders., Über den Begriff des «Ius divinum» im kath. Verständnis: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 249–277; Ders., Über Bischofskonferenzen, ebd. VI (Einsiedeln 1965) 438–442.

[63] Dekret über die Bischöfe 8/b.

[64] Zu der ganzen Frage vgl. K. Mörsdorf, Kommentare II, aaO. 158–161, Exkursus II 166–171; Ders., Neue Vollmachten und Privilegien der Bischöfe: Arch. f. kath. Kirchenrecht 133 (1964) 82–101.

[65] Während der Codex dem Bischof eine vorwiegend negative Aufgabe der Aufsicht über die Anwendung der liturgischen Vorschriften zuerkannt hatte (vgl. can. 1261), hat das Konzil can. 1257 außer Kraft gesetzt und dem Bischof wieder eine allgemeine Kompetenz erteilt, nach Maßgabe des neuen Rechtes die Liturgie in seinem Bistum zu ordnen. Vgl. Konst. über die Liturgie 22,1; Instr. über die Liturgiekonstitution 22; K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II ([11]1967) 365–370.

[66] Dekret über die Bischöfe 31–32; Konst. über die Kirche 20–21. Vgl. H. Schmitz, Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer im neuen Recht: Trierer Theol. Zeitschr. 67 (1967) 357–371.

[67] Dekret über die Bischöfe 28; MP Ecclesiae Sanctae I 18.

[68] Dekret über die Bischöfe 34–35; MP Ecclesiae Sanctae I 22–40. A. Scheuermann, Kommentar zum Ordensdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils: Das Konzil und die Orden (Köln 1967) 105–108; Ders., Die Ausführungsbestimmungen zu den Konzilsweisungen für die Ordensleute, ebd. 122–137.

[69] K. Mörsdorf, Kommentare II, aaO. 173.

[70] Vgl. O. Saier, Die hierarchische Struktur des Presbyteriums: Arch. f. kath. Kirchenrecht 136 (1967) 341–391; L. Weber, Der Priesterrat: Der Seelsorger 38 (1968) 105–118.

[71] Die Ordensleute werden zum Diözesanklerus gerechnet. Vgl. Dekret über die Bischöfe 34,1.

[72] Y. Congar, Notes sur le destin..., aaO. 118.

[73] Zum Beispiel Dekret über die Bischöfe 6; Dekret über die Priester 10; Dekret über die Missionstätigkeit 19,4 und 20,1; MP Ecclesiae Sanctae I 1–5.

[74] Zum Beispiel Dekret über den Ökumenismus 4,11; 5 und 10,1.

[75] Zum Beispiel Dekret über die Missionstätigkeit 20 und 38, 1–2.

Übersetzt von Dr. August Berz

EUGENIO CORECCO

geboren am 3. Oktober 1931 in Airolo (Schweiz), 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an den Universitäten München und Freiburg (Schweiz), ist Lizentiat der Theologie und des Zivilrechtes, Doktor des Kirchenrechtes (1962) und seit 1967 Assistent am kanonistischen Institut der Universität München. Er arbeitet vor allem mit an der Zeitschrift: La scuola cattolica.

Ferdinand Klostermann

Die überstaatlichen Bischofskonferenzen

Im folgenden ist nur von überstaatlichen Bischofskonferenzen, also weder von Synoden und Konzilien noch von gesamtkirchlichen Bischofsorganen die Rede. Dabei müssen wir uns wieder auf einige, vor allem den überstaatlichen Bischofskonferenzen eigentümliche Probleme beschränken. Auch von der spezifischen Problematik der Ostkirche muß abgesehen werden, die die Synoden bevorzugt und die lockere Form der Bischofskonferenzen eigentlich nur als Notlösung oder unter lateinischem Einfluß kennt.

I. Bedeutung und Aufgabe

Obwohl c. 292 § 1 Bischofskonferenzen, und zwar ohne jede Hoheitsbefugnis, nur auf der Ebene der Kirchenprovinz vorsieht – andere Konferenzen könnte man nur unter dem Einleitungssatz subsumieren –, gab es überstaatliche, sogar kontinentale Bischofskonferenzen längst, ehe das Zweite Vatikanum bestimmte, daß Bischöfe mehrerer Länder

(nationum) eine einzige Konferenz bilden können (38/5).[1] Diese Entwicklung war notwendig: Eine immer mehr zusammenwachsende Welt verlangt auch in der Kirche immer großräumigere Studien, Erfahrungen, Methoden, Planungen und Aktionen; ohne entsprechende Zwischenorgane zwischen Apostolischem Stuhl und Diözesen, bzw. nationalen Bischofskonferenzen scheitert nicht nur jede Dezentralisation der Kirche, sondern wird auch die «Aufwertung» des Bischofsamtes zu einem unerträglichen, kleinspurigen Diözesanismus führen; Konzilien können Bischofskonferenzen schon wegen ihrer Schwerfälligkeit nicht ersetzen.

In den Aufgabenbereich überstaatlicher Bischofskonferenzen kann grundsätzlich alles fallen, was den Heilsdienst der Kirche betrifft und von übernationaler Bedeutung ist. Das Konzil wie auch nachkonziliare Dokumente haben den Bischofskonferenzen ausdrücklich gewisse Aufgaben zugewiesen, von denen nicht wenige am besten von überstaatlichen Konferenzen aufgegriffen würden (vgl. LJ).

II. Errichtung und Statut

Zum Unterschied von den «Beziehungen zwischen den Bischofskonferenzen verschiedener Länder», die gepflegt werden sollen (!), ist die Errichtung überstaatlicher Bischofskonferenzen eine bloße Kannbestimmung für Fälle, wo «besondere Verhältnisse» es fordern (38/5). Das «*vel territorium*» (ES) kann sich darum nur auf jene Fälle beziehen, in denen die Errichtung nationaler Konferenzen aus irgendwelchen Gründen unmöglich ist. Keineswegs aber beziehen sich die «besonderen Verhältnisse» nur auf solche Fälle, wenngleich das Konzil die nationalen Konferenzen als den Normalfall betrachtet. Das schließt nicht aus, daß den überstaatlichen Konferenzen eine immer größere Bedeutung zukommt und daß ihnen in gewissen Fällen auch hoheitliche Befugnisse zuerkannt werden.

Die Neuerrichtung überstaatlicher Bischofskonferenzen ist an die Zustimmung *(approbante)* des Apostolischen Stuhles gebunden (38/5). Das «*approbante*» ist wohl rechtsbekräftigend, nicht rechtsbegründend gemeint, da die Durchführungsbestimmungen überhaupt nur von einem «*probante*» reden und die Bischöfe selbst diese Konferenzen konstituieren (38/5). Dem Apostolischen Stuhl steht die Aufstellung von «*peculiares normae*» zu (ES); das muß noch nicht eine Reservation der Erstellung der Statuten bedeuten, wie schon das «*quaelibet conferentia*» (38/3) andeutet.

Man muß annehmen, daß die allgemeinen Bestimmungen (38) auch auf die überstaatlichen Konferenzen anzuwenden sind, außer die «*peculiares normae*» sehen etwas anderes vor. Dafür spricht schon das «*vel territorii*» (38/1) und das «*quaelibet conferentia*» (38/3); auch sind diese Bestimmungen, die früher nur von nationalen Konferenzen handelten, erst über ausdrücklichen Wunsch mancher Konzilsväter ins Allgemeine verändert worden.

Die Durchführungsbestimmungen hinsichtlich der Statuten der schon bestehenden Bischofskonferenzen (ES § 2) – das «*recognoscenda*» ist sicher nur rechtsbekräftigend zu verstehen – sind wohl auch auf überstaatliche Konferenzen anzuwenden; Mörsdorf neigt aber dazu, die Bestimmungen über die überstaatlichen Konferenzen (ES § 4) auch auf schon bestehende Konferenzen auszudehnen, glaubt jedoch, das neue Kirchenrecht solle von der unnötigen Erschwerung der so erwünschten internationalen Beziehungen (rationes) durch eine vorherige Unterrichtung des Apostolischen Stuhles wieder absehen.

Auch die überstaatlichen Bischofskonferenzen sollten sich auf allen Ebenen die entsprechenden Organe, Kommissionen, Pastoralräte, Ämter (42), Informations- und Studienzentren schaffen oder beiordnen, die oft sogar rationeller auf überstaatlicher Basis errichtet werden.

III. Arten und Modelle

Schon in der Geschichte der Bischofskonferenzen wie auch in den Konzils- und Durchführungstexten zeigen sich verschiedene Arten und Modelle überstaatlicher Bischofskonferenzen; andere könnte man sich im Zuge der Weiterentwicklung vorstellen.

1. Neben formell errichteten überstaatlichen Bischofskonferenzen wird es weiterhin informelle «Beziehungen» zwischen den Konferenzen geben (38/5).

2. Neben Vollversammlungen der Bischöfe (38/2) dürften überstaatliche Treffen – beratenden Charakters – der Vorsitzenden oder Delegierten von Bischofskonferenzen schon wegen der größeren Beweglichkeit und Wirtschaftlichkeit Zukunft haben.

3. Neben überstaatlichen Bischofskonferenzen mit nur beratendem Charakter (38/6) wird es auch solche mit unter Umständen rechtsverbindlicher Kraft geben (LJ): Ihnen könnte u. a. die Schaf-

fung von Partikularrecht in pastoralen und disziplinären Fragen (Zölibatsgesetzgebung), die authentische Interpretation der Dekrete überstaatlicher Plenarkonzilien, die Designation von Mitgliedern und Konsultoren gesamtkirchlicher Organe zugewiesen werden.

4. Ganz abgesehen von gesamtkirchlichen Bischofsversammlungen werden sich auch die gliedkirchlichen nach den neu zu bildenden Raumstrukturen staffeln müssen: Die einzelnen Landeskirchen sollten nach sozio-kulturellen Großräumen, Sprachräumen oder anderen kulturellen, geschichtlichen, politischen Traditionsräumen oder auch nach rein geographischen Gesichtspunkten zu übernationalen «kirchlichen Regionen» zusammengefaßt werden, die nun auch kirchenrechtlich errichtet werden können (39–41); diese Großregionen bzw. großregionalen Kirchen sollten wieder subkontinental und kontinental zu «Patriarchaten» zusammengeschlossen werden. So könnte man sich leicht kontinentale Bischofskonferenzen für Afrika, Nordamerika, Süd- und Mittelamerika, Australien und Ozeanien, Europa vorstellen oder großregionale für die Länder der arabischen Welt oder den Vorderen Orient.

5. Überstaatliche Bischofskonferenzen könnten auch nach primär anderen als territorialen Gesichtspunkten gebildet werden: nach Riten, nach Kirchentümern mit eigenen Traditionen quer durch Nationen und Großregionen hindurch – man denke an den Fall von Wiedervereinigung von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften; nach Kompetenzen für bestimmte Personen- und Sachbereiche.

6. Im Normalfall ergänzen die überstaatlichen Bischofskonferenzen die nationalen. Wenn unter Umständen (etwa zu geringe Zahl der Bischöfe) überstaatliche Bischofskonferenzen die nationalen ersetzen (LJ), gelten für sie auch die Bestimmungen für nationale Konferenzen.

7. Von echt überstaatlichen Konferenzen sind nationale Konferenzen zu unterscheiden, denen sich Bischöfe anderer Länder anschließen, die selbst keine nationale Bischofskonferenz bilden können (ES § 3); solche Konferenzen werden nicht von den Sonderbestimmungen für überstaatliche Konferenzen getroffen.

8. In der westlichen Kirche stellen ritusgebundene Konferenzen den Normalfall dar; für die Ostkirche werden auch interrituelle Konferenzen empfohlen (38/6).

9. Personell sind Bischofskonferenzen derzeit auf Bischöfe und Personen mit bischofähnlicher Gewalt beschränkt (38/2). Doch wäre die Beiziehung von Presbytern und Laien als Experten, ja selbst echter, unter Umständen sogar gewählter Vertreter des Presbyteriums und des übrigen Gottesvolkes nicht ohne Tradition. Diesen könnte für Fragen, die die Lehre nicht berühren, gemeinrechtlich auch beschließende Stimme zuerkannt werden.

IV. Vertikale und horizontale Beziehungen

Erst durch die Übertragung von Kompetenzen seitens des Apostolischen Stuhles und der Diözesen werden die überstaatlichen Bischofskonferenzen zu echten Zwischeninstanzen zwischen den Diözesen und nationalen Bischofskonferenzen und dem Apostolischen Stuhl. Dieser sollte jene vor einer Entscheidung mit allen Problemen befassen, die das betreffende Gebiet als Ganzes berühren; er sollte im Sinne des Subsidiaritätsprinzips überhaupt nur dort und soweit eingreifen, wo und soweit das Wohl des Ganzen zu fördern und zu sichern ist. Dieses Gemeinwohl wird gewiß immer berührt, wenn die Lehre in Frage steht; es wäre aber sehr zu prüfen, wieweit dies auch bei rein disziplinären Fragen (Liturgie von Haus- und Familienmessen, Zulassung nebenberuflicher, verheirateter Presbyter) der Fall ist, zumal wenn eine fast einhellige Meinung des gesamten Episkopates eines entsprechenden Großraumes besteht. Auch mit gesamtrechtlichen Maßnahmen, wichtigen Enzykliken und Lehrschreiben, mit der Thematik der gesamtkirchlichen Bischofssynode sollten die großen Gliedkirchen wenigstens durch ihre Bischofskonferenzen befaßt werden. Nur so werden sich die verschiedenen Gaben und Charismen Gottes entfalten und wird sich der notwendige Austausch des Glaubens und der gegenseitigen Hilfe vollziehen können und die Versklavung unter einen neuen Nomos mit seinen «schweren, unerträglichen Bürden» (Mt 23,4) verhindern lassen (vgl. Gl 4,1–5,1).

Auch unter den gleich- und verschiedenartigen Bischofskonferenzen (38/5) ist der Austausch des Glaubens von größter Bedeutung für das Leben und den Aufbau der Kirche und ihrer Gemeinden; dem dienen auch die für die Ostkirche empfohlenen interrituellen Bischofskonferenzen (38/6). Ein rechtsverbindlicher Instanzenzug sollte hier freilich auf die notwendigsten Fälle beschränkt werden.

Auch die überstaatlichen Bischofskonferenzen sollten die Konzilien nicht ersetzen. Gewiß wird

man auch überstaatlich mit bindenden Beschlüssen mitunter nicht auf Plenarkonzilien warten können; andererseits werden Fragen von inhaltlich und räumlich weittragender Bedeutung besser auf wohl selteneren, aber dann um so besser vorbereiteten überstaatlichen Konzilien behandelt, die die nach heutigem Kirchenverständnis nötige, breitere Repräsentation des gesamten Gottesvolkes und eine eingehendere Vorbereitung und Diskussion ermöglichen.

Paul VI. betonte in der öffentlichen Konzilssitzung am 18. November 1965, die den Bischofskonferenzen zugewiesene neue Wirksamkeit werde von großer Bedeutung für die Entwicklung des Kirchenrechts sein. Gerade überstaatliche Konferenzen werden vielleicht am meisten mithelfen, eine Einheit der Uniformität allmählich in eine Einheit in Vielfalt umzuwandeln und echte Gliedkirchen mit eigenen Traditionen, Liturgien und der ihnen zustehenden Autonomie und Autokephalie im Rahmen der einen Kirche Christi zu schaffen.

[1] Zur näheren Begründung verweist der Verfasser auf seine demnächst erscheinende Studie zum Thema. Die in Klammern ohne Beifügung angeführten Zahlen beziehen sich auf Artikel des Bischofsdekretes des Zweiten Vat. *Es* bedeutet *Motu proprio Ecclesiae Sanctae* vom 6. August 1966, I. n. 41; LJ *Liturgieinstruktion* vom 26. September 1964, n. 23. Zum Ganzen vgl. K. Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche: LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil, II. 228–243.

FERDINAND KLOSTERMANN

geboren am 21. März 1907 in Steindorf/Salzburg (Österreich), 1929 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar in Linz und an der theologischen Fakultät der Universität Graz und doktorierte 1936 in Theologie. Seit 1962 ist er Professor für Pastoraltheologie an der katholischen theologischen Fakultät der Universität Wien, Generalassistent der Katholischen Aktion in Österreich. Er veröffentlichte: Prinzip Gemeinde (Wien 1965) und arbeitet vor allem mit an der Zeitschrift: Der Seelsorger.

Karl Gastgeber

Leben und Dienst des Priesters gemäß den aktuellen pastoralen Situationen

Obwohl im Priesterdekret des Zweiten Vatikanum selbst darauf verwiesen wird, daß alle Gläubigen zu einer heiligen und königlichen Priesterschaft durch Christus werden und darum jedes Glied Anteil an der Sendung des Leibes Christi hat, betont das Konzil die wichtige Rolle des Priesterstandes bei der Erneuerung der Kirche Christi und spricht in diesem Zusammenhang von höchst bedeutsamen und immer schwierigeren Aufgaben.[1] Priester aber sind einige aus den Gläubigen, die der Herr zu amtlichen Dienern eingesetzt hat. Sie haben teil an dem Amt des ewigen Hohenpriesters Jesus Christus, durch das die Kirche hier auf Erden ununterbrochen zum Volk Gottes, zum Leibe Christi und zum Tempel des Heiligen Geistes auferbaut wird. Das gemeinsame wie das besondere Priestertum haben sich selbst als Gottesvolk und die Welt zur Aufgabe. Sofern nun immer das Objekt einer menschlichen Handlung diese bestimmt, die menschliche Situation, an die sich der priesterliche Dienst richtet, eine geschichtlich veränderliche ist, wird das Leben und der Dienst des Priesters sich von der sich ständig verändernden Situation bestimmen lassen müssen. Diese Untersuchung will

I. die geschichtliche Entwicklung und insbesondere den Niederschlag im CIC der gestellten Thematik beachten, hernach

II. daraus die theologischen und kanonischen Grundlehren zu erheben versuchen;

III. diese mit den Erfordernissen der neuen pastoralen Probleme konfrontieren;

IV. daraus neue Richtlinien für ein ius condendum vorschlagen.

Die umfassende Materie bringt es mit sich, daß eine erschöpfende Behandlung des gestellten Themas nicht erwartet werden kann.

I. Dienst und Leben des Priesters nach der Geschichte und dem Kodex

In der ersten Generation der Kirche scheint es zwei Verfassungen gegeben zu haben: die paulinische und die palästinensische. «Während die Episkopen und Diakone ihren Ursprung in den heidenchristlichen Gemeinden haben dürften, ist die presbyteriale Ordnung judenchristlicher, bzw. jüdischer Herkunft.»[2] In Apg 20, 28–35 wird der Presbyterat als Hirtendienst beschrieben. Seine

Aufgabe ist die Leitung der Gemeinde und die Wahrung der Rechtgläubigkeit.[3] Diese Funktion scheint Paulus in seinen Gemeinden selbst ausgeübt zu haben. Die Leitungsfunktion wird zu einem entscheidenden Strukturelement der christlichen Gemeinschaften und so Ansatzpunkt zu Überlegungen der Sakramentalität des Ordo. Im übrigen wird im Ausgang des paulinischen Zeitalters die gremiale Verfassung in den heidenchristlichen Gemeinden von der presbyterialen abgelöst, wobei es zu einer Vermischung der Titel Presbyter – Episkopos – Diakonos kommt.

Im weiteren Verlauf der Entwicklung setzten sich die Presbyter-Episkopen gegen die anderen charismatischen Dienste durch. Wir dürfen annehmen, daß die Ursache hiervon nicht so sehr Machtkämpfe, sondern die prekäre Situation (Auftauchen von Irrlehren) gewesen ist. Das deutlich gewordene Ordnungsprinzip der Gemeinden führt von der Mehrzahl der Episkopen zum monarchischen Episkopat, und schließlich werden aus den Vorstehern einer einzelnen Gemeinde die Vorsteher von Kirchensprengeln. Beim Stand dieser Entwicklung war ein Zweifaches erreicht: Einerseits die Trennung von Laien und Episkopen und anderseits der Abstand von Episkopen und deren Helfern, zu denen die Presbyter gehören. Diese werden von den Bischöfen ausgewählt und erhalten von ihnen ihre Aufgabe zugeteilt. Aus der Gleichheit unter Brüdern hat sich das Prinzip der Über- und Unterordnung entwickelt, und in dieser Entwicklung ist die Diakonie der Hierarchie als Alierarchie betont worden. Hofzeremoniell und Kleidung unterstreichen und fixieren das Erreichte. Was nun an Differenzierung kommt, ist folgerichtig Entwicklung bis zum CIC.

Theologische Überlegung sieht in der Hierarchie Gott am Werk, d. h. die Hierarchie ist von Gott eingesetzt und umfaßt die Weihegewalt der Bischöfe, Priester und Diakone und die Jurisdiktionsgewalt des Primates bzw. Episkopates. Kraft göttlicher Bevollmächtigung führt die Kirche im Verlauf der Geschichte noch andere Stufen ein (c. 108 § 1–3). Gemäß dem Ordnungsprinzip muß jeder Säkularkleriker einem Diözesan-, jeder Ordenskleriker einem Ordensverband angehören. Der Clericus vagus wird nicht geduldet (c. 111 § 1). Die Aufnahme und zugleich Inkardination erfolgt durch die Tonsur (c. 111 § 2). Weibliche Kleriker scheint es nur in der Ostkirche (Diakonissen) gegeben zu haben. Nur der Kleriker kann Träger der Kirchengewalt werden (c. 118). Auf eigenes Ansuchen oder infolge einer Strafe (Weiheprozeß, Degradation) kann eine Laisierung erfolgen. Die Wiederaufnahme eines laisierten Majoristen erfolgt nur mit Erlaubnis des Papstes, die des Minoristen mit Erlaubnis des Bischofs. Als Standespflichten werden ein heiligmäßigeres Leben (c. 124), gewisse religiöse Übungen (öftere Beichte, tägliche Betrachtung, Besuch des Allerheiligsten, Rosenkranzgebet und Gewissenserforschung) (c. 125), alle drei Jahre Exerzitien in einem religiösen Haus und mehrmalige Zelebration im Jahr verlangt. Alle Kleriker, besonders die Priester, sind zu Ehrfurcht und Gehorsam gegen ihren Ordinarius verpflichtet (c. 127), müssen ein angetragenes Amt übernehmen und gewissenhaft erfüllen (c. 128), sich der theologischen Weiterbildung widmen (c. 129), die Triennalprüfungen in den ersten drei Jahren nach der Priesterweihe ablegen und an den Pastoralkonferenzen teilnehmen (cc. 128–131). Der Kleriker ist auch zum Tragen der ortsüblichen geistlichen Tracht verpflichtet, er hat standeswidriges Verhalten (Treibjagden, Glücksspiele, Schauspiele usw.) und standeswidrige Tätigkeiten (Handel, ärztliche Tätigkeit, Richteramt, politische Ämter) zu unterlassen (cc. 138–140). Aufenthalt und Dienst hat er in der eigenen Diözese zu nehmen (c. 143). Die Majoristen sind zum täglichen Breviergebet und zum Zölibat verpflichtet. Jeder Umgang mit verdachterregenden Frauen ist zu meiden. Um jeden Verdacht eines Klerikalismus als Machtstreben des Klerus und Kompetenzüberschreitung im Einfluß auf die Gestaltung des Staates und des öffentlichen Lebens zu vermeiden, besteht das Verbot für die Annahmen von Abgeordnetenmandaten für Kleriker (c. 139 § 4).

Innerkirchlich sollte auch jede Bevormundung der Laien durch Geistliche mit der Begründung, daß alle Kirchengewalt den Geistlichen vorbehalten sei, vermieden werden.

Auf die Schwierigkeiten und fließenden Übergänge in den Beziehungen zwischen Klerus und Laien haben viele Theologen hingewiesen.[4] Das Prinzip der Unterscheidung aber auch der Beziehung zwischen Klerus und Laien bildet die Kirchengewalt, wie sie in der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt in Erscheinung tritt. Die unter dem Einfluß des Pseudo-Dionysius entwickelte Schau der Kirche als Pyramide mit dem Papst an der Spitze und den Bischöfen und Priestern als Mittelwesen zwischen der reinen Gottheit und der Menschheit, die als Personen einen inneren Vorzug haben, durch den sie die anderen erleuchten und vergöttlichen können, wurde seit J. M. Sailer und J. A. Möhler immer mehr durch das paulini-

sche Bild der Kirche als der Leib Christi verdrängt. Im Verlaufe des Zweiten Vatikanums erwies sich die Sicht vom stufenförmigen Aufbau der Kirche als überholt, und das paulinische Bild vom Leibe Christi als innerste Strukturform der Kirche wurde ergänzt durch die Sicht der Kirche als das durch die Zeit pilgernde Gottesvolk.

II. Theologische und kanonische Prinzipien für den priesterlichen Dienst

Im NT wird der Ausdruck Priester, iereus, nur für Christus und für das Volk Gottes verwendet (Hebr 4,14ff; 1 Petr 2,9), oder auch die alttestamentlichen und heidnischen Priester werden so bezeichnet. Jesus Christus ist der einzige Hohepriester und Mittler der Menschen, berufen von Gott wie Melchisedech, trägt er die Sünden des ganzen Volkes und bringt sich selbst als Sühnopfer dar. Damit wurde jedes vorausgehende Priestertum aufgehoben. Am ewigen Hohenpriestertum Christi haben alle teil, die durch den Glauben in Christus sind.

Das gesamte Gottesvolk repräsentiert die Kirche und nicht bloß die Hierarchie. Alle Glieder haben ihre Bestimmung im Christusleib, alle Glaubenden sind vom Heiligen Geist erfüllt, sie sind eine ausgesonderte Priesterschaft. Dies darf aber nicht als eine Opposition zum Klerus verstanden werden, sondern vielmehr als eine neutestamentliche Daseinsweise, die gekennzeichnet ist durch den unmittelbaren Zugang zu Gott, durch die Darbringung geistiger Opfer und durch dieVerkündigung des Wortes (1 Petr 2,9; 3,15).

Die Auferbauung des Leibes Christi ist Sache aller. Predigt und Theologie,[5] selbst Sakramentenspendung wie Taufe, Eucharistie und Sündenvergebung sind in die Verantwortung aller Gläubigen gegeben. Das Amt in der Kirche wird nicht als Ausübung einer Herrschaft verstanden, sondern als Diakonia.[6] Wurzel und Ziel dieses Dienstes ist die Nachfolge des Herrn in der Liebe. Die diakonische Struktur der neutestamentlichen Gemeinden kennt noch keine fixen Bezeichnungen für die Gemeindedienste. Episkopen, Diakone, Propheten und Lehrer sind dem Apostel verantwortlich. Demgegenüber stellen wir eine große Differenz zwischen apostolischer Zeit und dem heutigen Ämterwesen der Kirche fest.[7] Die Primitivität der Anfangszustände darf in der Kirche nicht verwendet werden, um spätere Wucherungen zu rechtfertigen.

Obwohl in den paulinischen Gemeindebriefen von keiner Ordination berichtet wird, findet man sie wohl in den späteren Pastoralbriefen, wo die Amtseinsetzung durch Handauflegung und Gebet erfolgte. Das Prinzip des Amtes in der Gemeinde ist der Auftrag des Herrn, die Geistbegabung und das Erfordernis der jeweiligen Situation. Aus dem Zusammenwirken aller dieser Komponenten entsteht das schöpferische und den Zeitumständen angepaßte Amt der Gemeindeführung, das in jeder Hinsicht für weitere Entwicklung noch entfaltbar ist. Durch ständige Bedrohung von außen und auch von innen her (Häresien) entwickelt sich das «Hirtenamt» immer mehr zur ordnungstiftenden Kraft in der Kirche, obwohl es selbst den verschiedenen Modifikationen und zeitnotwendigen Differenzierungen unterworfen ist. Mit der konstantinischen Wende werden die Positionen der kirchlichen Ämter gegenüber dem Kirchenvolk immer stärker, bis sie schließlich im Mittelalter durch die Ideologie einer Stellvertretung Gottes und einer einzigen höchsten Gewalt auf Erden, wie sie Bonifaz VIII. in seiner «Zweischwertertheorie» vertreten hat, ihren Höhepunkt erreichten. Die Sorge um den Aufbau der Gemeinde obliegt dem Hirtendienst des Priesters. Ihm allein steht die autoritative und authentische Verkündigung des Evangeliums zu, er vollzieht die kultischen Funktionen und fördert die charismatischen Begabungen in seiner Gemeinde. Im Verband aller seiner Mitbrüder unterstützt er seinen Bischof, den eigentlichen Leiter aller Gemeinden, in seinen Hirtenaufgaben. Die Ausfaltung des einzigen Amtes Christi in seiner Kirche in Episkopat, Presbyterat und Diakonat läßt trotz göttlicher Stiftung geschichtlich bedingte Schwerpunktbildungen zu. So hat das Zweite Vatikanische Konzil die durch Jahrhunderte verschüttete Bedeutung des Diakonats wieder aktiviert. Über seinen diakonalen Dienst hinaus wird er auch eine wichtige Brücke zwischen Klerus und Volk bilden und eventuell auch die notwendige Vorstufe für eine neue Disziplin des nebenberuflichen und verheirateten Priestertums sein. Wesentliche Voraussetzung für jedes Amt in der Gemeinde ist die Berufung von Gott her, die Annahme derselben durch die Kirche und die gläubige Bereitschaft des Berufenen.

III. Forderungen einer aktuellen Pastoral

Durch Reformation, Aufklärung, Säkularisierung und Demokratisierung ist die Kirche seit dem letzten Jahrhundert in eine schwere Krise geraten. Eine dem mittelalterlichen Feudalwesen verhaf-

tete Hierarchie findet bei Klerus und Kirchenvolk kein Vertrauen mehr. Die Gemeinden erleben sich selbst immer mehr als gesellschaftlich desintegrierte Gruppen, deren traditionelles Leitbild museumsreif geworden ist. Die Priester wollen nicht mehr Funktionäre eines starren Zentralismus sein. Sie leiden unter der Diskrepanz zwischen demokratischer Freiheit und Selbständigkeit und dem bedingungslosen Gehorsam gegenüber kirchlichen Vorgesetzten. Das letzte Konzil hat mit dem Abbau des Mißtrauens der Kirche gegenüber der Welt und ihren Säkularisierungstendenzen begonnen. Man hat erkannt, daß sich in der Aufklärung, im Liberalismus, in der Demokratie, im Sozialismus, in den Menschenrechtserklärungen und im Streben nach einer großen Völkergemeinschaft zutiefst christlich-anthropozentrische Denkformen im geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Bereich durchgesetzt haben.

Es war der Offenbarungsglaube und die Verkündigung Jesu, die eine radikale Entdivinisierung der Welt bewirkt haben und damit die Voraussetzungen für die Entwicklung der Wissenschaften geschaffen haben. Nicht selten wurde den ersten Christen der Vorwurf gemacht, daß sie Atheisten seien, weil sie keine herkömmlichen sakralen Tempel, Altäre, Opfer, Priester und kultischen Tabus kannten. Im Säkularisierungsprozeß wird diese ursprüngliche Christlichkeit wieder sichtbar. Mit dem Aufhören der Volkskirche verschwindet das tabuisierte Priesterbild. Man sucht im Priester den Bruder und Mitmenschen, den Diener am Wort und Sakrament und den Helfer in religiösen Schwierigkeiten. Die Feier des Kultes strebt immer mehr einfachere und klarere Formen an und versucht das ganze Volk zur tätigen Mitfeier zu gewinnen. Dem faktischen Pluralismus in der menschlichen Gesellschaft muß auch das Leitungsamt in der Kirche entsprechen. Daher wird eine stärkere Vielfalt und Mobilität in bezug auf die pastoralen Pläne und Unternehmungen gefordert.[8] Hier wäre zur Kenntnis zu nehmen, daß sich immer mehr eine Schwerpunktverlagerung von der Zentrale zur Einzelgemeinde, von der christlichen Institution zum Engagement des einzelnen Christen, von der Interessenvertretung zur säkularen Diakonie und von der gettohaften Abkapselung zu einer offenen Kirche mit einem weltweiten Dialog abzeichnet. Im Bereich der Gemeinde vollziehen sich in aller Stille bedeutende Strukturänderungen. In den Großstadtpfarren bilden sich Substrukturen in den Wohnviertelgemeinden, die bisher allein bestehenden Territorialpfarren werden durch ein Netz neuer, funktionaler Gemeinden bzw. Personalpfarren durchzogen. Zwischen Pfarrei und Diözese müssen weitere gestufte Seelsorgeorganisationen wie Dekanat und Region errichtet werden. Die bisher naturständige Ordnung wird zur Anerkennung der Familie in der Kirche weiterentwickelt werden müssen und die monologische, dem Priester allein vorbehaltene Verkündigung zu einer dialogischen, die ganze Gemeinde miteinbeziehenden Glaubensinformation gestaltet werden müssen. Mit dem Untergang des Paternalismus verkümmern auch die patriarchalisch geleiteten Pfarren, das Hirte-Herde-Schema zieht nicht mehr. Die brüderliche Gemeinde ist das heutige Leitbild. Im Wandel der Volkskirche zur Bruderschafts- und Gemeindekirche holt die Kirche erst das ein, was sie nach dem Willen Jesu sein soll, nämlich die Präsenz der Selbstmitteilung Gottes in Christus für die Welt. Der katastrophal auftretende Priestermangel zwingt die Kirche zu raschem Handeln. So wie sie jetzt schon verheiratete Diakone zuläßt und haupt- und nebenamtliche Laienkatecheten und Seelsorgehelferinnen mit einer missio canonica ausstattet, so wird sie auch in weiterer Folge haupt- und nebenberufliche Priester, zölibatäre und verheiratete, vorsehen müssen. Die heute bedeutungslosen niederen Weihen einschließlich Subdiakonat sollten abgeschafft werden. Für eine Verlebendigung des Leitungsdienstes könnten Wahlen durch bestimmte Gremien und eine zeitliche Begrenzung der Amtsführung beitragen. Die von O. Schreuder geforderte Professionalisierung des Priesterberufes hat inmitten einer hochspezialisierten Berufswelt ihre Berechtigung. Auf der Suche nach einem neuen Richtbild[9] für den Leiter der kirchlichen Gemeinden müssen folgende Tatsachen zur Kenntnis genommen werden:

1. Der Priester muß von der erneuerten Gemeinde her geprägt sein, in der sich das gottmenschlich-geschichtliche, brüderlich-kollegiale, ökumenisch-weltweite, karitativ-mitmenschliche Wesen der Kirche widerspiegelt. Sein Amtsdienst muß Zeuge seines innersten Glaubens sein. Falsch wären daher am Platze kontaktarme Einzelgänger, kalte Beamte oder raffinierte Vertreter in religiösen Angelegenheiten.

2. Der selbständige, hauptberufliche Leitungsdienst verträgt sich heute nicht mehr mit den kultisch-sacerdotalen und paternalen Leitbildern der Vergangenheit, sondern verlangt eine reife, männliche Persönlichkeit, in der Existenz- und Gotteserfahrung schon zu einer inneren Einheit gewor-

den sind. Der Priester muß ein Meister der Menschenführung sein, sein Amt wird geprägt von der Dienstgesinnung und echter Mitmenschlichkeit gegenüber allen Menschen. Der Schwerpunkt seiner Tätigkeit liegt auf der Verkündigung, wo er sich als ein theologisch versierter Experte erweisen muß. Das Wirken im Heiligen Geiste zur Auferbauung des Leibes Christi verbindet ihn mit seinem Bischof und allen Mitbrüdern und befähigt ihn zum mannigfaltigen und stets den Situationen angepaßten presbyterialen Dienst.

3. Die Auswahl der Kandidaten und die theologisch-spirituelle Aus- und Weiterbildung muß in Richtung dieses Leitungsdienstes erfolgen.

4. Das äußere Erscheinungsbild dieses erneuerten Leitungsdienstes muß von allzu weltlichen Entstellungen gereinigt werden (Abschaffung der Ehrentitel, Änderung der Kleidertracht und der überholten Lebensformen). Der Einwand von H. Cox,[10] daß der kultische Gottesdienst, die Lehre von einer weltfremden Jenseitigkeit, die Trennung zwischen sakralen und säkularen Bereichen und schließlich das geschlossene Weltbild am meisten das Wirken der Kirche in der heutigen Gesellschaft erschweren, muß auch von uns beachtet werden. Wesentlich ist die Aufgabe, bei allen Erneuerungen die Idee der Gemeinde Christi und die sich ständig wandelnde Zeit und Gesellschaft als Richtpunkte im Auge zu behalten.

IV. Thesen für ein ius condendum

Im Folgenden soll versucht werden, die zuvor gewonnenen Einsichten in kurzen Thesen für ein neues Kirchenrecht zusammenzufassen.

1. Als Ursprung und Vorbild jedweden Dienstamtes in der Kirche steht unverrückt das ewige Hohepriestertum Jesu Christi. Seine Entäußerung in der Inkarnation und im Paschamysterium verbietet eine Sakralisierung des christlichen Glaubens.

2. Die ganze von Christus erworbene Kirche ist als Ekklesia, das heißt Vollversammlung aller «Heiligen» priesterlichen Charakters, Trägerin der Gnade und Mittlerin des Heiles. Alle Christen gehören zu jener geheiligten und heiligenden Gemeinschaft, die Gott im Pneuma dienen, einen geistigen Gottesdienst darbringen und durch Glaube und Liebe, durch Fürbitte und Genugtuung bei der Sündenvergebung mitwirken.

3. Christus selbst hat seiner Kirche besondere Leitungsorgane gegeben, die als Apostel, Presbyter, Episkopen die Auferbauung des Leibes Christi und die Führung des Volkes Gottes durch die Wirrnisse der Zeit aufgebürdet bekommen haben. Sie bewirken durch ihren Dienst am Wort und Sakrament die Einheit und das Wachstum der Kirche, insofern sie sich der Führung des heiligen Pneumas anvertrauen. Sie sind verantwortlich für eine echte Erziehung des Volkes zum Glauben und zur christlichen Lebensgemeinschaft in Wort und Tat. Ausgangspunkt und Höhepunkt ihres Wirkens bildet die Eucharistiefeier und die daraus folgende Verpflichtung zur Nächstenliebe.

4. Die Diaspora-Situation erfordert eine Intensivierung der Wortverkündigung in allen Formen und Möglichkeiten, wie zum Beispiel in Predigten, Katechesen, Glaubensgesprächen, Besinnungstagen, Hausbesuchen und Vorträgen in den Massenmedien. Die bestehende Spannung zwischen traditioneller Lehre der Kirche und prophetischer Deutung der Gegenwart und Zukunft kann viel zur Verlebendigung der Verkündigung beitragen.

5. Seine Amtstätigkeit muß aber auch durch die verschiedensten Dienste der Laien unterstützt werden. Solche können als Laienkatecheten, Führer von Gliederungen der Katholischen Aktion, als Männer und Frauen des öffentlichen und privaten Lebens, hauptberuflich oder nebenberuflich viel für die Bezeugung des Glaubens tun. Das diakonale Amt, sei es in zölibatärer oder verheirateter Form, kann viel zur Auflockerung des klerikalen Standes beitragen.

6. Das brüderliche und kollegiale Amt in der Kirche verbindet Bischof und Priester zu einer gemeinsamen Teilhabe am Amte Christi, welche sich nicht nur in der Konzelebration, sondern auch in einer gegenseitigen Hilfe in Wort und Tat, in Liebe und Gehorsam, in der Pflege der Gastfreundschaft und Erholung und im Beistand in Berufsschwierigkeiten bewähren muß.

7. Das Dienstamt muß die Gefahr einer Klerikalisierung sehen und daher jede Absonderung vom Volke Gottes durch eigene Spiritualität, Lebens- und Gebetsformen, Uniformen und Erziehungsanstalten zu vermeiden suchen. Sosehr das Charisma der Ehelosigkeit für das Leitungsamt angemessen sein mag, darf es doch nicht zur einzigen Bedingung gemacht werden, ohne die es keinen Zugang zum Priestertum gibt. Die derzeitige Notlage der Kirche rechtfertigt auch den Einsatz von nebenberuflichen oder verheirateten Priestern.

8. Das Kirchenrecht muß das geschichtliche Denken in der Kirche beachten, muß sich daher von einer allzu kleinlichen Gesetzgebung lösen und soll überhaupt nur Rahmengesetze aufstellen,

deren Ausführung und weitere Spezifizierung den Bischofsgremien übertragen werden soll.

9. Gegenüber den starken Zentralisierungstendenzen des Kirchenrechtes muß das Prinzip der Subsidialität praktiziert werden. Was die untergeordnete Organisation leisten kann, soll nicht durch die übergeordnete geschehen, was die Laien tun können, soll nicht der Klerus an sich ziehen.

10. Für die geistige und personale Ausbildung und Weiterbildung der Amtsträger müssen mehr Möglichkeiten und größere Mittel zur Verfügung gestellt werden.

11. Die pluriforme Gesellschaft erfordert auch einen pluriformen Leitungsdienst. Daher muß sich auch die Lebensform des Hirten der Herde anpassen, er darf sich nicht von ihr absondern. Damit ergibt sich eine große Variationsbreite des kirchlichen Leitungsdienstes. Das einigende Band ist und bleibt der Glaube an Christus und die selbstlose Liebe zum Menschen in der Hingabe des Dienstes.

Die hier angestellten Erwägungen sind keineswegs erschöpfend; sie sollen nur die Richtung anzeigen, die eine Neukodifizierung des Kirchenrechtes verfolgen sollte, wenn sie sich eine durchgreifende pastorale Erneuerung der Kirche zum Ziel gesetzt hat.

[1] Priesterdekret des Vatikanum II, 1.
[2] H. Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 447.
[3] Vgl. H. Küng aaO. 480.
[4] Y. Congar, Jalon pour une théologie du laicat (Paris 1953) 27f; K. Rahner, Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 1955) 339ff; H. Heimerl, Kirche, Klerus, Laien (Wien 1961) 18f.
[5] H. Küng aaO. 446.
[6] K. H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt (Freiburg [3]1965) 33.
[7] H. Küng aaO. 448.
[8] N. Greinacher, Ändern sich die Strukturen der Seelsorge?: Christliche Kunstblätter 1 (1968) 6–11.
[9] F. Klostermann, Pastoral-theologische Perspektiven: Informationsblatt des Instituts für europäische Priesterhilfe 2 (1968) 101f.
[10] H. Cox, Der Christ als Rebell (Kassel 1967) 75.

KARL GASTGEBER

geboren am 18. Oktober 1920 in Langenwang (Österreich), 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Graz und Tübingen, ist Doktor der Medizin (1950) und der Theologie (1958) und habilitierte 1964 in Theologie. Er ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Graz und Direktor des dortigen pastoraltheologischen Institutes. Er veröffentlichte: Gotteswort durch Menschenwort (Wien 1964).

Josef Hornef

Diakonat auf Lebenszeit

I. DIE VORKONZILIARE SITUATION

In dem deutschen Standardwerk zur Erneuerung des Diakonats, herausgegeben von *K. Rahner* und *H. Vorgrimler*, Diaconia in Christo (Quaestiones disputatae 15/16, Freiburg 1962), hat *H. Flatten* sich (129ff) eingehend mit dem «Diakon nach dem heutigen (d. h. vorkonziliaren) Recht der lateinischen Kirche» befaßt. Wir können uns daher hier kurz fassen.

Mit geringen Ausnahmen waren sich die Theologen längst vor dem Konzil darüber einig, daß die Weihe zum Diakon Sakramentscharakter trägt, dies insbesondere, nachdem Papst Pius XII. durch Konstitution vom 30. November 1947 bestimmt hatte, der Ritus der Diakonenweihe bestehe im wesentlichen in der Handauflegung und in der Herabrufung des Heiligen Geistes bei der Weihepräfation. Die Weihe schenkt eine besondere Amtsgnade, sie verleiht den «character indelebilis», eine gnadenhafte Ähnlichkeit mit Christus, dem Diakon, dem Gottesknecht. Auch der Diakon steht «in persona Christi», ebenso wie «in persona ecclesiae».[1]

Wesentlich für das vorkonziliare Diakonat war Canon 973, 1: Weihen dürfen dem Kandidaten nur erteilt werden, *wenn er den Vorsatz hat, die Priesterweihe zu empfangen*. Das Diakonat war also zwingend bloße *Durchgangsstufe* zur Priesterweihe. Ein entsprechendes Amt wurde jedoch nicht ausgeübt. Bereits mit dem Empfang der Subdiakonenweihe tritt die Verpflichtung zum Zölibat ein (can. 132, can. 949). Solange der Kandidat in gültiger Ehe lebt, kann er nach can. 987, 2 nicht geweiht werden. Andrerseits ist die erteilte höhere Weihe trennendes Ehehindernis (can. 1072).

II. DER DIAKON NACH DEN KONZILSBESCHLÜSSEN

A. Das neue Recht

Zwei Dinge hat uns das Konzil in der Kirchenkonstitution III, 29, Abs. 2 geschenkt: das Diako-

nat als eigene und beständige hierarchische Stufe und den verheirateten Diakon. Beides darf in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden.

a) Das Diakonat ist nicht mehr nur Durchgang zum Amt des Priesters, es kann auch «Endstation» sein, Ziel eines Lebens, das dem Dienst Gottes und des Gottesvolks – eben in der Weise des Diakonats – gewidmet sein soll. Man wird Diakon, um es zeitlebens zu bleiben. Damit lebt ein Amt wieder auf, das – vor langer Zeit als solches untergegangen – in seinen Funktionen vom Priester oder vom Laien wahrgenommen wurde (oder auch nicht!).

b) Entgegen einer jahrhundertelangen Tradition läßt das Konzil in Anlehnung an die frühe Praxis der Kirche den verheirateten Diakon wieder zu, wenn auch erst als Mann reiferen Alters. Beim Amt des Priesters hält es am Zölibat fest, obwohl der Zölibat nicht vom Wesen des Priestertums gefordert wird, wohl aber ihm in vielfacher Hinsicht angemessen ist (Priesterdekret 3,I,16). Beim Diakonat hat es um der Seelsorge willen diese Verbindung gelockert. Der junge Mann, der Diakon werden will, bleibt zum Zölibat verpflichtet.

B. Vom Wesen des Diakonats

Der Text von III, 29, Abs. 1 bezieht sich auf den Diakon alten wie neuen Stils. Er gibt Veranlassung, nach dem Wesen des Diakonats zu fragen. Es heißt hier: «In der Hierarchie eine Stufe tiefer (als die Priester) stehen die Diakone. Ihnen werden die Hände nicht zum Priestertum auferlegt, sondern zum ministerium» (zur Dienstleistung). Man ist zunächst überrascht: Hat nicht das Konzil mit allem Nachdruck betont: Alles Amt ist Dienst, bis hinauf zum Dienst des servus servorum dei?! Kann dann der Dienst unterscheidendes Merkmal zwischen Diakon und Priester (Bischof) sein? Und wenn die Kirchenkonstitution weiter sagt: Der Diakon dient dem Gottesvolk in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der tätigen Liebe, sind etwa diese Aufgaben ein Charakteristikum des Diakons? Sind nicht auch Priester und Bischof zu dieser dreifachen Diakonie berufen? Ist nicht der Bischof von jeher der Vater der Armen, hat er sich nicht in der frühen Kirche gerade des Diakons bedient, damit dieser Dienst auch von der Hierarchie getan werde? Die Kirchenkonstitution nennt als Quelle der von ihr gewählten Formulierung – nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst – die Statuta Eccl. Ant.

Botte und Colson haben darauf hingewiesen, daß diese Fassung zurückgeht auf eine ältere in der Traditio apostolica (von Hippolyt?), wo es heißt: «Der Diakon wird nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst des *Bischofs* geweiht, damit er tue, was dieser ihm befiehlt!» Mag auch diese Fassung nicht ohne Auslegungsschwierigkeiten sein, sie wäre vielleicht ergiebiger für unsre Frage nach dem Wesen des Diakonats gewesen als der jetzige Text.[2]

Die Kirchenkonstitution III, 29 betont, der Diakon übe die dreifache Diakonie *in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium aus.*[3] Das Amt der Kirche, das in drei Stufen durch das Sakrament der Weihe übertragen wird, ist also eine *Einheit.* In der Gemeinschaft dieses einen Amts steht der Diakon, der den dritten Grad des Heiligen Ordo (tertium gradum sacri ordinis) innehat.[4] Der Diakon ist *kein Priester im engeren Sinn* (kein Opferpriester, wenn man so sagen will), aber *er übt ein priesterliches Dienstamt aus.* Wenn schon das Dekret über das Laienapostolat I, 2 betont, daß auch die *Laien* kraft des gemeinsamen Priestertums auf ihre Weise *am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilnehmen,* dann darf man dies gewiß auch vom Diakon als dem geweihten Amtsträger der Kirche sagen. Er gehört zum Amtspriestertum (in Gegenüberstellung zum gemeinsamen Priestertum aller Glaubenden). Er steht auf der Seite des Priesters, um mit Pius XII. zu sprechen. Das ist bedeutsam für die Stellung des Diakons in der Gemeinde: er ist nicht der «kleine Mann», zu dem ihn manche machen möchten, nicht der Privatangestellte des Pfarrers, noch das «Mädchen für alles» in der Pfarrei. Er ist Amtsbruder des Pfarrers, er ist Mitseelsorger. Diese im weiteren Sinn *priesterliche Qualität* muß sich zugleich auf seine Spiritualität auswirken.

Priester und Diakon sind *Helfer des Bischofs* im Dienstamt der Kirche (Kirchenkonstitution III, 20). Aber der Diakon ist nicht «Priester en miniature», ebenso wie der Priester nicht «Bischof en miniature» ist. Ihr Amt erschöpft sich nicht darin, Helfer zu sein, es hat sein eigenes Gepräge. Doch was ist nun die *Eigennatur* des Diakons, von der Paul VI. in der Einleitung zum Motu proprio spricht? (siehe auch Kirchenkonstitution 41: «in eigner Weise»). Was macht den Diakon zum Diakon? Wir möchten sagen: Dienst, priesterlicher Dienst auf allen Stufen des Amts, Diakonie der Liturgie, des Wortes und der tätigen Liebe, Lehre, Heiligung und Leitung auf allen Stufen! Aber *der Schwerpunkt des Dienstes ist verschieden:* Autoritative

Lehre, Fortzeugung des Kirchenamts durch Spendung der Weihen und Leitung des Bistums *beim Bischof*, Feier des heiligen Opfers und Spendung der Sakramente *beim Priester*, *beim Diakon* aber *vom Altar aus* getane helfende Liebe, *Dienst am Menschen in jedweder Not* des Leibes und der Seele, *Gottesdienst und Bruderdienst*, Caritas und Liturgie in enger Verbundenheit. Diese helfende Liebe ist zugleich Verkündigung des Herrn durch die *Tat*, womit die *Wort*verkündigung natürlicherweise einhergeht (also *nicht nur* «Caritas-Diakon»!). Es handelt sich um eine sachgerechte Sozialhilfe aus dem Geist des Diakonats. Der Diakon darf diesen Bruderdienst nicht als seine Domäne betrachten, er soll die *Gemeinde* zu caritativem Tun erwecken. So wird die «Kirche der Armen» lebendig, von der auf dem Konzil so nachdrücklich die Rede war. Ist das nicht auch für das Wirken der Kirche in den Entwicklungsländern von besonderer Bedeutung? Nicht zu vergessen seine *missionarische* Tätigkeit unter den der Kirche Entfremdeten wie in der Gewinnung und Betreuung von Katechumenen. Gerade hier wäre auch Raum für eine *eigenverantwortliche* Tätigkeit des Diakons. So erfährt also das Amt und Berufsbild des Diakons seine Prägung durch das selbstlose Dienen – der Diakon ist der Dienende schlechthin –, durch die priesterliche Hingabe an Gott und das Gottesvolk und durch den vorbezeichneten, spezifischen Aufgabenkreis. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die Ausprägung nach Ort und Zeit verschieden ausfallen wird. Es mag auch im Amt des Diakons zu einer Spezialisierung kommen, doch muß die *Liturgie als Mitte allen priesterlichen Seins* für jeden Diakon obligatorisch sein, wo immer er tätig ist.

C. Notwendigkeit des Diakonats

Auf die Aufgaben, die dem Diakon zugewiesen sind, soll bei Behandlung des Motu proprio eingegangen werden. Das Konzil erklärt ausdrücklich, in zahlreichen Gebieten der Kirche könnten diese *in höchstem Maße lebensnotwendigen Dienste ohne den Diakon nur schwer ausgeübt werden*. Darum will es dem Diakonat als eigner und beständiger Stufe der Hierarchie das Tor öffnen. Es bestimmt nicht, daß das Diakonat ohne weiteres überall wieder eingeführt werden müsse, es überläßt es den Bischofskonferenzen, zu entscheiden, ob und wo es *im Interesse der Seelsorge* angebracht sei, den neuen Diakon zu bestellen. Dabei bleibt die Genehmigung des Papstes vorbehalten.

III. DER DIAKON NACH DEN BESTIMMUNGEN DES MOTU PROPRIO[5]

A. Allgemeines

Zu den Beschlüssen des Konzils hat der Papst im Motu proprio «Sacrum diaconatus ordinem» ausführliche Ausführungsbestimmungen erlassen. Diese Normen bilden eine Rahmengesetzgebung, die in bestimmten Punkten der Bischofskonferenz bzw. dem Ortsordinarius Raum zu ergänzenden Anordnungen bietet.

Zunächst wird betont, daß die Vorschriften des CIC – soweit sie nicht hier ergänzt oder abgeändert werden – auch für den neuen Diakon Geltung behalten. Bis zu weiterer Regelung bleiben auch die Vorschriften über die Vorstufen und über die Weihe zum Diakon in Kraft.

B. Weihealter, Ehe und Wiederverheiratung

Das Motu proprio bestimmt das Weihemindestalter: Der junge zölibatäre Diakon kann mit 25 Jahren geweiht werden (5),[6] wenn nicht die Bischofskonferenz ein höheres Alter festsetzt. Der verheiratete «vir grandioris aetatis» (der Mann im «*vorgeschrittenen* Alter» – das Konzil sprach vom Mann *reiferen* Alters) kann mit vollendetem 35. Jahr geweiht werden (12). Damit wird in der Regel zugleich die Forderung erfüllt sein, daß die *Ehe* des zu Weihenden sich schon längere Jahre bewährt haben soll (13). Die Ehefrau muß der Weihe des Mannes zustimmen (11). Der Geweihte ist zum Empfang der Ehe unfähig (16), auch der im vorgeschrittenen Alter Geweihte, also auch der, der *nach* Empfang der Weihe Witwer geworden ist. Erzbischof Cornelius von Elisabethville u. a. hatten laut ihre Stimme erhoben, daß dies für Afrika (und nicht nur für Afrika! der Verf.) eine starke Erschwerung sein werde.[7] In Rom hat man an zuständiger Stelle erklärt, daß man großzügig mit Dispensen helfen werde.[8] Eine grundsätzliche Regelung wäre indes gewiß besser.

C. Zur Ausbildung des Diakons

Die Ausbildung des *jungen* Kandidaten soll in einem besonderen (Regional-)Seminar erfolgen. Sie dauert 3 Jahre (9), wozu noch praktische Übungen kommen (10). Unterrichtsplan und Disziplinargesetze erlassen *die* Bischöfe, die das Seminar unterhalten.

Der in der Regel im Beruf stehende, mindestens 35 Jahre alte verheiratete Kandidat soll ebenfalls

eine gründliche Ausbildung erhalten, er soll gleichfalls eine Zeitlang im Seminar geformt werden. Soweit das nicht möglich ist, soll er nach vortridentinischem Brauch zu einem erfahrenen Priester «in die Lehre» kommen (14, 15). Die Bischofskonferenzen sollen nähere Vorschriften erlassen über das Mindestmaß der Ausbildung, das man von dem verheirateten Kandidaten fordern muß (14).

D. Aufgaben des Diakons

Die dem Diakon zugedachten *Aufgaben* gehen in mehreren Punkten über die vom Konzil genannten hinaus. Letztlich kommt es darauf an, *welche von diesen Aufgaben der Bischof dem Diakon* – generell oder individuell – *zuweist* (22). Folgende Möglichkeiten sind gegeben:

Der Diakon hat bei den liturgischen Handlungen des Bischofs oder Priesters zu *assistieren* (also vor allem beim Meßopfer, besonders in der Form der «missa cum diacono»). Er spendet die feierliche Taufe. Er teilt das heilige Brot aus, er bringt die Wegzehr zu den Sterbenden. Er assistiert der Eheschließung, wo der Priester fehlt. Er steht den Beerdigungsriten vor. Er hat das Volk zu unterweisen und zu ermahnen, also auch Religionsunterricht zu erteilen; vom Predigen ist nicht unmittelbar die Rede, wohl da – seinen Fähigkeiten entsprechend – nicht jedem Diakon die Predigtvollmacht erteilt werden kann. Er steht Gottesdiensten ohne Priester (religiosi cultus officiis) und Wallfahrten vor, insbesondere hat er *Wortgottesdienste* zu leiten, besonders wo kein Priester da ist (vgl. auch Liturgie-Konstitution 35, 4). Der Diakon hat den Dienst der helfenden Liebe zu leisten und in sozialen Werken *namens der Hierarchie* mitzuwirken. Auch kann er in der kirchlichen Verwaltung tätig sein. Er kann im Namen des Pfarrers oder Bischofs abgelegene Gemeinden rechtmäßig leiten (Teilhabe an der Hirtengewalt!). Auch soll er die Laien bei ihrer kirchlichen Arbeit unterstützen. – Es ist ein weites Arbeitsfeld, das dem Diakon offensteht. Der Diakon steht dabei unter der Autorität des Bischofs und des Ortsseelsorgers (23).

E. Aufgaben der Bischofskonferenzen und des Ortsbischofs

Die Bischofskonferenzen sollen nähere Vorschriften erlassen über die «honesta sustentatio», die familiengerechte Besoldung des hauptberuflichen Diakons (20). Der nebenberufliche Diakon soll möglichst aus den Erträgnissen seines weltlichen Hauptberufs leben (21). Die Konferenzen haben auch Vorschriften über die Pflege des geistlichen Lebens zu erlassen, das dem Papst sehr am Herzen liegt. Es soll von dem Ortsbischof überwacht werden (26). Ferner sollen sie bestimmen, wie der Diakon sich zu kleiden hat (31). (Er sollte außerhalb des Gottesdienstes in Zivil gehen!)

Mit dem Eintreffen der Approbation Roms zu dem Beschluß der Bischofskonferenz steht die Entscheidung beim Ortsbischof (3). Es war von Anfang so intendiert, daß der Ordinarius für seine Diözese das letzte Wort hat. Nur in solcher Freiheit kann die Erneuerung gedeihen. Schließlich können die Verhältnisse selbst in benachbarten Diözesen verschieden gelagert sein. Zweckmäßigerweise werden sich jeweils mehrere Diözesen in ihren Bemühungen um die Ausbildung des Diakons zusammentun (7). Auch wenn der einzelne Bischof in seiner Diözese das Diakonat vorerst nicht erneuern will, so muß er doch Rücksicht nehmen auf etwa in seiner Diözese vorhandene Weihe-Bewerber. Er muß es den Berufenen ermöglichen, anderswo anzukommen. Er kann ihnen die Weiheentlassungspapiere erteilen (can 955, can 958) oder sie (mit Zustimmung des aufnehmenden Bischofs) für eine andere Diözese weihen, derart, daß sie dort inkardiniert werden (can 969, 2).

IV. DE LEGE FERENDA

In den CIC müssen die Änderungen eingearbeitet werden, die durch die Konzilsbeschlüsse und das Motu proprio für das Diakonat geschaffen wurden. Für die weitere Rechtsentwicklung möchten wir folgende Bitten an die Leitung der Kirche herantragen und die Bischofskonferenzen bitten, unsere Anregungen nach Möglichkeit zu unterstützen.

Die Kirche möge prüfen:

1. Ob man nicht die Beurteilung der *individuellen Reife* dem Ortsbischof überlassen könnte – oder wenigstens, ob das Weihemindestalter für Verheiratete auf 30 Jahre herabgesetzt werden kann.

2. Ob nicht die Wiederverheiratung des nach der Weihe verwitweten Diakons allgemein oder mit Zustimmung des Ortsbischofs zugelassen werden kann.

3. Ob es möglich ist, in Erweiterung der Weihevollmacht den Diakon das Sakrament der Krankenölung spenden zu lassen (mit Zustimmung des Bischofs oder Pfarrers).

4. Ob es nicht angebracht wäre, die eine oder andere Niedere Weihe (zum Lektor, zum Akolythen) und die Subdiakonatsweihen, die wieder den Charakter der Niederen Weihe annehmen könnten, als Vorstufen zur Diakonenweihe beizubehalten, dem Priester aber nur die Diakonenweihe als Vorstufe zu erteilen.

5. Ob es nicht angemessen wäre, auch für die im Dienst der Kirche stehende *Frau* eine Weihe neu zu schaffen (nicht aber ihr das sakramentale Diakonat zu erteilen).

6. Ob es angezeigt wäre, die Realisierung des Diakons zu erleichtern.

7. Ob man die Pfarrgemeinde ermächtigen könnte, dem Bischof einen durch Wahl zu ermittelnden Kandidaten vorzuschlagen.

8. Ob man nicht dem Diakon erlauben sollte, in jeder missa cum diacono die heilige Eucharistie unter beiden Gestalten zu empfangen.

9. Ob man nicht den Ausnahmecharakter der Maßnahmen betonen sollte, durch die dem Laien die Spendung der heiligen Kommunion und die Predigt gestattet wird.

Eine Mahnung sei uns Congars Wort auf dem Diakonatskongreß in Rom 1965: Es sei genug über das Diakonat geredet und geschrieben worden, nun solle man mit der *Verwirklichung anfangen!* Alles weitere werde die Praxis ergeben.

[1] J. Colson, La fonction diaconale aux origines de l'Eglise (Brügge 1960) 79; J. Lecuyer, Priester in Ewigkeit (Aschaffenburg 1958) 61. (Prêtres du Christ – Le sacrament de l'ordre, Paris 1957).

[2] Colson möchte den Text dahin verstanden wissen: Le diacre n'est pas ordonné à la fonction sacerdotale de l'Evêque mais à la fonction diaconale de l'Evêque. Auch wenn diese Auslegung richtig sein sollte, möchten wir dieses Schema nicht verabsolutieren. Auch die Diaconia des Bischofs ist nicht nur dem Diakon, sondern auch dem Priester übertragen (Dekret über Dienst und Leben des Priesters II, 6); vgl. J. Colson aaO. 97ff. Anders B. Botte, Das Weihesakrament nach den Gebeten des Weiheritus: J. Guyot, Das Apostolische Amt (Mainz 1961) 13ff (Études sur le sacrement de l'ordre, Paris).

[3] Vgl. auch Kirchenkonstit. III, 28: Die Bischöfe haben ihr (!) Dienstamt (munus ministerii sui) in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben, so wird das Dienstamt aus göttlicher Einsetzung in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von Bischöfen, Priestern und Diakonen.

[4] Paul VI., Motu proprio. Sacrum diaconatus ordinem vom 18. Juni 1967, Einleitung.

[5] H. Vorgrimler, Einleitung und Kommentar zum Motu Proprio, Diaconia Christi, Dokumentation 6/7 1967. Intern. Informationszentrum für Fragen des Diakonats, Freiburg i. Br.; J. Hornef, Die römischen Ausführungsbestimmungen zu den Diakonatsbeschlüssen des Konzils. Eine kritische Betrachtung der jetzigen Rechtslage: Heiliger Dienst 21 (1967) 109ff.

[6] Die Ziffern in Klammern referieren die Nummern des Motu proprio.

[7] Le diaconat au Congo-Léo. P. Winninger/Y. Congar, Le diacre dans l'Eglise et le monde aujourd'hui (Paris 1966) 239ff. Zur theologischen Frage siehe St. Lyonnet, Le diacre, «mari au seul femme», ebd. 272ff.

[8] Diaconia Christi aaO. 59ff.

JOSEF HORNEF

geboren am 19. Mai 1896 in Heppenheim (Deutschland), Katholik. Er studierte an den Universitäten Freiburg i. Br., Bonn und Gießen und doktorierte in Recht und Kirchenrecht (1923). Er war von 1929 bis 1959 Richter. Er veröffentlichte: Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder? (1959).

Bulletin

Peter Huizing

Kirchliche Rechtsprechung

Am 15. August 1967 hat Papst Paul VI. die Apostolische Konstitution «Regimini Ecclesiae universae» erlassen. Sie trat am 1. März 1968 in Kraft. Die Konstitution enthält das neue Statut für die römische Kurie. Das Statut soll noch durch eine allgemeine Geschäftsordnung *(ordo)* und durch spezielle, von jedem Kurienorgan selbst auszuarbeitende Vorschriften ergänzt werden. Schon am 23. September 1963 hatte der Papst eine Reform der römischen Kurie angekündigt. Sofort wurde eine Studienkommission mit der Vorbereitung beauftragt. Die Kommission bestand aus den Kurienkardinälen Roberti, Jullien und Albareda. Als die letzten beiden starben, traten an ihre Stelle die Kardinäle Heard und Forni. Kommissionssekretär war der Auditor der Rota: Giovanni M. Pinna. Später wurde die Kommission durch die Mitglieder des Staatssekretariates Dell'Acqua und Martin erweitert. Der Papst befaßte sich auch persönlich mit der Vorbereitung der Konstitution.

Inwieweit kennt die Konstitution den Grundsatz der «Gewaltenteilung»? In den Rechtsstaaten wird allgemein bejaht, daß die «Gewalten» – also die Zuständigkeiten der Gesetzgebung, Exekutive und Rechtsprechung – verschiedenen Organen übergeben werden. Überträgt die Konstitution vor allem die Rechtsprechung unabhängigen Organen, die andere sind als jene Instanzen, die mit der Wahrnehmung der Leitung und Verwaltung oder Exekutive beauftragt sind? Kennt die Konstitution ein Verwaltungsgericht, d. h. eine unabhängige richterliche Instanz, an die sich jeder wenden kann, der sich in seinen Rechten durch einen Akt der Behörde verletzt fühlt?

Diese Fragen sind an die Konstitution gerichtet.[1] Und es lag sehr nah, daß sie gestellt wurden. Diese Fragen gab es schon lange vor der Konstitution. Die letzte große Neuordnung der Kurie war unter Pius X., im Jahre 1908. Zu den Absichten seiner Konstitution «Sapienti consilio» gehörte die Trennung von Verwaltung und Rechtsprechung. Die Rechtsprechung, die Entscheidung über Rechtsstreitfälle innerhalb der Kirchengemeinschaft, war praktisch ganz an die Kardinalskongregationen übergegangen. Diese Kongregationen sind aber Verwaltungsorgane. Die Rota, das ursprünglich für die Rechtsprechung bestimmte Organ, befaßte sich bis 1870 mit der Entscheidung ziviler Prozesse im Kirchenstaat, später dann mit Selig- und Heiligsprechungsprozessen. Pius X. wollte die Rota in ihrer ursprünglichen Funktion wiederherstellen. Eine Entwicklung, die er kaum voraussehen konnte, hat das vereitelt. Die Zahl der Eheprozesse hat nämlich seitdem beträchtlich zugenommen. Die Rota – wie übrigens auch jedes Diözesangericht – befaßt sich so gut wie ausschließlich mit Eheprozessen. Im Jahre 1908 waren von den 17 Rota-Prozessen 8 Eheprozesse; im Jahre 1957 waren von 259 Rota-Prozessen 257 Eheprozesse! Eigentliche Rechtsstreitfälle, die sich in der kirchlichen Gemeinschaft ergeben, kommen nicht vor die Gerichte, sondern werden von den Kardinalskongregationen auf dem Verwaltungswege erledigt *(per viam administrativam)*. Einsprüche gegen die Entscheidung einer Kongregation werden bei der Kongregation selbst eingereicht; man kann nämlich eine neue Verhandlung beantragen. An ein Gericht kann man sich nicht wenden, auch nicht an die Rota.

Zudem übertrug Papst Benedikt XV. am 15. September 1917, nach Veröffentlichung des neuen kirchlichen Gesetzbuches, den Kardinalskongregationen die Sorge für die Durchführung der Gesetze. Wenn nötig, sollten sie dafür Instruktionen erlassen. In all dem lag die Absicht, Legislative und Exekutive oder Verwaltung voneinander zu trennen. Die Gesetzgebung für die gesamte Kirche sollte dem Papst vorbehalten sein. Die kurialen Verwaltungsorgane sollten keine ordnungsmäßige gesetzgebende Aufgabe haben. Diese Absicht wurde vielleicht formal, nicht aber tatsächlich verwirklicht. Eine große Zahl bindender kanonischer Normen wurde von den Kardinalskongregationen erlassen. Es war sogar zweifelhaft, ob die praktisch einzige unabhängige Rechtsprechung in Eheprozessen nicht ebenfalls unter die Verwaltungszuständigkeit der Sakramentenkongregation fiel. Obwohl die Kommission zur Interpretation des kirchlichen Gesetzbuches für Diözesan- und Metropolitan-Gerichte eine unmittelbare Abhängigkeit von dieser Kongregation ablehnte, steht die Rechtsprechung in Ehesachen dennoch unter der Kontrolle der Sakramentenkongregation.[2]

Die kanonistische Literatur hat sich schon seit

Jahren mit den Problemen der Gewaltenteilung, einer unabhängigen Rechtsprechung und einer Verwaltungsrechtsprechung beschäftigt. Die Canon Law Society of America veranstaltete vor der Jahresversammlung 1966 in Pittsburg ein dreitägiges Seminar über die Revision des kirchlichen Rechts. Fünfunddreißig Fachleute aus den verschiedensten Fachgebieten nahmen daran teil. In der Schlußresolution wird der Gewaltenteilung besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Empfohlen wird, daß sich Papst und Bischöfe für Gesetzgebung, Exekutive und Rechtsprechung verschiedener Organe bedienen sollen. Es wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, daß sich jedes Kirchenmitglied zum Schutz seiner Rechte an eine unabhängige richterliche Instanz wenden können muß. Zudem wird dargelegt, daß die Menschen infolge der massenhaften Schändung der elementarsten Menschenrechte in den letzten Jahrzehnten heute für den tatsächlich oder scheinbar willkürlichen Gebrauch der Behördenautorität außerordentlich empfindlich geworden sind. Unantastbare Menschenrechte sind proklamiert worden: im Jahre 1948 durch die Vereinten Nationen und im Jahre 1950 durch den Europarat. Das Zweite Vatikanische Konzil verkündigt mit Nachdruck die Würde der menschlichen Person und die mit ihr verbundenen Rechte, die für jede Autorität, bürgerliche und kirchliche, unantastbar sind. Für die Mitglieder des Europarates gibt es ein Gericht, an das sich jeder wenden kann, der sich durch die Behörden in seinen Menschenrechten verletzt fühlt. Es erhebt sich die Frage, ob es nicht auch in der Kirchengemeinschaft eine ähnlich geartete Instanz geben müßte. Wenn die Kirche auch nicht mit einem demokratischen Staat gleichgestellt werden kann, so ist sie aber doch eine Gemeinschaft, in der für Willkür kein Platz sein darf, erst recht nicht unter dem Deckmantel religiöser Motive. Man hat festgestellt, daß es in der Kirche viele eingreifende Entscheidungen gibt, die auf einem komplizierten und geheimen Verwaltungsweg zustande kommen, gegen die aber kein Widerspruch möglich ist. Es *müßte* aber möglich sein, daß sich jeder, der seine Rechte durch eine Verwaltungsmaßnahme verletzt glaubt, unmittelbar an ein höheres Gericht wenden kann. Ein umfassender Rechtsschutz ist die notwendige Konsequenz aus der Anerkennung, daß es in der Kirche wirklich Recht gibt. Man kann von Rechtsordnung nicht mehr reden, wenn die bestehenden Normen und ihre Anwendung nicht durch eine unabhängige Rechtsprechung aufrechterhalten und kontrolliert werden.

Es lag also tatsächlich nahe, daß nach Reorganisation der römischen Kurie die Frage auftauchte, inwieweit diese Forderungen berücksichtigt worden seien. Artikel 1 § 1 der Konstitution «Regimini» lautet: «Die römische Kurie... besteht aus Kongregationen, Gerichten, Offizien und Sekretariaten.» Grundsätzlich sind also Verwaltungsorgane und Rechtsprechungsorgane getrennt. Artikel 7: «Fragen, die eine gerichtliche Untersuchung erfordern, müssen den zuständigen Gerichten überwiesen werden.» Die Konstitution umschreibt diese Fragen nicht genauer. Auf Grund von Artikel 12 wird man annehmen müssen, daß die Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches weiterhin gelten, soweit sie nicht durch die allgemeine Geschäftsordnung überholt sind. Laut Artikel 39 arbeitet die Kongregation für die Glaubenslehre in «einer zweifachen Verfahrensweise: entweder administrativ oder gerichtlich, je nach der Art der zu behandelnden Fälle». Innerhalb des eigenen Zuständigkeitsbereichs hat diese Kongregation also zugleich die Ämter der Verwaltung und der Rechtsprechung. Die Sakramentenkongregation ist für alles zuständig, was die Ordnung der sieben Sakramente betrifft, «unter Beibehaltung der Zuständigkeit... der Apostolischen Signatur hinsichtlich sowohl von Kompetenzverlängerungen in diesbezüglichen Rechtssachen wie auch hinsichtlich der Aufgabe, gemäß den Rechtsnormen die Rechtspflege zu kontrollieren und regionale und überregionale Gerichte zu errichten» (Artikel 54). Hier ist also die Organisation der Rechtsprechung an eine richterliche Instanz übergegangen. Für die Untersuchung, ob eine Ehe zustande gekommen ist oder nicht – eine nicht in strengem Sinne richterliche Aufgabe –, bleibt die Sakramentenkongregation zuständig, und zwar ausschließlich (Artikel 56). Sie urteilt auch über die Verpflichtungen, die mit höheren Weihen verbunden sind, und untersucht Fragen der Gültigkeit von Weihen oder überweist sie an ein zuständiges Gericht (Artikel 57). Die Kongregation beurteilt also selbst, inwieweit Rechtsprechung für diese Fälle in Kraft treten soll. Die richterliche Sektion der Ritenkongregation ist mit den «Prozessen um die Diener Gottes» beauftragt (Artikel 62). Für diesen Bereich wird wohl niemand eine «unabhängige Rechtsprechung» für wichtig halten. Zur Aufgabe der Kongregation für den Klerus gehört, «über Streitfälle in Fragen des Vorrangs zwischen Geistlichen zu urteilen, unter Beibehaltung des Rechts... der Religiosenkongregation (über Streitfälle) in Fragen des Vorrangs zwi-

schen Ordensleuten und ebenso auf administrativem Wege über andere Streitfälle zwischen Geistlichen oder zwischen Geistlichen und Laien oder zwischen Diözesangeistlichen und Ordensgeistlichen (zu befinden)» (Artikel 68 § 5). Auch hier wird Artikel 7 in Kraft bleiben, daß nämlich Fälle, die eine gerichtliche Untersuchung nötig machen, an das zuständige Gericht überwiesen werden sollen. Die Religiosenkongregation hat die Leitung für alles, was sich auf Ordensinstitute des lateinischen Ritus bezieht, «unter Beibehaltung der Zuständigkeit... der Gerichte, wenn ein richterliches Verfahren nötig ist» (Artikel 73 § 1). Die Kongregation für die Evangelisierung der Völker «überweist Eheprozesse und andere Vorgänge, die ein richterliches Verfahren verlangen, an die Sacra Romana Rota» (Artikel 87). Für die Rota bleiben die Normen des kirchlichen Gesetzbuches gültig. Lediglich wird ihre Zuständigkeit auf Prozesse zur Nichtigerklärung von Ehen zwischen Katholiken und nichtkatholischen Getauften und von Ehen nichtkatholischer Getaufter ausgedehnt (Artikel 109).

Mit Ausnahme der Zuständigkeit, die der Apostolischen Signatur für die richterliche Organisation zuerkannt wurde, ist in der Konstitution also kein Wandel im Verhältnis Verwaltung–Rechtsprechung festzustellen. Man sucht darin vergeblich nach dem Grundsatz, daß mit der Gesetzgebung oder wenigstens mit ihrer Vorbereitung ein von Verwaltungsorganen getrenntes Organ beauftragt werden müßte. Man hat darauf hingewiesen, daß die Bischofssynode, als Repräsentanz des Weltepiskopats, zum Organ der Legislative geeignet wäre. Jede Verwaltung, auch die kirchliche, neigt zu Uniformierung und Zentralismus. Auf Grund ihrer Zusammensetzung würde die Bischofssynode einer differenzierteren Behandlung der Probleme, entsprechend den Nöten und Forderungen der verschiedenen Kulturgebiete, von selbst mehr Verständnis entgegenbringen. Aber jetzt ist erst einmal abzuwarten, ob der Einfluß der Bischofssynode wenigstens in Grundsatzfragen, auch bezüglich der Kirchenordnung, entscheidender wird als der Einfluß der römischen Verwaltungsorgane. Damit würde die Funktion der Kurie von selbst mehr auf die Exekutive oder Verwaltung beschränkt werden.

Die Forderung nach einem Organ für die Entscheidung von Verwaltungsrechtsfragen hat die Konstitution allerdings berücksichtigt. Diese Rechtsprechung wurde dem höchsten kirchlichen Gericht übertragen, der Apostolischen Signatur. Dieses Gericht hat zwei Sektionen. Die erste Sektion hat die Aufgaben, die schon das kirchliche Gesetzbuch der Signatur übertragen hatte; ferner ist sie zuständig für die richterliche Organisation. «Durch die zweite Sektion entscheidet die Apostolische Signatur über Differenzen, die aus einem kirchlichen Verwaltungsakt entstanden sind und die vor sie durch einen Appell oder eine Berufung gebracht wurden, die gegen eine Entscheidung des zuständigen Kurienorgans eingelegt wurde, so oft konstatiert wird, daß dieser Akt ein Gesetz verletzt hat. In diesen Fällen urteilt die Sektion entweder über die Zulassung der Berufung oder über die Ungesetzlichkeit des strittigen Aktes» (Artikel 106). «Durch dieselbe Sektion urteilt sie (die Apostolische Signatur) außerdem über Kompetenzkonflikte zwischen Organen des Apostolischen Stuhls; behandelt sie Verwaltungsangelegenheiten, die von Kongregationen der römischen Kurie vor sie gebracht werden; und untersucht sie Fragen, die ihr vom Papst vorgelegt werden» (Artikel 107). Dazu wird vermerkt, daß sich eine Person, die sich in ihrem Recht durch andere als kuriale Organe geschmälert sieht, nicht unmittelbar an die Signatur wenden kann, sondern nur an die zuständige Kongregation. Erst gegen die Entscheidung der Kongregation kann bei der Signatur Berufung eingelegt werden. In der Konstitution konnte natürlich nicht die Verwaltungsrechtsprechung diözesaner, provinzialer oder regionaler Instanzen geregelt werden. Bedenken sind geäußert worden, daß die Kardinäle als Richter der Signatur gleichzeitig Kongregationsmitglieder sind. Die Mitglieder eines Verwaltungsgerichts sollen zwar Verwaltungserfahrung haben, aber als Richter dürften sie nicht zur Verwaltung gehören. Im Staatsrecht würde es bestimmt für unzulässig angesehen, wenn Minister als Verwaltungsrichter auftreten würden. Trotzdem kann man die Einführung des Elements eines Verwaltungsgerichts in die kirchliche Organisation nur begrüßen. Damit hat sich der Weg zu einer weiteren Entwicklung in dieser Richtung geöffnet. Man wird abwarten müssen, wie die Bischofssynode, die Kardinalskongregationen, die Rota und die Signatur in Zukunft arbeiten. Das Recht kann zwar Organe schaffen, aber der tatsächliche Gang der Dinge wird zu einem nicht geringen Teil von Faktoren bestimmt, die außerhalb des Rechts – wenigstens des geschriebenen Rechts – liegen.

Die Konferenz der deutschen Offiziale, die vom 13.–15. April 1966 in Bonn zusammentrat, hat eine Reihe von Forderungen für die Revision des ka-

nonischen Eheprozeßrechts aufgestellt. An diesen Vorschlägen arbeiteten auch Vertreter der Offiziale Österreichs, der Schweiz, Luxemburgs, Dänemarks, Schwedens und Norwegens mit.[3] Der Münchener Kanonist Scheuermann schrieb dazu einen sorgfältigen Kommentar.[4] Es folgen einige der wichtigsten Änderungsvorschläge.

Weitaus die meisten Bistümer haben im Bereich der Rechtsprechung mit ernstlichem Personalmangel zu kämpfen. Häufig ist nicht einmal der Offizial freigestellt; er ist z. B. gleichzeitig Generalvikar. Oder er ist im kanonischen Recht nicht genügend geschult. Meistens gilt das auch für das ganze übrige Personal wie Diözesanrichter, Vernehmungsrichter, Kirchenanwalt (Promotor iustitiae), Bandverteidiger (Defensor vinculi). Man schlägt die Einrichtung von Kursen vor, deren Besuch von den Bischofskonferenzen für alle die vorzusehen wäre, denen eine Aufgabe in der Rechtsprechung übertragen werden soll und die dafür noch nicht genügend geschult sind. Scheuermann meint, Laien könnten zu kirchlichen Richtern nicht ernannt werden. Die Jurisdiktion des kirchlichen Richters sei von der Weihe nicht zu trennen. Laien könnten wohl Notare sein, eventuell Bandverteidiger und, wenn nötig, beratende Assessoren. Gommenginger vertritt dagegen den Standpunkt, daß bei Mangel an kanonistisch geschulten Priestern auch Laien Richter sein können, z. B. Juristen, die eine Ausbildung in kanonischem Recht erhalten haben. An einigen Universitäten (z. B. in München und Straßburg) gehört zur Theologischen Fakultät ein Institut für kanonisches Recht, mit Promotionsrecht. An diesem Institut studieren auch Laien, auch weibliche Studenten. (Das gibt es natürlich auch an anderen Fakultäten für kirchliches Recht.) Die Meinung, nur Priester könnten Richter, Bandverteidiger und Kirchenanwalt sein, hält Gommenginger für überholt. Tatsächlich kann, sogar nach geltendem Recht, jedem Kleriker Jurisdiktion gegeben werden. Und da die Tonsur zum Kleriker macht, würde die Formalität der Tonsur genügen, um die Verleihung von Jurisdiktion möglich zu machen. Für diesen Standpunkt werden sich aber wohl kaum Anhänger finden.

Diejenigen, die schuldhaft und vorsätzlich Verursacher der Ungültigkeit einer Ehe sind, wie auch Nichtkatholiken, haben nicht das Recht, bei einem kirchlichen Gericht selbst den Prozeß zur Nichtigerklärung ihrer Ehe anzustrengen. Sie können zwar dem Kirchenanwalt (Promotor iustitiae) von der Ehenichtigkeit Mitteilung machen, der dann, wenn er es für die öffentliche Ordnung von Wichtigkeit hält, den Prozeß anstrengen kann. Vorgeschlagen wird, diese Berechtigungsbeschränkungen bei der Anstrengung eines Prozesses zur Nichtigerklärung einer Ehe fallen zu lassen. Den Prozeß der Nichtigerklärung einer Ehe zweier nichtgetaufter Partner müßte nicht allein der Kirchenanwalt (Promotor iustitiae), sondern auch ein Katholik, der daran interessiert ist, anstrengen können.

Die Fragen, die den Parteien, Zeugen und Sachverständigen vorgelegt werden sollen, formuliert der Bandverteidiger (Defensor vinculi) und deponiert sie in geschlossenem Umschlag beim Notar. Der Richter darf den Umschlag erst nach Eröffnung der Sitzung einsehen. Damit soll vermieden werden, daß Aussagen in betrügerischer Absicht vorbereitet werden. Dieses System hat viele Nachteile. Es ist nicht richtig, daß der Bandverteidiger (Defensor vinculi), der im Prozeß Partei ist, die Fragen formuliert. Zudem ist er durchweg nicht genügend in den Fall eingearbeitet und somit gezwungen, seine Fragen nach festen Schablonen zu formulieren. Das hat zur Folge, daß auch die Aussagen kein getreues Bild von der immer wieder wechselnden wirklichen Situation geben. Deshalb wird vorgeschlagen, der Richter solle die Fragen selbst formulieren und sie auf der Sitzung der konkreten Situation immer wieder anpassen. Außerdem müssen häufig Zeugen und Sachverständige vorher über Punkte unterrichtet werden, zu denen sie aussagen sollen.

In Prozessen zur Nichtigerklärung einer Ehe werden die Aussagen der Parteien selbst nicht als Beweise akzeptiert; auch dann nicht, wenn die Richter von der Aufrichtigkeit der Parteien und deshalb auch von der Nichtigkeit der Ehe überzeugt wären. Kanonisten wie Flatten und Dordett sowie die Canon Law Society of America haben schon auf die Notwendigkeit hingewiesen, den Aussagen der Parteien mehr Wert beizulegen. Dem können wir hinzufügen, daß dies vor allem für die vielen Länder gilt, wo ein kirchlicher Prozeß nur für den kirchlichen Status der Parteien von Wichtigkeit ist. Die vermögensrechtlichen und sonstigen bürgerlichen Folgen der zerrütteten Ehe sind dort so gut wie immer vom Zivilrichter längst geregelt worden. Betrug in Eheprozessen ist dort viel weniger zu befürchten als z. B. in Italien.

Der Bandverteidiger (Defensor vinculi) ist immer verpflichtet, gegen ein Urteil erster Instanz, das erklärt, die Nichtigkeit der betreffenden Ehe stehe fest, Berufung einzulegen: auch wenn sich dieses Urteil auf unwiderlegliche Beweise stützt und auch wenn der Kirchenanwalt (Defensor vin-

vuli) persönlich mit dem Urteil vollkommen einverstanden ist. Die Parteien müssen dann noch auf einen nutzlosen Prozeß und ein unnützes Urteil der zweiten Instanz warten. Man hat vorgeschlagen, in solchen Fällen den Bandverteidiger nicht mehr zur Berufung zu verpflichten. Scheuermann hält es für keinen sicheren Weg, die Entscheidung darüber dem Bandverteidiger zu überlassen, weder in der ersten noch in der zweiten Instanz. Auch das Gericht erster Instanz oder der Bischof können darüber nicht entscheiden, da in eigener Sache keiner Richter sein kann. Deshalb sollte die Pflicht zur Berufung bestehen bleiben; jedoch könnte das Gericht zweiter Instanz entscheiden, ob der Prozeß weitergeführt werden soll oder nicht. Der entsprechende Antrag könnte vom Defensor vinculi zweiter Instanz ausgehen. Für die zweite Instanz wird außerdem in allen Fällen ein kürzeres Verfahren gewünscht.

Von mehreren Seiten her sind gegen die Rota als dritte Instanz, die für die ganze Welt zuständig ist, Bedenken angemeldet worden. Spanien hat schon eine eigene dritte Instanz: die Rota der Nuntiatur in Madrid. Die Apostolische Signatur kann in besonderen Fällen die Rechtsprechung dritter Instanz an örtliche Gerichte delegieren. Eine Berufung an die römische Rota bringt die Notwendigkeit schwieriger und teurer Übersetzungen aller Akten eines lateinischen, italienischen oder französischen Aktenbündels mit sich. Aber die Übersetzungen geben selten (oder nie) alle Nuancen des Originals wieder. Für eine richtige Beurteilung der Akten ist außerdem die Kenntnis der Vorstellungen und Sitten der betreffenden Länder oder Gegenden nötig. Die Erledigung der Berufungen aus allen Ländern der Erde innerhalb einer zumutbaren Frist ist unmöglich. Deshalb müssen auch päpstliche Vermahnungen zu schnellerer Prozeßführung wirkungslos bleiben. Die Sprachenkenntnis der römischen Anwälte ist selbstverständlich beschränkt. Das macht die Korrespondenz mit ihnen oft zu einem überaus schwierigen Unternehmen. Es wird auch diskret darauf hingewiesen, ohne daß es spezifiziert werden soll, daß die Honorare, die sie verlangen, in überhaupt keinem Verhältnis zur Leistung stehen, die von ihnen erwartet wird; eine Tatsache, die auch viele Richter der Rota ernsthaft beunruhigt. Eine Dezentralisierung der Rechtsprechung dritter Instanz wird denn auch von vielen für dringend notwendig gehalten. Wenigstens für jedes größere Sprachgebiet sollte ein eigenes Gericht dritter Instanz errichtet werden.

Scheuermann hält eine Übertragung der Befugnis zur Auflösung von Ehen, die nicht vollzogen sind, oder von nicht vollchristlichen Ehen «in favorem fidei» an die Bischöfe oder an Bischofskonferenzen nicht für möglich. Die Canon Law Society of America dagegen hat in der Jahresversammlung 1967 in Denver ein dokumentiertes Gutachten für die amerikanischen Bischöfe gutgeheißen, in dem den Bischöfen empfohlen wird, vom Papst die Befugnis zur Lösung von Ehen «in favorem fidei» zu erbitten. Sollte man der Meinung sein, diese Befugnis sei mit dem päpstlichen Primat verbunden, so wäre eine Delegierung dieser Befugnis trotzdem nicht ausgeschlossen. Dezentralisierung auch auf diesem Gebiet würde die Dauer der Verfahren und auch die nicht unerheblichen Kosten, die damit verbunden sind, merklich herabsetzen können. In weitaus den meisten Fällen ist eine Entscheidung für die Beteiligten sehr dringend. Die Voraussetzungen für diese Auflösungen sind überall bekannt und würden in vielen Ländern bestimmt nicht mit geringerer Fachkundigkeit beurteilt werden wie in Rom. Auch hier dürfen nicht die traditionellen Rechte bestimmter Behördeninstanzen, sondern müssen die offensichtlichen Belange der Kirchenmitglieder den Ausschlag für die Organisation der kirchlichen Rechtsprechung geben. Dieselben Motive sprechen übrigens auch für eine Dezentralisierung der Prozesse und Verfahren um die Gültigkeit höherer Weihen und Ordensgelübde und damit verbundener Verpflichtungen sowie die Dispensierung von diesen Verpflichtungen. In all solchen Fällen geht es um Situationen, die nur von denen ganz richtig beurteilt werden können, die mit den Beteiligten persönlichen Kontakt aufnehmen können. Es ist alles andere als ideal, bestimmt aber in einer kirchlichen Gemeinschaft, daß diejenigen, welche über so tief eingreifende menschliche Probleme endgültig entscheiden sollen, die betroffenen Personen überhaupt nicht kennen, sondern lediglich nach Protokollen und Akten urteilen. Dieses ernste Bedenken kann auch durch die größte Sachkennerschaft nicht aufgehoben werden.

Damit ergibt sich von selbst die Frage, ob für diese ganz persönlichen Probleme von Eheleuten, Ordensleuten und Priestern die Beurteilung durch Richter und Gerichte in formellen Prozessen wohl überhaupt noch wünschenswert ist. Wo es um echte Rechtsdifferenzen geht, halten auch wir eine gut organisierte, objektive, juristisch fundierte Rechtsprechung, auch in der Kirchengemeinschaft, für unentbehrlich oder wenigstens für durchaus

wünschenswert: nicht nur für die Rechtsuchenden, sondern auch für Ordnung und Frieden in der Kirchengemeinschaft. Wenn z. B. zwischen einem Bischof und einem Pfarrer ein Streit darüber entstanden ist, ob eine Versetzung oder eine Entlassung rechtmäßig war oder nicht, ist es überaus erwünscht, daß sie sich an eine kirchliche Instanz wenden können, die den Gläubigen bekannt ist und die sie als unparteiischen und kundigen Richter akzeptieren. Anders findet der Rechtstreit nie eine befriedigende Lösung: weder für die Parteien noch für die Kirchengemeinschaft. Für die Beurteilung der erwähnten persönlichen Probleme sind die oben mitgeteilten Vorschläge zur Verbesserung und Beschleunigung der Verfahren sicherlich anzuerkennen. Wahrscheinlich ist eine gründlichere Revision in nächster Zukunft nicht erreichbar. Dann wäre es klug, Geduld zu haben und die Verbesserungen zu unterstützen, die im Augenblick erreichbar sind. Trotzdem kann und darf man schon jetzt wenigstens Aufmerksamkeit und Überlegung für die Frage fordern, ob all diese Ehe- und Weiheprozesse und -verfahren nicht durch eine persönlichere, pastorale Behandlung ersetzt werden müßten. Von der Sakramententheologie darf man eine Durchdenkung des Problems erwarten, ob die existentielle Gültigkeit und Ungültigkeit von Sakramenten mit juristisch festgelegten Normen zusammenfallen und ob – mit anderen Worten – die existentielle Gültigkeit oder Ungültigkeit überhaupt juristisch fixiert und aufgeklärt werden kann. Und wäre das auch möglich, weniger oder mehr – ist es denn für eine Glaubensgemeinschaft so wichtig, das zu tun? Wäre es nicht viel wichtiger, den Menschen, die solch ein persönliches Problem belastet, alle Hilfe zu geben, die man ihnen geben kann, um sie zu einer persönlich verantworteten Entscheidung zu führen; und zwar so persönlich verantwortet, daß diese Entscheidung auch für die Kirchengemeinschaft annehmbar ist.

[1] A. Gommenginger, Reform der kirchlichen Rechtsprechung: Orientierung 32 (1968) 25–27. Siehe auch A. Gommenginger, Verfassung und Strukturen in einem neuen Kirchenrecht: Orientierung 31 (1967) 25–28; J. Neumann, Gesamtkirchliches Grundgesetz: Tübinger Festschrift 1967 «Theologie im Wandel» (München 1967) 415–449. Weitere Literatur: Concilium 1 (1965) 670 und 685, Anm. 100ff.

[2] AAS 32 (1940)b. 317.

[3] Archiv für katholisches Kirchenrecht 136 (1967) 40–45.

[4] A. Scheuermann, Vorschläge zum kirchlichen Eheprozeßrecht: Archiv für katholisches Kirchenrecht 136 (1967) 3–45. Siehe auch H. Flatten, Die freie Beweiswürdigung im kanonischen Prozeß: Theol. Quart. Schr. 139 (1959) 427–460 (vor allem 454–460).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Ivan Žužek

Aspekte des Sakramentenrechtes des christlichen Ostens

A. Die Notwendigkeit einer adäquateren Sakramententheologie

Die Sakramente sind Zeichen, in denen sich eine menschliche Gebärde und das göttliche Wort miteinander verbinden. Als solche haben sie die «Struktur Dessen, dessen Gnade sie in wirksamer Weise austeilen» (Crespel 7).[1]

Sie sind daher notwendig bescheiden und schlicht und erregen, nicht anders als Christus selbst in seiner menschlichen Natur, bei vielen Ärgernis (vgl. aaO.). Die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Verwaltung und Spendung der Sakramente gehören zu den bescheidensten Elementen des menschlichen Beitrages zur Art der Ausspendung der Gnade Gottes an sein Volk. Sie können kaum mehr tun, als die Sakramententheologie auf das konkrete Leben anwenden. Dabei spiegeln die Unvollkommenheiten der Kanones Mängel einer Theologie wider, die allzusehr dahin tendiert, die sieben Sakramente von dem Wurzel- und Ursakrament der Kirche und von Christus zu trennen, indem sie sie als «res», als «Sachen», behandelt (CIC, *De rebus*, can 726), die automatisch wirksam werden, nahezu unabhängig vom Glauben derer, die sie empfangen (vgl. aaO. 9)

Daß innerhalb der katholischen Kirche die Einsicht um sich greift, daß eine tiefer fundierte, stärker christozentrische Sakramententheologie dringend notwendig ist, nehmen die Christen des Ostens, die katholischen wie die orthodoxen, als gutes Zeichen dafür, daß ihre eigenen theologischen Auffassungen endlich die gebührende Beachtung finden. Sie haben daher begründete Hoff-

nung, daß ihre Ordnung in der Verwaltung und Spendung der Sakramente künftighin ebenfalls berücksichtigt wird. Die lange Zeit herrschende Tendenz, die Orientalen in diesem Punkt zu «latinisieren», hatte zwei Hauptgründe: einmal die Unfähigkeit, aufmerksam auf die Stimmen der großen Theologen des Ostens zu hören – zum zweiten die Neigung zu einem selbstgenügsamen Monolog. So hat es mit dem christlichen Osten niemals einen echten Dialog gegeben, noch war man bereit, die «legitime Verschiedenheit... im theologischen Ausdruck der Lehre» (De Oecumenismo 17) zu achten. Noch weniger aber glaubte der Westen zugeben zu können, daß bisweilen die östliche Tradition «bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums... besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt» hat, als die westliche (aaO.).

Für die Neukodifizierung des Sakramentenrechtes ist die wichtigste Voraussetzung ein neuer Zugang zu einer «ökumenischen Theologie». Zwar besitzen auch manche der älteren Abhandlungen über das, was man als Orientalische Sakramententheologie bezeichnete, heute gelegentlich noch einen beachtlichen Wert (Jugie, De Vries, Spačil), doch verfallen verschiedene Autoren dabei auf eine Art vergleichender Theologie, welche die Unterschiede besonders herausstellt.

Das Dekret über den Ökumenismus (13) wendet sich gegen eine solche Theologie. Die Artikel 5 und 6 des Dekretes über die katholischen orientalischen Kirchen betont nachdrücklich die berechtigte Verschiedenheit der theologischen Traditionen und erklärt eigens, «daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe (des Ostens) mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört» (17). J. Chrysostomus tritt in einem jüngst erschienenen Artikel B. Schultze entgegen, der nichts von zwei Theologien – einer östlichen und einer westlichen – wissen will. Chrysostomus (41) anerkennt zwar durchaus, daß man nicht, wie Schultze sagt (78), «eine tausendjährige theologische Entwicklung überspringen» kann, sieht aber keinen Grund, weshalb diese Entwicklung als Modell für die orientalische Theologie gefordert werden sollte.

Im gegenwärtigen Codex des Orientalischen Kirchenrechtes fehlt bis heute der Abschnitt über die Seminarien, doch ist dies ein Glück, da in ihn bestimmt der Kanon 1366 § 2 des lateinischen Kirchenrechtes eingebaut gewesen wäre, der den Unterricht in der theologischen Lehre des hl. Thomas von Aquin verbindlich auferlegt, wie es beim Kanon 589 § 1 des lateinischen Codex der Fall war, der von der Heranbildung und Schulung der Ordensleute handelt. Für die Ordensleute der Ostkirchen (Motu proprio «Postquam Apostolicis», can. 128) ist also der maßgebliche und hauptsächliche Lehrer der hl. Thomas. Um diesen Grundsatz annehmbarer zu machen, fügt der Kanon allerdings hinzu, daß der hl. Johannes Damascenus sein Vorläufer war.

Die Orientalen halten den hl. Thomas, den keine Theologie übersehen kann, hoch in Ehren, doch sind sie vertrauter mit ihrer eigenen Form, die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung auszudrücken. Der verstorbene Patriarch Maximos IV. hob vor der Zentralkommission des Zweiten Vatikanums einige Punkte hervor, die deutlich die Empfindungen der Orientalen dem Thomismus gegenüber zum Ausdruck bringen, ohne der außergewöhnlichen Größe des Aquinaten Abbruch zu tun:

1. Man kann nicht behaupten, die thomistische Systematisierung besitze innerhalb der Kirche eine universale Bedeutung. Der Osten hat ein anderes theologisches System, das man nicht aus den Wegen katholischen Denkens ausklammern sollte.

2. Die thomistische Terminologie läßt sich nicht immer mit der der orientalischen Kirchen in Einklang bringen, vor allem nicht in der Sakramentenlehre (materia, forma, ex opere operato).

3. Es besteht die Gefahr, daß man unbeabsichtigt der Lehre des hl. Thomas ein größeres Gewicht beimißt als dem Denken der Kirchenväter in ihrer Gesamtheit.

4. Der hl. Thomas teilte die Vorurteile seiner Zeit gegen die Orientalen und sollte im Gespräch mit den Orthodoxen nur mit der nötigen Vorsicht herangezogen werden.

5. Und schließlich hat die Scholastik Schritt für Schritt gewisse Positionen des hl. Thomas verhärtet und dadurch das Gespräch mit den Orthodoxen noch mehr erschwert.

Zusammenfassend stellte Maximos IV. fest, daß «das Göttliche unendlich reich und vielfältig in seinen Formen ist. Nichts läßt mehr verarmen, als wenn man es aus einer einzigen Perspektive betrachtet» (aaO. 499).

B. Die Anerkennung der Sakramente der anderen Christen bei den Orthodoxen

Diese Frage hängt weithin von der Anerkennung der Weihen der anderen Christen durch die Orthodoxen ab. Tatsächlich kann nach Auffassung der

Orthodoxen nur jemand, der wirklich Priester oder wirklich Bischof ist, die Sakramente in gültiger Weise spenden, mit einziger Ausnahme der Taufe.

In jüngster Zeit sind einige gute Werke erschienen, die auf dieses ganze Problem ein neues Licht werfen. Sie geben Anlaß zu der Hoffnung, daß die Orthodoxen einen Weg finden werden, wie sie ihre alten Grundsätze im Hinblick auf die Bewegung für die Einheit der Kirchen, die in der Geschichte nicht Ihresgleichen hat und zweifellos vom Heiligen Geist ausgelöst ist, modifizieren. Wenn etwas für den christlichen Osten typisch ist, dann seine Fähigkeit, sich auf die Charismen Gottes einzustellen. Verschiedene orthodoxe Autoren, wie zum Beispiel Zander (92), ziehen mehr oder weniger ausdrücklich den Schluß, daß die alten Kanones in unserer Zeit «keine Hilfe bieten», da ihre Beobachtung den Orthodoxen die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung unmöglich macht. Afanassieff (63) anerkennt, daß «die Mehrzahl der kanonischen Entscheidungen» der alten Konzile «sich nicht länger im buchstäblichen Sinne auf das moderne kirchliche Leben anwenden läßt». «Die Kirche verlangt eine schöpferische Haltung dem heutigen Leben gegenüber», erklärt der gleiche Autor (65) und hebt hervor, daß «die Lehre von der Unwandelbarkeit der Kanones, zu denen wir heutzutage häufig in Widerspruch geraten, eine Ablehnung jeder schöpferischen Haltung dem Leben der Zeit gegenüber darstellt».

Dennoch muß man die Auffassung derjenigen Orthodoxen berücksichtigen, denen nicht klar ist, wie die Kanones der alten ökumenischen Konzile ohne ein neues Konzil, das für sie die höchste Autorität darstellt, abgeändert werden können. Das Werk von Kotsonis bietet das beste Beispiel für den Ernst und die Strenge der alten Kanones im Hinblick auf die Anerkennung der Sakramente der Häretiker und Schismatiker. Der 46. Kanon der Heiligen Apostel und der 32. Kanon von Laodizäa erklären die eucharistische Konsekration von Häretikern für ungültig. Der 1. Kanon von Karthago (ebenso wie der 46. und 47. Kanon der Apostel) betrachten sogar die von Häretikern gespendete Taufe und Firmung für ungültig. Für die Ehe und das Sakrament der Buße gibt es keine ausdrücklichen Kanones, aber Kotsonis (195, Anm. 35) weist an Hand umfangreicher bibliographischer Verweise nach, daß auch die Ehe nur dann als gültig betrachtet werden kann, wenn sie von einem orthodoxen Priester gesegnet ist, und daß die Absolution nur dann gültig ist, wenn ein orthodoxer Priester, der dafür die besondere Genehmigung seines Bischofs besitzt, sie erteilt hat. Das Sakrament der Krankensalbung ist ebenso ungültig, wenn es von Häretikern oder Schismatikern gespendet wird, da diese keine wirklichen Priester sind. Die heiligen Weihen der Heterodoxen werden von dem 1. Kanon von Karthago und dem 45. und 47. Kanon der Apostel für ungültig erklärt. In Übereinstimmung mit dem 1. Kanon von Karthago erklärt Kotsonis (44): «Der heterodoxe Geistliche wird nicht allein nicht als solcher, sondern auch als Ungetaufter betrachtet.» Hinsichtlich der Weihen aber sind die Aussagen der alten Kanones nicht übereinstimmend. Ein Kanon (der 68. der Apostel) betrachtet alle Weihen jedes Heterodoxen als ungültig, während drei Kanones (der 19. von Nizäa I, der 8. von Laodizäa, der 12. des Theophilus von Alexandria) nur die Weihen einiger Häretiker für ungültig erklären und vier weitere Kanones (der 8. von Nizäa I, der 9. und 68. von Karthago und der 1. des Basilius) die Gültigkeit der Weihen der anderen anerkennen. Alle diese Kanones wurden gleichermaßen auf dem Trullanum (can. 2) bestätigt und besitzen somit die gleiche Gültigkeit. Daher aber wissen die orthodoxen Kirchen nicht, welche Haltung sie heute den katholischen und evangelischen Christen gegenüber einnehmen sollen, die niemals von den Kanones als Häretiker oder Schismatiker erklärt worden sind. Kotsonis gibt dem 68. Kanon der Apostel den Vorzug, weil er einen allgemeinen Grundsatz aufstellt, der maßgeblich sein sollte, solange von den einzelnen orthodoxen Kirchen nichts anderes entschieden ist (56).

Wir haben hier eine strenge, buchstäbliche Beobachtung der Kanones. Auf Grund des Prinzips der Ökonomie aber können Weihen und andere Sakramente als gültig anerkannt werden.

Die genaue Bedeutung des Begriffes der Ökonomie ist kürzlich von Thomson untersucht worden. Seine Arbeit gibt einen ausgezeichneten Überblick über die verschiedenen von orthodoxen Autoren vertretenen Theorien zum Prinzip der Ökonomie, und die in Anmerkungen beigefügten Literaturangaben sind sozusagen lückenlos.

Die Theorie der Ökonomie beruht auf dem Grundsatz, daß es außerhalb der orthodoxen Kirche keine Gnade gibt. Daher sind die Sakramente der Nichtorthodoxen rein äußere Formen. Aus besonderen Gründen aber kann, nach Auffassung verschiedener orthodoxer Autoren, die Kirche diesen Riten dadurch Gültigkeit verleihen, daß sie sie auf wunderbare Weise belebt, indem sie ihnen die Ströme der Gnade erschließt, die sie nach Auffassung ihrer Spender und Empfänger vermitteln.

Doch sind diese und ähnliche Meinungen keineswegs unbestritten. Andere orthodoxe Theologen (wie z. B. Alivisatos) sprechen der Kirche die Gewalt ab, «das Nicht-Vorhanden-Gewesene (has-not-been) zu Vorhanden-Gewesenem (has-been) umzuwandeln», wie Florovsky (123) es formuliert. Thomsons Schlußfolgerungen sind daher schmerzlich: Es gibt bei den Orthodoxen keine amtliche Lehre über die Theorie der Ökonomie und unter den Theologen keinerlei Übereinstimmung darüber; die extreme Theorie (Was ungültig ist, kann die Kirche gültig machen), «scheint aus einem Versuch entstanden zu sein, zu erklären, inwiefern die Kirche die Gültigkeit der gleichen Sakramente zu verschiedenen Zeiten oder zur gleichen Zeit in verschiedenen autokephalen Kirchen anerkennen oder bestreiten konnte» (aaO. 418: In Rußland wurde die katholische Taufe als gültig betrachtet, während in Griechenland katholische Christen bei ihrer Konversion neu getauft wurden); wenn «was ungültig ist, gültig gemacht werden kann, werden alle Sakramente zu unverbindlichen Symbolen» und «die Ökonomie wird *das* Sakrament schlechthin» (aaO.) usw.

Am schärfsten von allen orthodoxen Theologen wendet sich offenbar Florovsky gegen die Theorien über die Ökonomie: «Die Interpretation im Sinne der Ökonomie ist nicht Lehre der Kirche. Sie ist nur private theologische Meinung, die sehr spät aufgetreten und sehr umstritten ist, denn sie entstand in einer Periode theologischer Verwirrung und Dekadenz aus einem übereilten Bemühen, die orthodoxe Theologie so scharf wie möglich von der römischen abzuheben» (125, zu Thomson 391). Es läßt sich kaum erkennen, wie die Entscheidung der verschiedenen Kirchen, die Gültigkeit von Sakramenten anzuerkennen oder nicht anzuerkennen, sich auf das Prinzip der Ökonomie gründen kann, wenn niemand genau weiß, was dieser Begriff bedeutet. Doch darf man hoffen, daß die heute betriebene ernsthafte Forschung nach dem, was in den verschiedenen theologischen Traditionen Gemeingut und einheitliches Prinzip ist, auf dem Weg über einen in Ehrfurcht und brüderlicher Liebe geführten Dialog zu neuen Wegen der Anpassung der alten Kanones an das moderne Leben führen wird – mag man diese Anpassung als Ökonomie oder etwas anderes bezeichnen. Wichtig sind weder die Kanones noch die Ökonomie, sondern daß eine solche Anpassung auf der Grundlage einer neuen Theologie erfolgt, die anerkennt, daß «getrennte Kirchen und Gemeinschaften... nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles» sind und daher vom Geist Christi «als Mittel des Heiles» gebraucht werden, «deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet» (Dekret über den Ökumenismus 3). Man möchte hoffen, daß die Orthodoxen sich eine ähnliche Haltung der katholischen Kirche und den übrigen christlichen Gemeinschaften gegenüber zu eigen machen. Ja tatsächlich scheint es, als bestehe eine solche auf Gegenseitigkeit beruhende Haltung bereits heute; anders lassen sich die wirklich herzlichen Beziehungen zwischen «Schwesterkirchen», wie Papst Paul VI. es im Hinblick auf die katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen bei seinem Besuch in Konstantinopel und seinem Treffen mit dem Patriarchen Athenagoras I. in Rom formulierte, nicht erklären. Die sogenannte «indirekte» Anerkennung von Heterodoxen gespendeter Sakramente, die, wie Kotsonis glauben möchte (47), implizite in dem Austausch amtlicher Schreiben zwischen den Oberhäuptern orthodoxer und nicht-orthodoxer Kirchen und in Anreden wie «Lieber Bruder in Christus» enthalten sind, findet sich heute in nahezu allen Dokumenten, die mit den zwischenkirchlichen Beziehungen zusammenhängen. Diese und manche andere Zeichen einer solchen Anerkennung haben die alten Kanones in ihrer Strenge und Starrheit als nicht mehr zeitgemäß abgestempelt. Was die katholischen Weihen und Sakramente im allgemeinen anbetrifft, so scheint kein Orthodoxer mehr ernstlich an ihrer Gültigkeit zu zweifeln, obwohl noch viele von ihnen die katholischen Christen als Schismatiker oder gar Häretiker betrachten, deren Sakramenten die orthodoxe Kirche «den Strom der Gnade abschneiden» (vgl. die von Thomson auf Seite 391 zitierten Worte des russischen Patriarchen Sergius) oder, wenn sie guten Glaubens sind, auf Grund des Prinzips der Ökonomie wieder zuleiten kann.

C. Die heutige Auffassung der Orthodoxen über die anglikanischen Weihen

Die Gültigkeit der anglikanischen Weihen ist eins der schwerwiegendsten ökumenischen Probleme für katholische wie orthodoxe Christen. Der katholische Standpunkt ist bekannt und in jedem Lehrbuch der Dogmatik, in dem die Bulle *Apostolicae curae* von 1896 erläutert ist, behandelt. Die jüngsten Stellungnahmen zu dieser strittigen Frage sind die Werke von Francis Clark, der auf dem Standpunkt beharrt, daß sie ungültig sind, und

von Hughes (vgl. *Concilium* 1 (1968) 62), der, ermutigt durch den Wunsch Kardinal Heenans nach einer eigens zu diesem Zweck gebildeten Kommission von Katholiken und Anglikanern und durch die Ausführungen, die Bischof Green von Port Elizabeth am 12. Dezember 1963 auf dem Vatikanischen Konzil machte, die Frage erneut zu stellen sucht.

Die Orthodoxen haben sich verschiedene Auffassungen über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen zu eigen gemacht. Der Ökumenische Patriarch hat im Jahre 1922 in aller Form erklärt, die anglikanischen Weihen besäßen «dieselbe Gültigkeit wie die der römischen, altkatholischen und armenischen Kirche» (vgl. Thomson 369), ohne indessen zu definieren, was für eine Gültigkeit die Sakramente dieser Kirchen besitzen. Nach Auffassung von Kotsonis (34) erfolgte diese Anerkennung nur für den Fall einer Union zwischen den beiden Kirchen, so daß in diesem Fall keine Neuspendung der Weihen an die anglikanischen Geistlichen notwendig gewesen wäre. Man beachte im Licht des oben Gesagten, daß, selbst wenn im Falle einer Union keine erneute Weihe erforderlich sein sollte, dies – zumindest für manche Orthodoxe (und natürlich für die Katholiken) – keineswegs bedeutet, daß die Weihen vor einer Union gültig wären, denn im Falle einer Union würden sie durch die Kirche neu belebt. Gleichwohl folgten im Jahre 1923 die Kirchen von Jerusalem und Zypern Konstantinopel in der Anerkennung der anglikanischen Weihen; 1930 schloß sich die Kirche von Alexandria und 1936 unter bestimmten Bedingungen auch die rumänische Kirche dieser Anerkennung an. 1948 wurde die Gültigkeit dieser Weihen ausführlich auf einer theologischen Konferenz mehrerer orthodoxer Kirchen in Moskau diskutiert (vgl. Dejanija). Im Verlauf dieser Diskussion ergab sich ein beträchtliches Auseinandergehen der Meinungen, und man beschloß schließlich, die ganze Frage zurückzustellen, bis die anglikanische Kirche ihre Lehren, ihre dogmatischen, kirchenrechtlichen und ekklesiologischen Auffassungen ändern werde, oder mit anderen Worten: bis die anglikanische Kirche offiziell den orthodoxen Glauben an die Sakramente verkünden würde.

1966 trat auf Grund eines Beschlusses der Dritten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos in Belgrad eine interorthodoxe Kommission für den Dialog mit den Anglikanern zusammen. Eine der Hauptfragen war die der Gültigkeit der anglikanischen Weihen. Wiederum erwies sich die Meinungsverschiedenheit unter den Sprechern als zu groß, und man gelangte zu keiner Übereinstimmung. Man beschränkte sich auf die Erklärung (Erzbischof Basils Bericht A, 102), daß die von verschiedenen Kirchen zu diesem Punkt getroffenen Synodalbeschlüsse zwar gültig seien, nicht aber die offizielle Lehre der Orthodoxie darstellten, und daß daher für den Augenblick ein Dialog nur auf dem Wege über Kontakte mit den orthodoxen Einzelkirchen möglich ist.

Einige Monate später nahmen bei einem offiziellen Treffen in London, vom 10. und 11. November 1966, die Russen die Gelegenheit wahr, diese Frage erneut zu behandeln (siehe Erzbischof Basils Bericht B). Die Russen hatten im vergangenen Jahrhundert (vgl. Gill) verschiedentlich Kontakte mit der anglikanischen Kirche gehabt und nach dem Erscheinen von *Apostolicae curae* im Jahre 1896 einige ausgezeichnete Arbeiten über die anglikanischen Weihen geliefert. Auf dem Londoner Treffen wurde nun die in jüngerer Zeit von Woronow verfaßte, auf diesen Werken basierende Untersuchung diskutiert, obwohl die russischen Delegierten erklärten, sie stelle nicht die amtliche Lehre der russischen Kirche dar (Basil B, 204). Woronow (23) gelangt zu folgenden Schlüssen:

1. Die anglikanische Kirche betrachtet die Priesterweihe nicht als Sakrament, das heißt als heilige Handlung göttlicher Einsetzung, in der der Ordinierte die besondere Gnade des Priestertums empfängt, die der nicht-ordinierte Laie in keiner Weise besitzt. Diese Gnade ist so unerläßlich, daß jemand, der sie nicht empfangen hat, nicht allein nicht das Recht hat, sondern auch nicht die Gewalt, ganz gleich unter welchen Umständen, die heiligen Sakramente zu spenden, mit einziger Ausnahme der Taufe (und auch diese nur in ganz bestimmten, genau umrissenen Fällen).

2. Indem sie die Wandlung des Brotes und des Weines in den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn Jesu Christi leugnet und dadurch die Eucharistie nicht als ein unblutiges Opfer göttlicher Einsetzung (genauer gesagt: eines Sühneopfers) versteht, entfernt sich die anglikanische Kirche beträchtlich von der authentischen Idee vom Wesen des Priestertums. Dadurch aber entfernt sie sich ebenso von der Intention der Kirche, (durch die Ordination) eine Hierarchie zu errichten und ständig zu erneuern, die aus Priestern besteht, für die es eine Hauptaufgabe und -pflicht ist, in der Kirche die sieben heilbringenden Sakramente zu verwalten, unter denen das höchste die heilige Eucharistie ist (vgl. Anm. auf Seite 9a).

So sieht Woronow im gegenwärtigen Augen-

blick keine Möglichkeit, die anglikanischen Weihen anzuerkennen, solange die anglikanische Kirche nicht die orthodoxen Konzeptionen des Priestertums und der Eucharistie annimmt.

Auf dem Londoner Treffen wurde die «Sakramentalität» des Ordo und der Eucharistie in einem gewissen Umfang von anglikanischen Vertretern verteidigt, doch wurde klar zu erkennen gegeben, daß die anglikanische Kirche auch die entgegengesetzten Auffassungen als berechtigt anerkennt. Damit wurde das Treffen zu einem Mißerfolg. Tatsächlich kann man sich kaum vorstellen, wie die Russen anglikanische Geistliche als Priester anerkennen sollen, wenn diese sich selbst nicht als solche bezeichnen.

D. Die Anerkennung der orthodoxen Sakramente durch die katholische Kirche

In *Concilium* 10 (1967) 69 habe ich mich dafür eingesetzt, daß alle von ihrer Hierarchie und ihren Priestern vollzogenen Jurisdiktionsakte in den orthodoxen Kirchen, die nicht der Schrift, der katholischen Lehre oder dem natürlichen Gesetz widersprechen, anerkannt werden. Dieses Eintreten stützte sich auf Texte des Zweiten Vatikanums, die eine hierarchische Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen anzuerkennen scheinen, und zwar insofern gemeinsame Elemente für die Ausspendung der Gnade Gottes an das christliche Volk vorhanden sind. Vor allem bei der Verwaltung und Spendung der Sakramente und Sakramentalien (vgl. Bobrinskoj) erfassen die «gemeinsamen Elemente» nahezu alle Aspekte des Lebens der Kirche, und zwar so weitgehend, daß Katholiken nicht selten die von Orthodoxen herausgegebenen liturgischen Bücher verwenden und umgekehrt. Das Konzil anerkennt, daß die Orthodoxen «wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz naher Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind» (Dekret über den Ökumenismus 15).

Kein ernstzunehmender katholischer Christ hat je die Gültigkeit der orthodoxen Sakramente im allgemeinen bezweifelt. Denn sie werden mit der ihnen eigenen Materie und Form von einem Amtsträger verwaltet, der die rechte Intention hat und im Namen Christi handelt. Doch für drei orthodoxe Sakramente, die eine echte Jurisdiktion verlangen, hat es unter den katholischen Autoren verschiedene Zweifel über die Gültigkeit gegeben, so daß nicht vollkommen klar ist, ob mit der Feststellung des Konzils, die Orthodoxen besäßen «wahre Sakramente», alle sieben Sakramente oder nur einige von ihnen gemeint sind.

Für die Taufe, die Weihen, die Eucharistie und das Sakrament der Ehe besteht keine Schwierigkeit. Für die Spendung des ersten ist keine besondere Vollmacht auf seiten des Spenders erforderlich; für die Spendung des zweiten und dritten genügt die potestas ordinis; und was den Eheschluß anbetrifft, so sind die Orthodoxen nicht an die vom katholischen Kirchenrecht vorgeschriebene Form gebunden. Die Meinungen der Autoren gehen – oder besser gesagt gingen – auseinander bei den Sakramenten der Buße, der Firmung und der Krankensalbung. Ihre Zweifel über die Gültigkeit der betreffenden Sakramente, wenn sie von Orthodoxen gespendet werden, rührten von der Überzeugung her, die orthodoxen Bischöfe besäßen keinerlei Jurisdiktion, da sie nicht in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Papst stehen. Damit wären, sobald eine potestas jurisdictions für die gültige Spendung von Sakramenten erforderlich ist, die orthodoxen Bischöfe unfähig, ihren Priestern diese zu übertragen. Doch Autoren wie Coussa (25–26), Herman (1053), Jugie (1136) haben zugegeben, die Absolution der orthodoxen Priester sei gültig auf Grund einer stillschweigenden Gewährung der erforderlichen Jurisdiktion, die der Papst ihnen zum Wohl der Seelen einräume. Mehr konnten sie ihnen nicht zugestehen, da alle orthodoxen Geistlichen sich, wie Jugie erklärt, summarisch im Zustand der Exkommunikation befinden und außerhalb der Kirche stehen (1136). Jugie erklärte sogar, daß jede Auffassung, die den orthodoxen Bischöfen oder Priestern irgendeine ordentliche oder delegierte Jurisdiktion zuerkennen würde, «für die Ohren der Theologen unannehmbar wäre» (col. 1138). Nun aber betont das Konzil, daß die Orthodoxen sich «in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche» befinden (Dekret über den Ökumenismus, 3), und das Ökumenische Direktorium (Art. 19) bestätigt in aller Deutlichkeit, daß Kanon 2314 des Codex iuris canonici über die Exkommunikation wegen Häresie oder Schisma nicht auf diejenigen anwendbar ist, die in einer orthodoxen Kirche geboren sind, weil sie sich der Sünde der Spaltung nicht schuldig gemacht haben. Ähnlich unannehmbar ist auch Herman's Meinung (1053–55), der zufolge die orthodoxen Bischöfe jure divino unfähig sind zu irgendeiner ordentlichen Jurisdiktion. Diese Meinung ist deshalb unannehmbar, weil sie von einer Theologie ausgeht, die den Standpunkt

vertritt, die Orthodoxen seien vollkommen von der kirchlichen Gemeinschaft abgeschnitten. Hier müßte beachtet werden, daß es selbst vor dem Zweiten Vatikanum Autoren gab, die in ihren allgemeinen Ausführungen über das Sakrament der Buße den orthodoxen Bischöfen und Priestern eine delegierte oder sogar eine ordentliche Jurisdiktion zuerkannten (vgl. Herman 1050–53). Allerdings waren die Argumente, mit denen sie ihre Auffassung belegten (vgl. A. B. in *L'Ami du clergé*) zu schwach, um die beiden Haupteinwände gegen eine klare Anerkennung der Jurisdiktion der orthodoxen Bischöfe zu überwinden: die Exkommunikation und die Leugnung jeder selbst partiellen Gemeinschaft zwischen katholischen und orthodoxen Christen.

Die Gültigkeit der von orthodoxen Priestern gespendeten Firmung wird aus zwei Gründen als anfechtbar angesehen: 1. In verschiedenen Kirchen wird die Salbung nicht ipsa ministri manu ausgeführt, wie das Dekret des Heiligen Offiziums vom 14. Juni 1885 ausdrücklich verlangt, sondern mit Hilfe irgendeines Werkzeuges; und das Konzil hat nichts unternommen, um den dadurch motivierten Zweifel an der Gültigkeit zu beseitigen. 2. Sehr viele Autoren vertreten den Standpunkt, einfache Priester könnten dieses Sakrament als ministri extraordinarii nicht gültig spenden ohne eine spezielle Delegierung der erforderlichen Vollmacht durch den Papst oder – nach Meinung anderer – durch ihre Bischöfe.

Die Theologen versuchen die Notwendigkeit einer solchen jurisdiktionellen Vollmacht mit recht unterschiedlichen Argumenten zu erklären (vgl. einen Überblick bei Cappello no. 147), die vielleicht im Gespräch mit den Orthodoxen neu geprüft werden könnten. Die orthodoxen Autoren verlangen für die gültige Spendung der Firmung von seiten des Priesters nur die potestas ordinis, wenn sie auch zugeben, daß der Priester dabei als Vertreter des Bischofs tätig wird (vgl. Melia 5). Doch eine solche Meinung wird von Cappello (aaO.) als irrig und zumindest implizite durch das Schreiben Pius' X. vom 26. Dezember 1910 verurteilt bezeichnet.

Besitzen die orthodoxen Priester die vermutlich notwendige Jurisdiktionsvollmacht? Es gab Theologen, die dies selbst für Priester der Orientalischen Katholiken bestritten, bis Benedikt XIV. diese Frage entschied (vgl. Deslandes). Er erklärte, der Heilige Stuhl anerkenne stillschweigend das Vorhandensein dieser Jurisdiktion, da er, obwohl ihm von jeher diese orientalische Praxis bekannt sei, sie nicht verurteile, sondern gestatte. Hat Benedikt XIV. sie auch für die Orthodoxen anerkannt? Bis zum heutigen Tag gingen die Meinungen der Autoren über diesen Punkt auseinander. Der Heilige Stuhl hat für gewöhnlich die von den Orthodoxen gespendete Firmung als nur möglicherweise gültig anerkannt und für Weihekandidaten, die vorher orthodox waren, eine Neu-Firmung, secreto et sub conditione, verlangt (Herman 1053, Anm. 32).

Auch hinsichtlich des Sakramentes der Krankensalbung haben verschiedene Autoren Zweifel über die Gültigkeit angemeldet, wenn es von orthodoxen Priestern gespendet wird. Die sicherere (tutior) Meinung lautet, daß für die gültige Spendung dieses Sakramentes eine besondere Weihe der Öle erforderlich ist (Cappello vol. III, no. 58), die von einem Bischof oder einem Priester vorgenommen werden muß, der eine besondere Delegation (Jurisdiktion) dazu besitzt. Hier erhebt sich dieselbe Schwierigkeit: Auf der einen Seite können die orthodoxen Bischöfe, wenn sie weder Gewalt noch Jurisdiktion besitzen, ihren Priestern nicht die Vollmacht delegieren, die Weihe der Öle vorzunehmen; auf der anderen Seite ist es nicht sicher, daß der Heilige Stuhl den orthodoxen Priestern stillschweigend die Vollmachten dazu gewährt. Da aber die orientalischen Priester selbst die Öle für jede einzelne Spendung des Sakramentes weihen, folgt daraus, daß dieses Sakrament bei den Orthodoxen nur dann mit Sicherheit gültig ist, wenn es von einem Bischof gespendet wird.

Wir dürfen hoffen, daß es nach dem Konzil keinen Autor mehr gibt, der solche Zweifel hegt. Die Anerkennung «wahrer Sakramente» unter den Orthodoxen und einer «gewissen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche» durch das Konzil, sowie die Äußerungen des Papstes, in denen er die orthodoxen Bischöfe als «Hirten des Teiles der Herde Christi, der ihnen anvertraut ist»,[2] anerkennt und die orthodoxen Kirchen als «Schwesterkirchen» bezeichnet, die Erlaubnis der Interkommunion unter gewissen Bedingungen für die Eucharistie, das Sakrament der Buße und die Krankensalbung, die Anerkennung der Gültigkeit der von orientalischen Priestern gespendeten Firmung mit der einzigen Einschränkung, daß das dabei verwendete Chrisam von einem Bischof geweiht sein muß, und – allgemein – die gesamte Haltung der katholischen Kirche der ökumenischen Bewegung gegenüber, beweisen, daß die Jurisdiktion der orthodoxen Bischöfe und Priester anerkannt ist, zumindest so-

weit sie gültig alle sieben Sakramente spenden können. Ja, die Konzilstexte scheinen noch bedeutend mehr zu besagen und können durchaus als Grundlage für das zu Beginn dieses Absatzes unseres Artikels erwähnte weiterreichende Plädoyer dienen.

[1] Die in der Klammer hinter dem Autorennamen angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Werke der betreffenden Autoren, die in der diesem Artikel beigefügten Bibliographie genannt sind. Der bibliographische Anhang ist nach den Untertiteln des Artikels eingeteilt.

[2] Beim Treffen mit Athenagoras am 25. Juli 1967 in Konstantinopel (Osservatore Romano vom 27. Juli 1967, 2001. 6).

BIBLIOGRAPHIE

A. Die Notwendigkeit einer adäquateren Sakramententheologie

J. N. Crespel, Parole et Sacrement: Verbum Caro 21 (1967) 83, 1–27;
M. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium, De sacramentis vol. III (Paris 1930), vol. V (Paris 1935), 636ff.
W. de Vries, Sakramententheologie bei den Nestorianern: OrChrA, 133 (Rom 1947); Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysisten: OrChrA 125 (Rom 1940).
Th. Spačil, Doctrina theologiae orientis separati de sacramentis in genere: OrChrA, 113 (Rom 1937).
J. Chrysostomus, Ist eine autonome bzw. bodenständige Theologie der katholischen Orientalen notwendig und möglich?: Una Sancta 20 (1965) 33–42.
B. Schultze, Catholic Theology in East and West, Uniformity or Diversity: Unitas (engl. Ausg.) 16 (1964) 187–206; Teologia latina e teologia orientale, Problemi e orientamenti di teologia dogmatica, Bd. 1 (Mailand 1957) 547–579.
Maximos IV, vgl. L'Eglise Grecque Melkite au Concile (Beirut 1967) 498–499.

B. Die Anerkennung der Sakramente der andern Christen bei den Orthodoxen

L. A. Zander, Vision and Action (London 1952).
N. N. Afanassieff, The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable: St. Vladimir's Seminary Quarterly II (1967) 54–58.
J. Kotsonis, The Validity of the Anglican Orders: The Greek Orthodox Theological Review (Frühjahr 1958 bis Sommer 1958).
F. J. Thomson, Economy, An Examination of the various Theories of Economy held within the Orthodox Church, with special Reference to the Economical Recognition to the Validity of Non-Orthodox Sacraments: JThS 16 (1965) 368–420.
A. Alivisatos, *Οἰκονομία κατὰ κανονικοῦ Δικαίου τῆς 'Ορθοδόξου 'Εκκλησίας*, Athen 1949.
G. Florowsky, The Limits of the Church: ChQR 117 (1933) Oktober (nach einem Zitat bei Thomson).

C. Die heutige Auffassung der Orthodoxen über die anglikanischen Weihen

F. Clark, Anglican Orders and Defect of Intention (London 1956); Eucharistic Sacrifice and the Reformation (London and Westminster 1960); Les ordinations anglicanes, problème œcuménique: Gr 45 (1964) 60–93.
J. J. Hughes, Two English Cardinals on Anglican Orders: Journal of Ecumenical Studies 4 (1967) 1–26; The Papal Condemnation of Anglican Orders 1896: aaO., 235–267; ders., Neue Studien über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen (mit jüngsten bibliographischen Angaben): Concilium 4 (1968) 62–67.
Dejanija soveščanija Glav i predstavitelej avtokefal' nych Pravoslavnych Cerkvej v svjazi s prazdnovaniem 500 letija avtokefalii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (Protokolle der Besprechungen zwischen den Leitern und Vertretern der autokephalen orthodoxen Kirchen...) Moskau Bd. I und II, 1949.
Basil, Erzbischof, Report A, La Commission Inter-Orthodoxe pour le dialogue avec les anglicans: Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale, 15 (1967) 74–106. – Report B, Les entretiens théologiques concernant les ordres anglicanes entre l'Eglise Anglicane et l'Eglise Orthodoxe Russe: aaO., 201–214, – und – auf Russisch –: Žurnal Moskovskoj Patriarchii (Moskauer Patriarchatszeitschrift) 7 (1967) 45–53.
J. Gill, The Church of England and Reunion: Unitas 2 (1947) 145 bis 162; Russian Orthodoxy and Anglicanism: aaO. 6 (1951) 137–148.
L. Woronow, La question de la hiérarchie Anglicane à la lumière de la théologie Orthodoxe russe: Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale, Nrr. 54–55, 75–122; 56, 179–221; 57, 4–23.

D. Die Anerkennung der orthodoxen Sakramente durch die katholische Kirche

I. Žužek, Ansichten über die künftige Struktur des ostkirchlichen kanonischen Rechts: Concilium 10 (1967) 665–675.
B. Bobrinskoj, Les sacramentaux dans l'Eglise Orthodoxe: Le Messager Orthodoxe 26 (1964) 50–56.
A. Coussa, Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali, vol. I (Rom 1948).
Ae. Herman, Quibus legibus subiiciantur dissidentes rituum orientalium: Il diritto ecclesiastico 62 (1951) 1043–1058.
M. Jugie, Pénitence dans l'Eglise Gréco-Russe, DThC XII (I), col. 1127–1138.
A. B., Le sacrement de Pénitence est-il administré validement chez les schismatiques, dit Orthodoxes, en dehors des cas de danger de mort?: L'Ami du clergé, 59 (1949) 554–555.
F. M. Cappello, Tractatus canonico-moralis de sacramentis, vol. I, (Turin-Rom 1951), vol. III (1958).
E. Melia, Le sacrement de confirmation: Le Messager Orthodoxe, 8 (1959) 4–11.
J. Deslandes, Le prêtre oriental ministre de la confirmation: EO, 29 (1930) 5–15.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

IVAN ŽUŽEK

geboren am 2. September 1924 in Ljubljana (Jugoslavien), Jesuit, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und am päpstlichen orientalischen Institut, ist Lizentiat der Theologie und Doktor des kanonischen Rechtes (1962) und seit 1963 Professor für Kirchenrecht, der russischen Sprache am päpstlichen orientalischen Institut. Er veröffentlichte Studien über den Hauptkodex des russischen kanonischen Rechtes (1964).

Dokumentation Concilium

Unter Verantwortung des Generalsekretariats

Vergessene und vernachlässigte Gruppen in der Kirche

In den vorhergehenden Artikeln ist immer wieder von kirchenrechtlicher Ordnung des ausgesprochen sakralen Bereichs die Rede gewesen: von den Sakramenten. Zweifellos richtet sich in einer Institution wie der Kirche die erste Aufmerksamkeit mit Recht auf jenes Gebiet, das sie als ihren eigentlichen Bereich betrachtet. Im Lauf ihrer Geschichte hat sich die Kirche jedoch nie auf den sakralen Bereich allein beschränkt. Immer hat es Berührungsflächen mit Gebieten gegeben, über die eine andere Autorität Ordnungsgewalt hatte. Man braucht nur an den Investiturstreit zu denken oder an die Lehrunterschiede bezüglich der Zweischwertertheorie oder an den heftigen Widerstand der Kirche zur Zeit der Aufklärung, als sie sich nicht in die Sakristei abdrängen lassen wollte. Auch in unserer Zeit ist sich die Kirche bewußt, daß sie nicht nur Kultuskirche, sondern auch Kulturkirche sein muß; daß sie nicht nur ihren Beitrag auf dem Gebiet des rein Religiösen zu leisten hat, sondern auch an der fortschreitenden Bewohnbarmachung dieser gemeinsamen Welt mitwirken muß. Diese Bewußtheit ist vor allem während des Zweiten Vatikanischen Konzils sichtbar geworden und hat im Schema XIII einen schüchternen Ausdruck gefunden. Es erhebt sich nun die Frage, ob diese Ausweitung des kirchlichen Bewußtseins auch im neuen Kirchenrecht ihren Ausdruck finden wird. Denn wo sich die Kirche bewußter an die Welt wendet und entschlossen auch weltliche Aufgaben auf ihre Schultern nimmt, entdeckt sie in Gesellschaft und Gemeinschaft Strukturen, die himmelweit von jenen verschieden sind, in denen das noch geltende kirchliche Recht entstanden ist. Es melden sich dann Probleme an, die in einer geschlossenen christlichen Gesellschaft undenkbar waren: ein rechtlicher Status für im Stich gelassene Ehepartner; ein Recht auf Revolution; das Recht auf Entwicklung; rechtlicher Raum für eine tätige Anerkennung der Menschenrechte; die juristische Kompetenz der Kirche, jemanden aus der christlichen Gemeinschaft auszuschließen oder zu verhindern, mit anderen Christen Kontakt zu haben...

Wegen der pastoralen Absicht dieser Dokumentation soll hier nicht auf all diese Probleme eingegangen werden; sie will lediglich um Aufmerksamkeit für jene neuen oder gewandelten Gruppen in der Kirche bitten, für die das geltende Kirchenrecht keinen Platz hatte und auch nicht haben konnte, weil die kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen es unmöglich machten, solche Probleme juristisch zu durchdenken. Die Aufzählung vergessener Gruppen in der Kirche ist also nicht als Vorwurf gegen den Gesetzgeber gemeint, als ob er nachlässig gewesen wäre oder diese Gruppen vorsätzlich übersehen hätte. Weil für diese Gruppen in bescheidenem Umfang tatsächlich bereits etwas getan wird, geht es mehr um den Hinweis darauf, daß sich in manchen Fällen – wie z. B. bei den Armen oder bei denjenigen, die ihr Amt verlassen – Ansätze für eine Rechtsposition zeigen. Diese Ansätze könnten bei der eventuellen Kodifizierung eines neuen kirchlichen Rechts anregend wirken.

Daß manche Christengruppen aus der Aufmerksamkeit der kirchenrechtlichen Autoritäten herausfallen, kann allerdings manchmal auch an etwas anderem liegen als am Wandel kirchlicher und gesellschaftlicher Strukturen. Wie jede Institution hat ein organisiertes Ganzes wie die Kirche in seiner Gesetzgebung zunächst und vor allem ein Auge für den Menschen in seiner normalen Situation. Es ist aber nun einmal gesellschaftliches Faktum, daß die tatsächliche Kirche nicht nur aus *diesen* Menschen besteht. Wie bei jeder Institution gibt es auch hier Randfälle: Menschen, die aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen bleiben, weil sie keinen gesellschaftlichen Status haben. So ist es nicht verwunderlich, daß die Laien – bevor sie aus dem «einfachen Volk» zum «dritten Stand» wurden – kaum in einem eigenen Paragraphen des kirchlichen Gesetzbuches erwähnt wurden – wie übrigens auch im bürgerlichen Gesetzbuch nicht. Es scheint uns deshalb gut, bei der Aufzählung einiger vergessener Gruppen in der Kirche diesen Aspekt nicht außer Betracht zu lassen. Es gibt Gruppen, die von der offiziellen Aufmerksamkeit der Kirche nicht beachtet werden, weil sich das so aus den kirchlichen Strukturen ergibt oder weil aus der Tradition her eine begrenzte theologische Denkhaltung nachwirkt. Es gibt andere Gruppen, die diese Aufmerksamkeit entbehren müssen, weil sie wegen einer gewissen gesellschaftlichen Unterbewertung aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen sind.[1]

I. GRUPPEN, DIE WEGEN EINER KONFLIKTSITUATION, DIE SICH AUS DEN RECHTSSTRUKTUREN DER KIRCHE ERGAB, VERGESSEN WURDEN

1. Geschiedene Verheiratete

Ganz unabhängig davon, ob die Ehe von Natur aus unauflöslich ist, steht es fest, daß die Frohe Botschaft diese Unauflöslichkeit auch aus religiöser und christlicher Perspektive sieht: Sie steht unter dem Zeichen von Gottes Treue zu seinem Bund und unter dem Licht der Treue Christi zu seiner Kirche. Die Unauflöslichkeit ist eine ethische Forderung und ein Auftrag. Es lag nah, daß diese Unauflöslichkeit auch als Rechtssatz in die Kirchenordnung aufgenommen wurde. Die Verheirateten können aber vor dieser ethischen Forderung versagen. In unserer Gesellschaft ist dann eine Scheidung möglich. Tatsächlich gibt es christliche Ehen, die durch die bürgerliche Autorität gelöst sind. Von zehn Ehen, die z. B. in Frankreich kirchlich geschlossen wurden, geht eine durch Ehescheidung zu Ende. Von vier kirchlichen Eheprozessen, die angestrengt werden, geht es bei dreien darum, wenigstens einem der Ehepartner die Möglichkeit zur Wiederverheiratung zu geben.[2] Gelingt das nicht, so sind sie unter rechtlichem Gesichtspunkt für die Kirche heiratsunfähig. Diese für das kirchliche Recht Eheunfähigen finden im Institut Kirche keine rechtliche Satzung, die ihren Zustand positiv berücksichtigt. Wenn sie sich wiederverheiraten wollen, ist das für sie innerhalb der römisch-katholischen Kirche rechtlich unmöglich; in der katholischen Ostkirche gibt es für sie, wenn auch unter bestimmten Bedingungen, durchaus genug rechtliche Weite, um wieder heiraten zu können. Man kann dieses Problem nicht einfach mit dem juristischen Satz abtun: *Dura lex, sed lex* – Das Gesetz ist hart, aber es bleibt Gesetz. In der Denkschrift, die der französische Episkopat, auf Anregung einer Gruppe geschiedener Frauen, zu dieser Frage herausgab, hört man andere Töne als in dieser harten gesetzlichen Regelung. Sie haben ein Auge für die materiellen, geistigen, geistlichen und gesellschaftlichen Schwierigkeiten dieser geschiedenen Verheirateten. Eine Möglichkeit, wie sich ihr rechtlicher Status ändern könnte, wird allerdings nicht gezeigt. Die Aufmerksamkeit wird jedoch auf die Tatsache gelenkt, daß diese Christen solche juristischen Vorschriften ihrer Kirche nicht verstehen, «um so weniger – so lautet der Text –, da viele Priester der Kirche ihnen zu einer neuen Heirat raten». Der Episkopat appelliert an die christliche Gesellschaft, diesen Menschen zu helfen, indem man ihnen die Möglichkeit schafft, ein normales Leben in der Gesellschaft zu führen, und dafür zu sorgen, daß sie nicht das Gefühl haben oder behalten, ausgestoßen zu sein. Diese Menschen, so stellt die Denkschrift fest, werden von ihren Mitchristen gemieden. Die Denkschrift weist dann auf Gruppen hin, die ins Leben gerufen wurden, um diesen Menschen pastoral und sozial zu helfen. Es wird also auf eine Lösung hingewiesen, die auf der Ebene der Anteilnahme liegt, der Werke der Barmherzigkeit. Das ist schon etwas. Es ist aber jedem klar, daß eine gesetzliche Änderung wirksamere Hilfe sein würde, vor allem für jene, die von ihrem Ehepartner verlassen wurden. Die Rechtsstellung, die diese Menschen heute in der Kirchenordnung einnehmen, fördert ihre Diskriminierung. Einerseits müßten die Alleinstehenden einen gesellschaftlichen Status haben, der ihnen im heutigen Gesellschaftsleben mehr Sicherheit gibt,[3] anderseits müßte die gesetzliche Regelung der Unauflöslichkeit der Ehe und vor allem der kirchenrechtliche Status der de facto geschiedenen Verheirateten neu studiert werden. Eine kommende Nummer dieser Zeitschrift, die die Sektion für Moraltheologie herausbringt, wird dieser Frage gewidmet sein.

2. Die ohne Dispens verheirateten Priester

In etwa verwandt mit der soeben besprochenen Gruppe sind diejenigen Priester, die sich an die geltenden Rechtsbestimmungen der Kirche zum Zölibat nicht mehr gebunden fühlen. Ein Priester, der heiratet – wenn auch nach Dispens –, kann sein Amt ja nicht länger ausüben, selbst wenn er es möchte. Für gewöhnlich kommt er für keine einzige kirchliche pastorale Aufgabe mehr in Frage. Es gibt keinen gläubigen katholischen Theologen, der am Wert des Zölibatscharismas als religiöser Berufung zweifelt. Die Schwierigkeit besteht darin, daß die Ausübung eines bestimmten Amtes in der Kirche an dieses Charisma kirchenrechtlich gebunden ist. Niemand kann Priester werden, ohne vorher das Versprechen dauernder Ehelosigkeit abzulegen. Manche militärischen und wissenschaftlichen Einrichtungen verlangen von ihren Kandidaten ähnliches. Es geht dann aber um Verpflichtungen auf Zeit, die man vor den militärischen bzw. wissenschaftlichen Institutionen eingeht. Beim priesterlichen Amt geht es dagegen um bleibende Ehelosigkeit, die kirchenrechtlich unter Strafe des Amtsverlustes gefordert werden kann, mit der

Folge, daß der Betroffene nach einem solchen Amtsentzug gesellschaftlich geradezu gebrandmarkt und deklassiert ist. Wenn der Priester, der sein Amt mit diesen Bedingungen übernommen hat, trotzdem heiratet, ohne die meistens nur schwer zu erreichende Dispens, so ist seine Ehe nichtig, mit allen sich daraus ergebenden juristischen Folgen. Das kann zu denselben widersprüchlichen Situationen führen wie im Fall der geschiedenen Verheirateten: Ein solcher verheirateter Priester wird von der kirchlichen Gemeinschaft, wenigstens von ihrer gesetzgeberischen Autorität, als unverheiratet angesehen, mit allen damit verbundenen Konsequenzen und Sanktionen, während er in den Augen der bürgerlichen Gesellschaft durchaus gültig verheiratet ist und als solcher alle damit zusammenhängenden Erleichterungen genießt. *Marc Oraison*[4] fragt sich, wieweit dabei eine noch ungenügend erweiterte Auffassung von Kirche mitspielt und wie weit diese Gesetzgebung noch aus einer Auffassung von der Priesterschaft als einer besonderen Klasse diktiert wird. Historisch steht jedenfalls fest, daß die Entwicklung des Zölibats als Einrichtung keinen geradlinigen, regelmäßigen, klar ausgerichteten und unbestrittenen Verlauf genommen hat. Es gab mannigfachen Widerstand gegen die *Verpflichtung* zum Zölibat, wobei die Gefahr für die Moral unter der Geistlichkeit immer als stärkstes Argument in den Vordergrund gerückt wurde.[5] Eine derartige Verpflichtung läßt sich nicht rechtfertigen, indem man lediglich auf den inneren Zusammenhang zwischen Priestertum und bleibender Ehelosigkeit hinweist. Weder Priestertum noch Ehelosigkeit sind ja absolute Größen. Die Ehelosigkeit wird von der Gesellschaft, in welcher der Unverheiratete lebt, relativiert;[5a] die Wertschätzung des Priestertums wird bestimmt von der gegenwärtigen Kirche, deren Amtsträger der Priester heute ist. Eines der großen Verdienste Oraisons ist sein Hinweis auf diese gesellschaftlichen Hintergründe des Zölibats. In dieser Richtung wird noch viel geschehen müssen, bevor der Boden für eine neue Gesetzgebung zu diesem Gebiet bereit ist. Einer der historischen Faktoren, die zu dieser Verpflichtung geführt haben, steht in Zusammenhang mit der notwendigen und fortschrittlichen Einrichtung der «Geistlichkeit», einer besonderen gesellschaftlichen Klasse, die im Stande war, eine bedrohte Bildung zu retten oder wiederaufzubauen, einer sozialen Klasse, die aus «Männern des Geistes» bestand; die Kirche wurde eine gesellschaftliche Organisation, ein umgrenzter gesellschaftlicher Körper, der durch den Zwang der Umstände um das Priestertum und die priesterlichen Funktionen konzentriert wurde. Die Annahme ist nicht übertrieben, daß in jenen unruhigen Zeiten die Notwendigkeit sich zu organisieren und ein starkes Bollwerk zu bilden mindestens implizite dazu beigetragen hat, daß zum Gesetz der kirchlichen Gesellschaft erhoben wurde, was in einem ganz anderen Zusammenhang als Ideal angesehen wurde. Das gegenwärtige Unbehagen an der juridischen Zölibatsverpflichtung könnte deshalb wohl auch z. T. aus der wachsenden Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit kirchlicher Lebensformen hervorgehen. Nachdem unsere Bildung diesen alten Formen entwachsen ist, hat die Geistlichkeit als führende Gesellschaftsgruppe ausgespielt. Zu Ende des 18. Jahrhunderts gab es in Europa noch drei Klassen: die Geistlichkeit, der Adel und der «dritte» Stand, der aber damals noch keinen eigenen Namen hatte. Die Französische Revolution machte dieser Einteilung ein Ende. Die Folgen jener alten Einteilung sind aber noch lange nicht in vollem Umfang aufgearbeitet.[6] Wenn die gesetzliche Verpflichtung zum Zölibat für den Priester dadurch mitverursacht war, daß die Priesterschaft im historischen Wachstumsprozeß der Kirche zum klerikalen Stand wurde, dann braucht diese Gesetzgebung eine Revision, sobald die Priesterschaft in sozial-kultureller Hinsicht kein gesonderter Stand mehr ist. Wenn eine gesetzliche Pflicht zum Zölibat unter bestimmten gesellschaftlichen Formen legitim war (z. B. in der Kirchenform des Mittelalters), braucht das heute nicht auch noch der Fall zu sein. Jedenfalls wird über ein Rechtsstatut des verheirateten Priesters nachgedacht werden müssen.[7] Wie jeder andere Gläubige hat auch der verheiratete Priester Anspruch auf eine Rechtsstellung in der Kirche und hat auch er im Rahmen der Menschenrechte unveräußerliche Rechte. Vielleicht wäre ein Rechtsstand denkbar, in dem man für gewisse Zeit auf sein Recht zu heiraten verzichtet (wie bei den oben genannten militärischen und wissenschaftlichen Einrichtungen), ohne daß dies eine Verpflichtung für das ganze Leben bedeutet.

Wenn die verheirateten Priester hier unter die vergessenen Gruppen der Kirche gezählt werden, bezieht sich das vor allem auf ihren rechtlichen Status. Für den pastoralen Beistand sind bereits Institutionen ins Leben gerufen worden, z. B. in den Niederlanden das CAPER (Centraal Adviesbureau voor Priesters en Religieuzen: Zentrales Beratungsbüro für Priester und Ordensleute). Eine entsprechende Zentrale gibt es in Frankreich. In

den USA arbeitet in diesem Sinn die NAPR (The National Association for Pastoral Renewal). Wenn diese Institute aber mit Erfolg arbeiten sollen, sind sie auf die Mitwirkung der kirchlichen Behörden angewiesen, mit der sie aber nicht in allen Ländern rechnen können. Wenn ein Rechtsstatus für diese Gruppe von Christen geschaffen werden könnte, würden solche Hilfsbüros weit erfolgreicher arbeiten können. Denn sicherlich hat dieses Problem mehr Aspekte als juristische. Jene anderen Aspekte werden hier kaum genannt, weil sich u. a. damit die nächste Pastoral-Nummer dieser Zeitschrift befassen wird.

II. DIE DURCH DIE THEOLOGISCHE DENKHALTUNG DER KIRCHE VERGESSENEN GRUPPEN: DIE FRAUEN UND MÄNNER DER EXAKTEN WISSENSCHAFTEN

Hier ist es nicht an erster Stelle das System der kirchlichen und juristischen Strukturen, das diese Menschengruppe aus dem Raum der zentralen Aufmerksamkeit des kirchlichen Lebens hinausdrängt, sondern mehr eine bestimmte Denkmentalität der Theologie, die aber auch wieder in die kirchlichen Strukturen vordringt. Die exakten Wissenschaften haben einen schweren Kampf bestehen müssen, bevor ihre Befreiung aus der Oberaufsicht der Theologie und schließlich auch aus der Aufsicht der Philosophie Wirklichkeit wurde. Aber auch nach dieser Befreiung ist immer noch etwas geblieben von der Entfremdung zwischen der offiziellen kirchlichen Denkmentalität und der Denkmentalität der Wissenschaftler dieser exakten Wissenschaften, trotz aller apologetischen Traktate über die friedliche Koexistenz von Glaube und Wissenschaft.[8] Es läßt sich kaum übersehen, daß die kirchliche Autorität nur mit einem gewissen Schauder den Errungenschaften z. B. der Psychoanalyse gegenübertritt (wenn diese z. B. beim Testen von Priesteramtskandidaten oder Ordenskandidaten angewandt wird), den Errungenschaften der Pharmazie (z. B. «der Pille»), der Soziologie, der Physik. Es wird natürlich immer eine gesunde Konkurrenz geben zwischen Geisteswissenschaften und exakten Wissenschaften; aber die Kirche würde doch etwas von ihrer Katholizität verlieren, wenn in ihr ein Denkklima herrschte, in dem sich nur die Geisteswissenschaften heimisch fühlen könnten. *Gusdorf*[9] stellt den Gegensatz von Glaube und Wissenschaft – der im 17. Jahrhundert zum ersten Male in einen öffentlichen, für die moderne Zeit bezeichnenden Konflikt führte – vor den Horizont der zerbrochenen Lebenseinheit, die sich aus der modernen Entwicklung ergeben hat. Sowohl Christentum wie Wissenschaft haben ihre eigene Neigung zum Totalitarismus. Die Wissenschaft hat aber in den letzten fünfzig Jahren gelernt, daß es kein Wissen ohne Voraussetzungen gibt; es ist ein auf Hypothesen gegründetes deduktives System, vom Menschen aufgezogen und ohne ontologische Bedeutung, das aber trotzdem auf Beifall und Erfolg rechnen kann. Gerade dieser Erfolg verführt den Außenstehenden leicht zur Überschätzung der Wissenschaft, worüber diese heute am allerwenigsten glücklich ist. Unter den Männern und Frauen der exakten Wissenschaften sind viele Christen, die sich gern an den Glauben wenden, um dort auch in einer für sie verständlichen Sprache «eine zweite Lesung» der Wirklichkeit zu hören. Der Glaube ist eine «zweite Lesung» der Wirklichkeit, die der «ersten Lesung» (der wissenschaftlichen) nicht widerspricht. Das muß aber sichtbar werden durch die Weite, welche die Kirche für beide Lesungen zu schaffen weiß. Der Glaube entzieht sich den Normen der allgemeingültigen Objektivität: Der Gläubige kann die empfangene Gnade zeigen, aber nicht beweisen. Er wird von Gott geführt, doch sein Glaube bleibt ein Wagnis; die Sicherheit wird in Gefahren gewonnen. Diesen vitalen Seinskern kennt die Wissenschaft nicht, aber der Wissenschaftler als Mensch braucht ihn ebenfalls. Für das Zweite Vatikanische Konzil hat man schon bedauert, daß seine Beschickung durch Bischöfe und Theologen (Dogmatiker) so einseitig war: da waren keine Pastoraltheologen, keine oder doch nur wenige Soziologen, und die Stimme der exakten Wissenschaften wurde kaum gehört – weder in Frage noch in Antwort. Für die Leute der exakten Wissenschaften machte das den Eindruck, als ob die Kirche nur eine Kirche für Menschen der Geisteswissenschaften wäre und als ob sie für die exakte Wissenschaft keine Botschaft hätte. Diese Christengruppe mit der Denkmentalität der exakten Wissenschaften wird aber immer größer. In den Niederlanden z. B. arbeiten 60% aller Studierenden in den exakten Wissenschaften. Daraus ergibt sich ein Problem – nicht so sehr für diese Menschen, sondern mehr für die Kirche, die – wenn sie wirklich allgemein («katholisch») sein will – auch diesen Menschen einen Lebensraum bieten muß, in dem sie ihre wissenschaftliche Mentalität mit der Glaubensmentalität integrieren können. Zum Beispiel hat *Jeuken*[9a] darauf hingewiesen, daß die Denkmentalität des neuen niederländischen Katechis-

mus nur *einen* Aspekt des heutigen Denkens vertritt und gerade die Menschen der exakten Wissenschaften ihren modernen Denkstil darin ungern vermissen. Möglicherweise hat die kirchliche Rechtsordnung damit insofern etwas zu tun, weil sich die Vorschriften für die wissenschaftliche Ausbildung der zukünftigen Amtsträger darauf beziehen werden. Sicherlich hält sich der Naturwissenschaftler auch im gesellschaftlichen Leben gern abseits von Politik und Wirtschaft und wird sich deshalb auch nicht gern in Kirchenpolitik und Kirchenökonomie einmischen. Die Kirche wird aber alles tun müssen, um ihn in der zukünftigen Kirchenordnung zu berücksichtigen und sich mit Sicherheit in den Naturwissenschaften auf dem Laufenden zu halten, um nicht plötzlich ihren Wandlungen konfrontiert zu werden.[10] Der Kirche würde es immer an Allgemeinheit (Katholizität) fehlen, wenn wahr würde, was *Cardonnel*[11] schreibt: daß es nach dem Zweiten Vatikanum zwar wieder möglich scheint, mit viel Mühe Christ zu bleiben, aber daß es fast unmöglich ist, es zu werden.

III. VERGESSENE GRUPPEN, DIE WEGEN EINER GEWISSEN SOZIALEN UNTERBEWERTUNG VON DER ÖFFENTLICHKEIT AUSGESCHLOSSEN BLEIBEN

Es gibt Menschen, die wegen einer gewissen Unterbewertung in Kirche und Gesellschaft von der Öffentlichkeit ausgeschlossen bleiben. Diese Unterbewertung betrifft ihre Person, ihre Lage, und damit zusammenhängend auch ihre Möglichkeiten zur normalen aktiven Teilnahme am bürgerlichen oder kirchlichen Leben. Diese soziale Unterbewertung, die für manche Gruppen in Richtung einer gewissen Deklassierung und eines «Abgeschriebenseins» geht, zeigt sich nicht immer ausdrücklich im Bewußtsein der Gesellschaft oder der Kirche, doch spürt man sie aus dem tatsächlichen Verhalten.

1. Die Kranken

Durch den Fortschritt der medizinischen Wissenschaften haben sich viele und umfangreiche soziale, politische und wirtschaftliche Probleme ergeben.[12] Bis zum Beginn der modernen Zeit hatte die medizinische Wissenschaft praktisch nur mit akuten und kurzen Krankheiten zu tun; um die unheilbar Kranken kümmerte sich die Krankenpflege. Heute aber sieht sich auch die medizinische Wissenschaft ohne Unterlaß langdauernden Krankheiten konfrontiert, und in den Krankenhäusern entstehen Gesellschaften, die ihre eigenen Rechte haben und nicht mehr von der Initiative karitativer Einrichtungen oder dem Mitleid anderer abhängig sind. Früher suchte man hinter der Krankheit den Patienten als Schuldigen, die Krankheit betrachtete man als Strafe; jetzt forscht man wissenschaftlich nach der Krankheitsursache und versucht mit wachsendem Erfolg die Ursache zu bekämpfen, so daß sich auf diesem Gebiet eine völlige Entsakralisierung durchgesetzt hat: Der Kranke ist weder ein Gezeichneter noch ist er ein Bevorzugter. Im Mittelalter erkannte man dem Gebet des Kranken besonderen Wert zu. Am Abend erschien in den Hospitälern Palästinas und in den Hôtels-Dieu Frankreichs sowie in anderen Ländern, die an den Kreuzzügen teilnahmen, Vertreter des Johanniterordens, die vor den Kranken verkündigten, was man von ihnen erwartete: «Ihr Herren Kranken, betet für den Frieden» («Seigneurs malades, priez pour la paix!»). Das wies auf die Verantwortung der Kranken hin und darauf, was die Gesunden von ihnen erwarteten.[13] Die Kirche sorgte für ihre Pflege und spendete ihnen das Krankensakrament. Diese einzelnen Kranken wuchsen aber allmählich zu einer Welt von Kranken heran, die ihr Dasein in einer Produktionsgesellschaft als nutzlos erfahren und sich aus der Gesellschaft isoliert und fortgedrängt fühlen. Sie sehen sich als Menschen, die ein Recht auf Gesundheit haben.[14] Als Antwort auf ihre Krankheit erwarten sie von der Kirche nicht einfach eine Wiederholung des Dogmas von der Erbsünde, sondern sie appellieren mehr an die menschliche Solidarität im Guten, an die Gesamtheit der Kirche: Sie soll ihnen zeigen, wie sie noch zu ihr gehören.

Langsam hat sich der Kranke ein Rechtsstatut erobert, das sich aus der Liebestätigkeit zur Hilfe entwickelt hat; von der Hilfe zur Sicherung; von der Pflicht derer, die helfen konnten, zum Recht derer, denen geholfen werden muß. Trotz dieser erworbenen Rechte fühlt sich auch der heutige Kranke bedroht: von der Anonymität, vom Primat der Krankheit gegenüber seiner Person, von der Erwartung der Gesellschaft, daß er sich der medizinischen Wissenschaft bedingungslos anvertraut. Nach außen hin hat er sich obendrein dem Verwaltungsapparat zu unterwerfen, der seine Krankenrechte und -pflichten regelt. Den Gesunden gegenüber fühlt sich der Kranke in der Stellung eines Minderwertigen, der in seiner freien Bewegung gehemmt, von anderen abhängig oder sogar in seinem Recht auf Gesundheit betrogen ist. Von seiner Kirche erwartet er, daß sein Recht auf

situationsentsprechende menschenwürdige Behandlung verteidigt wird und daß man ihn in persönlicher pastoraler Sorge begleitet sowie mit einer Liturgie, die ihn davon überzeugt, daß auch er zum Volk Gottes unterwegs ist. Bei aller Demokratisierung der Sorge um die Gesundheit wird die Minderheit, welche die Kranken ausmachen, immer diese Stütze nötig haben, wenn das gleiche Recht auf tätige Aufmerksamkeit für alle keine Illusion sein soll.

2. *Die Alten*

Früher wurde das Alter selbst als Krankheit angesehen *(senectus ipsa morbus)*; heute bilden die Alten eine eigene soziale Gruppe, die Buytendijk durch das Wort «distanciëring» (etwa: Ablösung, Abrücken, Abstoßen) charakterisiert hat.[15] Die Gesellschaft stößt die Alten ab; aber auch die Alten selbst ergreifen die Initiative und machen sich von einer großen Zahl sozialer Zusammenhänge frei.[16] Bei diesem Prozeß zeigt sich eine Reihe Faktoren, von denen der auffälligste ist, daß der alte Mensch keinen Platz mehr in der Familie hat. Als Einrichtung der Gesellschaft ist die Familie praktisch verschwunden, und die Familiengruppe, die für gewöhnlich eine Zwei-Generationen-Familie ist, konzentriert sich immer mehr auf ihre Kernfunktionen, wobei von der vielgepriesenen Weisheit der Alten praktisch nicht viel erwartet wird. Wenn die Umgebung aber von den Alten nichts mehr erwartet, tun sie auch nichts mehr, und sie altern noch mehr als nötig ist. Die heutige Gesellschaft legt nun einmal auf den jugendlichen Elan großen Wert. Das ist auch in der Kirche so. Vielleicht spielt das ebenfalls eine Rolle bei der Kritik am hohen Alter der Autoritätsträger in der Kirche; bestimmt ist das zu bemerken bei der Liturgiereform, in der Lehrentwicklung und im freimütigen Reden über Dinge, die früher fest und sicher wie Felsen dastanden. Vielen Älteren geht die Entwicklung zu schnell. Sie haben das Gefühl, auch religiös ausgestoßen zu sein, weil sie nicht mehr berücksichtigt werden. Das biologische Altern ist unvermeidlich, wenn auch die Altersgrenze von der medizinischen Wissenschaft immer weiter hinausgeschoben wird; das soziale Altern ist aber nicht unvermeidlich. Mühsam versucht die Wissenschaft sich einen Zugang zu dieser dritten Lebensphase zu verschaffen (le troisième âge), vor allem die Soziologie und die Psychologie; eine Pastoral für das Alter scheint aber noch außer Reichweite zu liegen.[17] Neben der medizinischen Gerontologie scheint sich auch die soziale und die psychologische Gerontologie in schnellem Tempo zu entwickeln. Die Aufforderung, die die stets wachsende und breiter werdende Spitze der Alten in der Bevölkerungspyramide an sie stellt, versuchen sie zu beantworten. Die Kirchen können dabei nicht zurückbleiben. Sie werden auch die Älteren in einen kirchlichen Gesellschaftszusammenhang einbeziehen müssen, wo sie die Erfahrung machen können, daß sie nötig sind. Mit der Institutionalisierung der Altenpflege ist noch keineswegs alles getan. Man wird auch ein Auge für den veränderten Status der Alten bekommen müssen. Früher wurde von Dankbarkeit und Ehrfurcht gegenüber den älteren Menschen gesprochen. Heute wird man sich ganz nüchtern bewußt machen müssen, daß es früher weniger Alte gab und Gefühle der Dankbarkeit und Ehrfurcht für eine kleine Gruppe leichter aufzubringen sind als für eine immer größer werdende Gruppe, die von der Gruppe der mittleren Lebensalter als Bedrohung der Wohlstandsgesellschaft angesehen wird und die von den Jüngeren schon allein deshalb wegen ihrer Lebensweisheit nicht geschätzt werden kann, weil ihnen heute andere soziale Rollen zufallen, als sie von deren Großeltern im damaligen Gesellschaftssystem gespielt wurden.[18] Das macht es schwierig, den alten Menschen als vollwertigen Gesprächspartner zu akzeptieren. Die Haltung der Gesellschaft gegenüber den Alten wurde einmal charakterisiert als eine von Mitgefühl gedämpfte Verachtung. Aber weder Mitleid noch Verachtung will der alte Mensch, wenn er an pastorale Sorge denkt. Der alte Mensch will mit uns im Gespräch bleiben; er will bei allem, was in seiner Kirche geschieht, berücksichtigt bleiben. Er empfindet es als Ungerechtigkeit, wenn seine Nützlichkeit nur am Maßstab der Produktivität gemessen wird oder wenn seine Wertschätzung nur von jener Altersgruppe bestimmt wird, die in unserer Kultur noch alles vor sich zu haben scheint. *O. Schreuder* hat dazu einmal den bezeichnenden Satz formuliert: «Um eine positive Einstellung gegenüber den Älteren zu erhalten, ist die Erkenntnis unserer eigenen Ängste vor der Verletzlichkeit des Alters und vor dem Tode eine unablässige Bedingung.»[19] Unsere Haltung gegenüber den Älteren ist oft eine Abreaktion unserer eigenen Ängste. Die Verletzlichkeit des Alters hat aber eine positive Funktion. Positiv, weil die Verletzlichkeit nicht nur ein zufällig auftretender Mangel des Alters ist, sondern wesentlich zur Existenz gehört. Der alte Mensch ist verletzlich, weil er sich in mancherlei Hinsicht nicht mehr anpassen und sich nicht mehr selbst

retten kann. Aber das ist ein Grundzug seines Menschseins überhaupt. Letztlich kann sich kein einziger einzelner Mensch selbst retten. Es gehört nicht nur zum Christen, das zu erkennen und anzuerkennen, sondern es auch im Raum der Herrschaft Gottes zu sehen, der unsere menschliche Machtlosigkeit zu der seinen gemacht hat. Es ist immer ein Gewinn, wenn die Gesellschaft auf eine vergessene Gruppe aufmerksam wird. Sie läßt dann die Frage nach einer anderen Form des Menschseins zu und erweitert ihre Solidarität. Das gilt auch für die kirchliche Gesellschaft. Die Kirche braucht nicht zu befürchten, auf diesem Gebiet eine Arbeit zu übernehmen, die besser von anderen getan werden könnte: Auch auf diesem Gebiet wird von ihr viel erwartet, soviel sie auch schon getan haben mag. Fachleute machen darauf aufmerksam, daß die Ausbildung zur Altensorge, hinter der sich immer Interessenorganisationen eingenistet haben, bisher meistens die Domäne von Amateuren und Behörden gewesen ist, weil die Privatinitiative so gering war. Welch ein Glück, daß die Kirchen hier Privatinitiative in großem Stil entfalten.

3. Die Unverheirateten

Wer die Sonntagspredigten sorgfältig analysiert, wird bald bemerken, daß sich der Prediger an eine Zuhörerschaft richtet, die entweder aus jungen oder vor allem verheirateten Menschen besteht. Und doch wird die Pfarre längst nicht mehr von Familien gebildet; die unverheirateten Erwachsenen stellen bereits einen großen Prozentsatz der Gesellschaft, also auch der Pfarrangehörigen. Einige Zahlen sollen diese Behauptung stützen: Von den 58,3 Millionen Bewohnern der Bundesrepublik Deutschland waren am 31. Dezember 1963 nur 28,4 Millionen verheiratet; 29,9 Millionen waren unverheiratet. Es gab also 1,5 Millionen Unverheiratete mehr als Verheiratete. Unverheiratete über 25 Jahre (25 Jahre ist das durchschnittliche Alter, in dem man eine Ehe eingeht) gab es 4,2 Millionen. Dazu kamen 4,8 Millionen, die nicht mehr verheiratet waren.

Allein aus diesen Zahlen wird klar, daß nicht verheiratet zu sein für eine große Zahl von Menschen – die Ordensleute und Priester nicht gerechnet – die tatsächliche Lebenssituation ist – ganz abgesehen von der Frage, ob das die Folge freier Wahl oder bestimmter Umstände ist.[20] Die ethische Linie der Erziehung jedoch – sowohl die der Gesellschaft wie die der Kirche (wiederum abgesehen von Orden und Ausbildungsinstituten für Priester) – macht den Eindruck, als ob man nur mit Blick auf die Ehe zu erziehen brauche. Der tatsächliche Zustand ist aber schon geraume Zeit anders. Die Unverheirateten machen einen überaus gewichtigen Teil der Gesellschaft aus, der sozial klar erkennbar ist und bestimmt nicht als eine Gruppe Übriggebliebener oder Überschüssiger charakterisiert werden kann oder als Menschen, denen eine gewisse Unvollkommenheit anhaftet. Die vielgestaltige heutige Gesellschaft hat für Mann und Frau noch manche andere vollwertige Rolle, nicht nur die des Vaters und der Mutter. *Karl Barth* sprach schon von der Dezentralisierung der Ehe.[21] Von den Kirchen wird auch dazu ein Wort erwartet, z. B. über die Sexualmoral der unverheirateten Männer und Frauen. Man kann nicht mehr so tun, als ob nur eine einzige Sexualmoral, nämlich die der Ehe, möglich sei. Anderseits wird auch das Unverheiratetsein auf die eine oder andere Art von den Kirchen als vollwertiger menschlicher Lebensstand der Laien anerkannt werden müssen. Auf gesellschaftlicher Ebene hat dieser Stand noch gegen manche Diskriminierung zu kämpfen (man denke an die hohe Besteuerung und an Wohnmöglichkeiten); es ist nicht mehr als gerecht, daß diese ständig wachsende soziale Gruppe eine positive kirchliche Einschätzung für sich erwartet.[22]

4. Die ausgetretenen Priester und Ordensleute

Ergänzend zur allgemeinen Problematik der verheirateten Priester, vor allem wenn sie in Konflikt mit den Rechtsstrukturen der Kirche leben (siehe I, 2), wollen wir hier schließlich auf jene Gruppe von Priestern und Ordensleuten hinweisen, die mit voller Dispens ihr Amt verlassen haben bzw. aus dem Orden ausgetreten sind. Der Mangel an kirchlicher Aufmerksamkeit für diese Menschen hat in ihren Kreisen oft tiefes menschliches Leid verursacht und eingreifende Folgen für den Aufbau einer normalen gesellschaftlichen Existenz gehabt.

Man kann es kaum begreifen, daß Menschen, die jahrelang, oft zehn oder zwanzig Jahre hindurch, der Kirche mit ganzer Hingabe gedient haben, mit ihrer Rückkehr in die Welt auf kirchlicher Ebene in einen Winkel der Rechtlosigkeit und Anonymität abgedrängt werden – ungeachtet der Tatsache, daß ihre Lage von der Kirche selbst normalisiert und also auch akzeptiert worden ist. In der Kirche gibt es wohl keine andere vergessene

Gruppe, die sich so negativ beurteilt weiß und so ausgestoßen fühlt wie diese Christen.[23] Ihre Zahl ist zwar bestimmt verhältnismäßig klein, ist aber schwer zu schätzen. Ganz selten einmal schenkt eine Studie über den Priesterberuf jener Tragik, die das Verlassen des Amtes mit sich bringen kann, ihre Aufmerksamkeit. Nirgendwo findet man genaue Angaben über die Gesamtzahlen von Priestern und Ordensleuten (männlichen und weiblichen), die ausgetreten sind.[24] Man hat einfach den Eindruck, daß die offiziellen kirchlichen Stellen, mit einigen Ausnahmen, in diesem Punkt eine klare Information des Kirchenvolkes vermeiden. Das ist zweifellos einer der Gründe dafür, vielleicht sogar der wichtigste Grund, warum die Kirche in den meisten Ländern sowohl pastoral wie juristisch gegenüber einer Gruppe, die von manchen auf zehn Prozent der heutigen Zahl von Priestern und Ordensleuten geschätzt wird, soviel versäumt hat. Nur ganz allmählich wird heute vielen Gläubigen klar, daß diejenigen, die das Amt des Priesters niederlegen oder das Kloster verlassen, nicht immer untreu oder pflichtvergessen sind, oder daß sie zu den weniger intelligenten und weniger apostolischen Klerikern und Ordensleuten gehören. Aber allzu oft werden diese Menschen unterschiedslos in die Kategorie der Unerwachsenen und Gescheiterten eingereiht, die ihr Priester- und Ordensideal um einer Ehe willen oder aus Mangel an Gehorsamsgeist und religiöser Einsatzbereitschaft charakterlos preisgeben. Glücklicherweise hat der gängige Sprachgebrauch Worte wie «Abgefallene» und «Apostaten» fallen gelassen. Langsam wächst das Bewußtsein, daß auch diese Christengruppe nicht nur ein unveräußerliches Recht auf eine volle menschwürdige Beachtung und auf die Sorge der Glaubensgemeinschaft und der kirchlichen Autoritäten hat, sondern daß sie als Christen, die durch Erziehung und Seelsorgserfahrung qualifiziert sind, auch die Möglichkeit eines eigenen positiven Beitrags zur pastoralen Aufgabe der Kirche haben müssen.

Eine der Eigenschaften, die die Kirche seit ältesten Zeiten als ihren Charakter ansieht, ist die Katholizität, ihre Allgemeinheit. Man kann diese Allgemeinheit geographisch verstehen; dann genügte es, wenn die Kirche mit ihrem Evangelium überall auf der Welt gegenwärtig wäre. Man kann sie auch ethnisch verstehen; dann wäre sie erfüllt, wenn die Kirche – ohne jede Rassendiskriminierung – ihr Evangelium in Lehre und Praxis anböte: annehmbar für alle Rassen, welche Farbe oder welchen Kulturstand sie auch haben mögen. Man kann die Katholizität auch sozial verstehen; das würde bedeuten, daß die Kirche keine Elitekirche sein darf, sondern für alle Stände Raum haben muß. Man kann die Katholizität aber auch auf verschiedenen Ebenen qualitativ verstehen; dann forderte die Katholizität eine Vielgestaltigkeit der Seelsorge, die bestimmt noch nicht erreicht ist. In unserer Zeit wird diese qualitative Katholizität vor allem auf anthropologischer Ebene gefordert werden: Auf jeder Ebene des Menschseins wird sie ihr Evangelium bringen müssen. Die Kirche ist sich dessen bewußt. Es ist nicht verwunderlich, daß eine monolithische Kirche, die dabei ist, sich zu einem dezentralisierten Institut umzubilden, in einer sich schnell wandelnden Gesellschaft, nicht auf einmal all diesen neuen Gruppen gleich große Beachtung schenken kann. Vielleicht fehlen ihr dafür noch die Strukturen, die für eine so komplizierte Aufgabe nötig sind. Eine erneuerte Kirchenordnung wird aber auch diese scheinbar vergessenen Gruppen nicht in der Kälte stehen lassen dürfen. Deshalb stützt sich die kirchliche Rechtswissenschaft mehr denn je auf die Soziologie und auf andere Wissenschaften vom Menschen, um bei der Kodifizierung einer neuen Rechtsordnung nicht von vornherein schon das Ziel zu verfehlen.

[1] Es geht in dieser Dokumentation also um Gruppen, denen das Institut Kirche nicht die Aufmerksamkeit schenkt oder die von der Kirche nicht die Beachtung erlangen können, die sie nötig haben. Es ist selbstverständlich, daß private christliche Initiative und in manchen Fällen auch die kategoriale Seelsorge diese Gruppen nicht in der Kälte stehen ließ.

[2] Les divorcés non remariés et les femmes séparées: La Documentation catholique 1502 (1967) 1711–1716. Eine gute Übersicht über die neueste Literatur zum Thema Wiederverheiratung geschiedener katholischer Ehepartner findet man bei V. J. Pospishil, Divorce and remarriage. Towards a new catholic teaching (New York 1967). Sachlichen Rat gibt M. Champagne, Facing life alone (Indianapolis 1967). Zum Problem der Kinder aus geschiedenen Ehen schreibt Jeanne Delais, Le dossier des enfants du divorce (Paris 1967); vgl. S. Lener, Un «libro bianco dei figli del divorzio»: Civiltà Cattolica 119, 2823 (Febr. 1968) 241–247. Zur Entwicklung des theologischen Verständnisses von der Unauflöslichkeit der Ehe schreibt R. Araud, Évolution de la théologie du mariage: Cahiers Laennec 27, 2 (Juni 1967) 56 bis 71. Eine Übersicht über die Meinungen protestantischer Theologen zur Unauflöslichkeit gibt F. Böckle, Les problèmes du mariage interconfessionel vus sous leur aspect théologique: IDO-C 67, 36, fol. 9–12, Anm. 10. Das Verhältnis der bürgerlichen zur kirchlichen Rechtsprechung in Sachen Unauflöslichkeit der Ehe behandelt S. Lener, Divorzio consensuale, constituzione e democrazia: La Civiltà Cattolica 2813 (1967) 345 bis 357; Liberali divorzisti: ebd. 2811 (1967) 266–273.

[3] S. Keil, Zur Situation des ledigen Menschen in der modernen Gesellschaft: Ehe 3 (1967) 97–108. – Eine gute Übersicht über die sich wandelnde Auffassung von der Unauflöslichkeit der Ehe und der Möglichkeit zur Wiederverheiratung gibt A. R. Winnet, The Church and Divorce. A factual survey (London 1968). Obwohl sich Winnet in erster Linie auf die Anglikanische Kirche bezieht, läßt er

doch auch orthodoxe, katholische und protestantische Autoren nicht außer Betracht. – Die amerikanische Jesuitenzeitschrift «America» widmet in ihrer Nummer vom 17. Februar 1968 vier Artikel «The reform of Canon Law concerning Marriage, Annulment and Divorce». – Zur Sicht eines katholischen Psychiaters siehe J. Dominian, Vatican II and Marriage: The Clergy Review (Jan. 1967) 26.

[4] M. Oraison, Le Célibat (1968).

[5] aaO. 117.

[5a] Vgl. Anm. 3.

[6] aaO. 120.

[7] F. Wulf, Ist das Zölibatsgesetz heute noch angebracht?: Geist und Leben 40,4 (1967) 301–306; R. Moffat, Celibacy and regionalism: The Month 39,5 (1968) 287–294; W. Dirks, Gruppenbindungen der Zölibatäre: Frankfurter Hefte 23,3 (Februar 1968) 83–87; D. Born, Celibacy and one's inalienable rights: The Nat. Cath. Reporter 4,19 (März 1968) 4; A. Antweiler, Zur Problematik des Pflichtzölibats der Weltpriester (Münster 1968); G. Hamburger (Pseud.), Katholische Priesterehe oder Der Tod eines Tabus? = rororo 1090 (Hamburg 1968).

[8] Vgl. Propheten in der Stadt der Menschen: Concilium 4 (1968) 554–562; M. Jeuken, Een manco van onze theologie: Streven 21,8 (Mai 1968) 780–784; D. Galtier, Peut-on évangéliser les techniciens? (Paris 1966); H. Dürrbeck, Die Verantwortung des Technikers in der hochtechnisierten Welt: Frankfurter Hefte 10 (1967) 683 bis 693; D. Dubarle, Approches d'une théologie de la science (Paris 1967).

[9] G. Gusdorf, Science et Foi au milieu du XXe siècle. Un débat de conscience de l'occidental moderne (Paris 1956); A. Koyre, Du monde clos à l'univers infini (Paris 1962); ders., Newtonian Studies (Cambridge/Mass. 1965). Ein gutes Beispiel für das Verständnis einer Glaubenstatsache, wie sie einem Mann der exakten Wissenschaft möglich ist, gibt J. M. de Jong, De opstanding van Christus: Geloof en Natuurwetenschap II (Den Haag 1967) 67–117. Zum Ganzen dieses Problems siehe P. van der Hoeven, Kroniek: Mens en natuurwetenschap: Wending 22,7 (September 1967) 389–411.

[9a] Vgl. Anm. 8.

[10] J. G. M. Wellen, Panorama van onze toekomst: Dux 44,1 (Januar 1968) 22: «So ist der Wissenschaftler der exakten Wissenschaften in hohem Maße spezialisiert, was seine Isolierung begünstigt. Diese Isolierung wird auch gefördert durch die Tatsache, daß die naturkundlichen Entdeckungen nicht direkt gesellschaftlich relevant sind.»

[11] J. Cardonnel, Dieu et l'urgence des masses: Esprit 36, 370 (April 1968) 670: «Après le Concile, nous avons montré qu'il peut être épanouissant de rester chrétien, mais il est à peu près impossible de le devenir.»

[12] R. Dubos, La science et la nature de l'homme: Chronique sociale de France (1967,2) «Le prix de progrès» 69,75.

[13] H. Péquinot, Les malades d'hier et aujourd'hui: Lumière et Vie 17,86 (Januar/Februar 1968) 3–24; Y. Congar, Pour un bon usage de la maladie: A mes frères = Foi vivante 71 (Paris 1968) 149–162.

[14] G. Brochu, La maladie, pourquoi: Christus 15,57 (Jan. 1968) 123–129; Kirche in der Stadt II (Wien, Freiburg, Basel 1968) 114 bis 120; R. Picker, Die Krankensalbung; La droit à la santé. Mythe ou réalité = Cahier Laennec 27,1 (März 1967).

[15] F. J. J. Buytendijk, Algemene theorie der menselijke houding en beweging (Utrecht 1948) 510; E. Cumming, Further Thoughts on the theory of disengagement: International Social Science Journal XV,3 (1963) 3717; La Vieillesse, problème d'aujourd'hui = Convergences (Paris 1967) 63; G. Butty, L'intégration du troisième âge: Choisir 98,8 (Dez. 1967) 8–11.

[16] J. M. A. Munnichs, Het einde: Leven en eindigheid = Mens en Medemens (Utrecht 1965).

[17] J. Eger, Gebet und Gottesdienst im Altenheim: Lebendige Seelsorge 19,2 (März 1968) 86–88; J. H. Huijts, Aspiraties van de oude dag: De derde levensfase = Geestelijke Volksgezondheid 31 (Utrecht 1966) 44.

[18] R. Albrecht, Aging in a Changing Society (Gamesville 1968); A. L. Vischer, Seelische Wandlungen beim alternden Menschen (Basel/Stuttgart [2]1961).

[19] J. O. Schreuder, De ouderdom als uitdaging: De derde Levensfase (vgl. Anm. 17) 35; B. Dreher, Pastorale Grundsätze zur Altenseelsorge: Lebendige Seelsorge 19,2 (März 1968) 69–73; W. Klemp, Altenseelsorge: Kirche in der Stadt II (Wien, Freiburg, Basel 1968) 199–203.

[20] S. Keil, Zur Situation des ledigen Menschen in der modernen Gesellschaft: Ehe 4,3 (1967) 98–99.

[21] K. Barth, Kirchliche Dogmatik III,4 (Zürich 1951) 155.

[22] J. Scharfenberg, Ehe und Ehelosigkeit: Junge Gemeinde (Januar 1967) 31; C. Duquoc, Le mariage aujourd'hui: Lumière et Vie 82 (1967) 33–62.

[23] Vgl. Crisis van het ambt. Visies en verwachtingen van uitgetreden priesters (Hilversum 1967). In Kürze erscheinen eine deutsche, englische und spanische Übersetzung.

[24] In einigen Ländern erfuhr man in letzter Zeit einige Zahlen zur Abnahme der Priesterzahl in den letzten Jahren. Eine globale Übersicht bereitet «Pro Mundi Vita» (Brüssel) vor, die Ende 1968 erscheinen soll. Dennis Barry (New York) arbeitet mit seinem Team an der Auswertung einer Umfrage unter 300 Priestern, die ihr Amt verlassen haben; die Resultate werden in einem Buch niedergelegt werden, das im Frühjahr 1969 bei Sheed and Ward erscheinen wird. Mit dem bekannten Soziologen J. Fichter S. J. (Harvard University/Cambridge Mass.) ist er der Meinung, daß nur die offiziellen kirchlichen Stellen die Frage ganz beantworten können, wieviel Priester in den letzten Jahren das Amt verlassen haben. Vgl. The National Catholic Reporter (3. April 1968) 1 und 8, übernommen in: Search (Juni 1968) VII, 2, S. 71, aus dem man gleichzeitig ein Bild erhält von den Informationshemmungen in diesem Punkte. Aber auch die offiziellen Jahresziffern würden nur einen Ausschnitt vom Umfang der tatsächlichen Gruppe der Priester, die ihr Amt verlassen haben und der ausgetretenen Ordensleute geben, von der wir hier sprechen.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Neuerscheinungen 1968

Von der Religionssoziologie zur Seelsorge

Einführung in die Pastoralsoziologie

Von Raimund Ritter

112 Seiten, Paperback, DM 14,80

Reihe OFFENE GEMEINDE, Bd. 4

Der Soziologe und Seelsorger R. Ritter legt mit diesem neuen Band der Reihe «Offene Gemeinde» eine kritische Analyse der Religionen, der kirchlichen Strukturen, Einrichtungen und Praktiken vor. Er untersucht das religiöse Denken und Verhalten der modernen Menschen, die soziale Lage der Katholiken, die bisherigen Formen des Glaubenslebens und zieht daraus Folgerungen für die Seelsorge heute und morgen.

Diener des Wortes

Wege zur schriftgemäßen Verkündigung für Predigt und Katechese

Von Josef Milla

96 Seiten, Paperback, DM 14,80

Reihe OFFENE GEMEINDE, Bd. 5

Dieses an der Praxis orientierte Buch bietet Überlegungen zu einer schriftgemäßen Verkündigung mit besonderer Betonung der Predigt. Neben grundsätzlichen Erwägungen zeigt der Autor an vielen Beispielen auf, wie Glaubensverkündigungen und moderne Schriftauslegung zu vereinbaren sind. Glaubwürdigkeit und wirksame Überzeugungskraft schriftgemäßer Verkündigung sind erst dann gegeben, wenn Predigt und Katechese einen gemeinsamen Weg gehen, der Herz und Gewissen des heutigen Menschen erreicht.

Was bleibt vom Worte Gottes

Glaubensverkündigung in neuer Sprache. Von Felix Schlösser.

Mit Beiträgen von H.-D. Bastian, Ludwig Bertsch, Werner Betz, Josef Blank, Kurt Frör, Friedrich Hahn, Vilma Sturm.

192 Seiten, Paperback, ca. DM 15,80. Reihe OFFENE GEMEINDE, Bd. 6

Was bleibt vom Worte Gottes? Wie kann es den Menschen von heute noch treffen? Fachleute aus beiden Konfessionen untersuchen diese für den Glauben entscheidende Frage schonungslos und gründlich. Das neue Taschenbuch bietet gleichzeitig aber auch die Ansätze zu neuen Formen der Glaubensverkündigung.

Interessentengruppen: Seelsorger und Prediger beider Konfessionen, Religionslehrer, Katecheten, Pfarrgemeinderäte, Apostolatsgruppen, Seelsorgehelfer, Priesterseminare, Theologische Hochschulen, Akademien, Ordenshäuser, Wissenschaftliche Bibliotheken.



LAHN-VERLAG 625 LIMBURG · POSTFACH 140

Vorwort

Teilhard de Chardin hat in den Christen den Sinn für die Zukunftsdimension ihrer Existenz wiedererweckt. Er hat ihre Geisteshaltung für die kosmische Reichweite des Mysteriums Christi aufgeschlossen. Die Problematik Teilhards erscheint jedoch vielen als allzufern von den Alltagswirklichkeiten. Wir sind hineingetaucht in zahllose Schwierigkeiten, in die entfesselte Produktivität, in das Anonymat der Strukturen, in die aufs äußerste vorangetriebene Rationalisierung der Verhaltensweisen. Wir sind zwar bereit, zu glauben, daß wir die Welt umgestalten und an der künftigen Welt des Menschen bauen; wir sind zwar damit einverstanden, auf die Zukunft, auf den Punkt Omega hinzusteuern. Wir möchten aber noch mehr, daß diese Zukunft schon in der Gegenwart uns einen Vorgeschmack des Glücks vermittelt.

Saint Just sagte anläßlich der Französischen Revolution: «Das Problem des Glücks stellt sich in Europa.» Es stellt sich auch heute noch. Dies ist der Grund, weshalb dieses Heft um die jetzige Auswirkung des von der christlichen Hoffnung verheißenen Glücks kreist.

Um von der zukünftigen Welt zu sprechen, bedienen sich die Theologen eines wenig gebräuchlichen Wortes: sie sprechen vom *eschaton*, von dem, was zuletzt kommt. Die Eschatologie ist eine reflektierte Aussage über die letzten Wirklichkeiten. Wenn der Theologe über diese künftige Welt Auskunft geben soll, befindet er sich nicht in einer besonders günstigen Lage. Er verfügt über keine andern Informationsquellen als über die Symbole und Bilder der biblischen Überlieferung. Er steht vor der großen Versuchung, die zukünftige Welt zu beschreiben, die biblischen Bilder als physische Gegebenheiten aufzufassen, eine Topographie des Jenseits vorzunehmen. Eine nicht minder große Versuchung ist die, unter dem Vorwand der Entmythologisierung den Bildern jegliche Gültigkeit abzusprechen und nur die rationale Wirklichkeit gelten zu lassen. Die Welt der Verheißung läßt sich nicht in Begriffe fassen; sie läßt sich jedoch dichterisch schildern mit Hilfe von Bildern, welche die Freude und das Glück des Menschen in ihrer vollen Dichte einfangen.

Heute hat die Theologie nicht so sehr die Aufgabe, die physischen Vorstellungen zu entmythologisieren, was ein Gemeinplatz zu werden droht, sondern sie hat vielmehr wiederum herauszufinden, was die biblischen Bilder dem Menschen sagen. Wir hoffen, daß der Aufsatz über die Freude in der Bibel den Reichtum dieser Problematik erschließt.

Es wäre zwecklos, hier Archäologie zu treiben. Ergründen, wie die Bibel von der menschlichen Freude spricht, heißt sehen, wie der Mensch in einer gegebenen Kultur glücklich sein kann. Wir leben in einer andern Welt und sind durch die wissenschaftliche und technische Entwicklung von der «Natur» getrennt. In diesem unserem Universum will der Mensch glücklich sein. Neue Phänomene, wie das Aufkommen der Benutzung von Drogen, das Auftreten der Hippies, die sogenannte Kulturrevolution in Frankreich, zeugen von der Unerfülltheit unserer Zeitgenossen und ihrer Frustration inmitten der sogenannten Wohlfahrtsgesellschaften.

Die Alltagswelt mit ihrer Verdrießlichkeit ist überall eingedrungen. Feste sind selten. Die produktive, unschöpferische Arbeit führt zu erzwungenen Mußestunden. Selbst die Liturgie ist vorgeschrieben. Die Eschatologiemodelle, die man uns vorlegt, sind langweilende, nicht von Vitalität und Dynamismus strotzende Bilder. Der schöne Aufsatz über das Fest, der in dieser Nummer zu lesen ist, läßt den Menschen nicht mehr als Arbeiter, sondern als Schöpfer verstehen, für den das Spiel ebenso vital ist wie die Arbeit. Damit wollen wir nicht einem seligen Optimismus huldigen und das Mysterium des Kreuzes um seine Kraft bringen. Dieses wird seinen ganzen Sinn beibehalten in der Perspektive der eschatologischen Freude, wie H. U. von Balthasar sie zu umreißen sucht.

Alle diese Aufsätze richten trotz der bestehenden Lücken die Eschatologie auf eine Haltung des Christen aus, die nicht das Negative zum vorzüglichen Weg zu Gott macht, sondern die Freude, die in die Welt einen Vorgeschmack dessen bringt, was Gott dem Menschen zugedacht hat. Diese Perspektive könnte als utopisch erscheinen. Um diesem Vorwurf zu entgehen, ist das Bulletin empirischeren Gegebenheiten gewidmet, die negativ oder positiv aufzeigen, was sich in unserer zu einseitig organisierten Welt abzuzeichnen beginnt: die Infragestellung aller geschlossenen Systeme, zuweilen mit Gewalt, andere Male in der gelassenen Haltung, die zu leicht als Bedürfnis nach Geborgenheit abgetan wird. Wir hielten es für notwendig, in einem Heft über die Eschatologie auf Teilhard de Chardin zu sprechen zu kommen. Der Standpunkt, den ein Wissenschaftler zu ihm einnimmt, ist kritisch. Vielleicht ist es gut, die Freude, die

jeder Mensch erlebt, nicht vorschnell durch abstrakte Theorien zu ersetzen. Es ist nicht in erster Linie die Evolution, die uns vom glückseligen Leben Gottes in der Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Geistes zeugt, sondern das schlichte Bild eines jetzigen erfüllten Glücks, das eine Freude enthüllt, die durch nichts erschöpft oder begrenzt werden kann. Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Frédéric Debuyst

Das Fest als Zeichen und Vorwegnahme der endgültigen Gemeinschaft

Das Fest ist eine Daseinsgegebenheit, deren Umrisse man kaum gänzlich wahrzunehmen vermag. Als Gegenstück zum «Ernst des Lebens» erscheint es als etwas Nebensächliches und Zusätzliches. Setzt man es aber zu den Grundwerten unseres Daseins in Beziehung, so stellt es sich als so zentral heraus, daß es, wie es scheint, alle Dinge in sich einzubegreifen vermag. Es besitzt einen diffusen Reichtum, der den Menschen mit einem neuen Licht erhellt und als ein Wesen erblicken läßt, das für eine unbegrenzte Gemeinschaft erschaffen und imstande ist, sein Dasein und das seiner Brüder über das, was er davon weiß und was es ihm schenkt, hinaus zu «feiern» und so schon hienieden etwas von den Freuden der Ewigkeit vorwegzunehmen.

Es gibt verschiedene Methoden, das Fest zu ergründen. Die neueren Forschungen stützen sich vor allem auf die Ethnologie und die Religionsgeschichte.[1] In diesem Vorgehen liegt eine gewisse Gefahr, denn wir stoßen dabei vor allem auf spektakuläre, mehrsinnige, schwer zu deutende, von Mythen und Tabus belastete Äußerungen, die zumeist an ein sakrales Universum gebunden sind, für das wir heute keinen richtigen Gewährsmann mehr besitzen. Trotz einer Anhäufung von Beispielen und oft herrlichen Gedanken verliert das menschliche Phänomen des Festes dabei etwas von seiner Einfachheit, seiner Frische, seiner aktiven Gegenwart unter uns.

Es scheint deshalb von Vorteil, nach einer direkteren Methode zu suchen. Wir werden einige besonders einfache Typen von heutigen Festen zum Ausgangspunkt nehmen und dabei versuchen, die charakteristischen Züge herauszuschälen. Darauf werden wir zu einer kurzen «Metaphysik» des Festes übergehen, um schließlich durch die Meditation der Liturgie zu einer theologischen und geistlichen Interpretation zu gelangen, die es uns vielleicht ermöglichen wird, zu prüfen, was die christliche Festfeier an Spezifischem aufweist.

Unter dieser ganzen Untersuchung wird sich der eschatologische Charakter des Festes hinziehen. Wir werden jedoch nicht suchen, ihn als ein Thema oder eine These zu behandeln. Er wird sich wie von selbst ergeben aus dem Reichtum einer Wirklichkeit, von der er einen besonders hervortretenden Aspekt zum Ausdruck bringt, der umso mehr fasziniert, als er nur selten in der Klarheit eines ganz bewußten Erlebnisses zutage tritt.

1. Einige Typen von heutigen Festen

Wir gehen mit Vorteil von einigen Überlegungen über die «Zeit» des Festes aus. Bekanntlich bildet jedes Fest, selbst das intimste und schlichteste, eine Art Riß oder Öffnung im Gewebe des Alltagslebens. Man darf jedoch diesen «Ausnahmecharakter» nicht überbetonen: er droht in dem Maß zu verschwinden, als die Untersuchung fortschreitet. Wo und wann beginnt ein Fest? Wir geraten in Verlegenheit, wenn wir darauf antworten sollen. Die einfachste Antwort lautet: Es ist schon da im Herzen derer, die es vorbereiten. Diese Vorbereitung hat einen Sinn und auch ihren eigenen Reiz. Es liegt in ihr eine Freude, eine *Erwartung*, die vielleicht, ja fast gewiß nie in Erfüllung geht, die aber gerade deswegen ein erstes Licht auf das Fest wirft. Diese Erwartung macht uns darauf aufmerksam, daß selbst dann, wenn das Fest völlig geglückt scheint, dieses ein bloßer Ansatz, ein bloßer Ausgangspunkt bleibt zu etwas, das es übersteigt und über seine einzelnen und gesamthaften materiellen Elemente hinausreicht.

Sind wir eher imstande, den Zeitpunkt zu bestimmen, an dem ein Fest zu Ende geht? Wir wissen nur, daß es sehr schwierig ist, es *gut* zu beendigen. Wie L. Van der Kerken schreibt, bedrohen

zwei Gefahren den Ausklang von Festen: das Chaos von nicht mehr unter Kontrolle zu haltenden Crescendos und die Müdigkeit, der Überdruß an nicht mehr enden wollenden Diminuendos.[2] Auf was es hier in Wirklichkeit ankommt, ist schon die *Erinnerung* an das Fest: das, was von ihm bleiben wird, wenn wir wieder zum normalen Leben zurückkehren. Diese Erinnerung, diese Art *Anamnese* geht ebenfalls fast immer über das Gelingen des Festes hinaus. Es macht aus ihm mehr (oder weniger), als es in den Augen eines unbeteiligten Zuschauers gewesen wäre (aber kann es denn bei einem Fest einen wirklich unbeteiligten Zuschauer geben? – Wir werden im Folgenden sehen, daß dies ausgeschlossen ist).

Erinnerungen und Vorwegnahme sind offensichtlich ein Zeichen für das Prekäre des Festes. Sie indes bringen uns auf den Pfad zu seinem tiefen Sinn. Indem sie seine materiellen Elemente und selbst die Dauer seines Ablaufs deutlich überschreiten, geleiten sie uns zu den Werten, auf denen es aufruht, und die wir nun zu entdecken versuchen müssen.

Vor einigen Jahren gab ein Professor der Universität Löwen einer seiner Schülerinnen folgendes Dissertationsthema: «Wie erleben Kinder von neun bis elf Jahren das Phänomen des Festes?». Die Studentin nahm eine ganze Reihe von Tests und Umfragen in Gemeindeschulen vor und kam dabei auch auf den Gedanken, den Kindern drei Zeichnungen zu zeigen, von denen jede einen besonderen Typus von Geburtstagsfeier darstellte.

Auf der ersten Zeichnung war ein Knabe (ein kleines Mädchen) zu sehen, der vor einem Tisch steht, auf dem ein ganzer Berg von Festpaketen liegt: seine Geburtstagsgeschenke. Sonst ist nichts vorhanden, weder auf dem Tisch noch im Zimmer. Durch die geöffnete Tür blicken die Eltern bloß als Zuschauer hinein. – Die zweite Zeichnung zeigte ein anderes Kind, das zwischen Vater und Mutter am Tische sitzt. Sie nehmen miteinander eine Mahlzeit ein. Neben dem Teller des Kindes liegt ein Paket mittlerer Größe: das Geschenk, das einzige Geschenk zum Geburtstag. – Auf der dritten Zeichnung sitzt ebenfalls ein Kind am Tisch, diesmal aber inmitten einer Gruppe von Angehörigen und Freunden, von Kindern und großen Personen. Es ist offensichtlich ein Freudenmahl, denn die Lampen sind angezündet, Girlanden schmücken die Wände, Blumen stehen auf dem Tisch, auf dem Kuchen stecken Kerzen. Hingegen ist nirgends ein Geburtstagsgeschenk zu erblicken, nicht das kleinste Paket.

Die an die Kinder gestellte Frage lautete selbstverständlich: «Welches dieser drei Geburtstagsfeste möchtet ihr am liebsten haben? Weshalb?».

Das Ergebnis war erstaunlich eindeutig. Während die erste und die zweite Zeichnung nur je ungefähr 15% der Stimmen erhielten, entschieden sich 72% der Knaben und 69% der Mädchen für die dritte Zeichnung, das heißt für das Geburtstagsfest ohne Geschenk, aber mit einer echten Feier.

Aufschlußreich sind die angegebenen Gründe. Eine typische Antwort lautet: «Ich wähle die dritte Zeichnung, weil die ganze Familie vereint ist und alle Freunde da sind, weil jedermann am Fest teilnimmt und alle fröhlich sind».

Das bezeichnendste Element dieser Antwort (die, in verschiedenen Varianten, die Antwort von mehr als der Hälfte der Kinder ist) ist wohl die Betonung der «Gemeinsamkeit». In den Augen der Kinder ist das Entscheidende nicht das materielle Geschenk, die Aussicht, einziger Besitzer dieses oder jenes Gegenstandes werden zu können (der zudem eine Liebesbezeugung darstellt). Das Entscheidende ist die festliche Atmosphäre selbst, die «Festfeier», zu denen ihr Geburtstag Anlaß gibt. Damit dieses Fest wirklich ein Fest ist, muß nach ihrer Ansicht jedermann glücklich und die Beteiligung so groß wie möglich sein. Mit andern Worten: das Fest ist für sie vor allem ein Phänomen der «Gemeinsamkeit».

Nehmen wir ein anderes, etwas komplexeres Beispiel. In der Gegend von Los Angeles gibt es ein großes Gelände, das den amerikanischen Kindern sehr bekannt ist: *Disneyland*. Es mit Tausenden von andern Besuchern zu durchstreifen, wird zu einem großen Fest. Dieses Fest feiert das Universum der Kindheit, das es in einer Reihe von Symbolen ausdrückt, die für jedermann verständlich sind. Um diesen Festcharakter zu erleben, muß man jedoch zwei Bedingungen erfüllen. Erstens muß in uns noch etwas vom Geist der Kindheit verblieben sein (die der kommemorierte «Wert» ist). Zweitens müssen wir an dem, was in Disneyland vorgeht, auch tatsächlich Anteil nehmen. Wir müssen zum Beispiel imstande sein, wirklich in die Freude des Abenteuers einzutreten, wenn wir mit den Kindern in den «Dschungel» eindringen. Gelingt uns dies nicht, wird Disneyland für uns ein Rätsel bleiben: etwas Zusammenhangloses, vielleicht sogar etwas Poesie- und Geschmackloses – kurz, eine Kinderei. Und wir werden in der großen Festgemeinschaft uns fremd vorkommen.

Ein letztes Beispiel, das wir dem bereits ange-

führten Aufsatz von L. Van der Kerken entnehmen, betrifft die Fest*rede*. Ob es sich dabei um einen simplen Toast oder um eine ausführlichere Ansprache handelt, stets werden wir darin eine doppelte Absicht finden: die Intention, den Gegenstand, den tiefen Sinn des Festes oder auch die Gestalt seines «Helden» (selbst wenn dieser kein solcher ist – dies gehört zum literarischen Genus) in den Augen aller zu feiern. Sodann die Absicht, unsere Sympathie für gewisse köstliche, erheiternde Aspekte, ja selbst für gewisse harmlose Fehler zu wecken, die das Tiefmenschliche des Gegenstandes besser hervortreten lassen. Dieser Zug liebenswürdiger und herzlicher Neckerei wird übrigens von der festlichen Konversation aufgenommen und kommentiert. L. Van der Kerken sagt treffend, der Inhalt dieser Konversation sei im Grunde sehr belanglos. Worauf es ankommt, ist die Atmosphäre gegenseitigen Wohlwollens, die jeden Teilnehmer dazu antreibt, gegenüber den anderen (die Abwesenden inbegriffen) voller Aufmerksamkeit zu sein, so daß sich vernünftigerweise niemand unbeachtet fühlen kann.

Hier stellt sich eine Frage. Gelingt es uns wirklich, diese Atmosphäre festlicher Einmütigkeit zu schaffen? Die Antwort lautet zweifellos ja, doch zum Gelingen kommt es immer in der Art einer Gnade, die vorübergeht. Irgendein Mißton wird zwangsläufig dazu führen, den Kristall in Brüche gehen zu lassen, den Scharm zu zerstören. Das Fest ist ein Sinnbild von Freude und Liebe, dem wir nicht aus unserer eigenen Kraft Endgültigkeit zu verleihen vermögen, das aber trotz unserer Schwächen nie aufhört, uns einzufordern, uns in seinen Kreis voller Wärme und Liebe hineinzuziehen.

2. *Das Fest als Phänomen der Teilnahme*

Die Bemerkungen von L. Van der Kerken über die Festrede führen uns zu dem zurück, was schon die Kinder über ihre Geburtstagsfeier sagten: Das Fest ist vom Wesen aus ein Phänomen der Teilnahme, ein Erlebnis der Gemeinschaft, und wer es erlebt, muß jede Tendenz, es sich individuell anzueignen, und alle eigenwilligen oder egoistischen Exklusivitäten ausschließen.

Wenn man junge Menschen fragt, was für sie die Festfreude bedeutet, so weisen ihre Antworten stets auf diese Atmosphäre hin. Sie sagen zum Beispiel, das Fest sei «ein Teilen von Freude», ein «Offensein für alle»; es bestehe in Bereitschaft für andere, in Intimität, in Freundschaft (Aussagen einer Gesprächsrunde von Exerzitienteilnehmern). Einer von ihnen kommt so zu folgender Definition: «Das Fest ist eine mit äußerer Fröhlichkeit verbundene Atmosphäre von (innerer) Freude, worin man sich selbst hinter sich läßt, für alle aufgeschlossen ist und das, was man hat, teilt». Ein anderer fügt noch die Aussage hinzu, die mitten in den Kern der Frage trifft: «Das *innere* Fest kann nicht mißglücken».

Die «Philosophie des Festes» präzisiert nur diese Intuition. Jedes Fest besitzt ein Element der Kontemplation, suggeriert eine Art metaphysischer Erfahrung, worin das Universum, sagen wir vielmehr, die Totalität alles dessen, was ist, eine neue, eminent positive Bedeutung erhält. Nietzsche sagte hierüber: das Einverständnis, auch nur einen einzigen Moment unseres Daseins zu bejahen, heiße unser ganzes Dasein, ja das Dasein überhaupt bejahen: «Um Freude irgendworan zu haben, muß man *alles* gutheißen.»[3] Beim festlich gestimmten Menschen – beim *homo festivus* (aber selbstverständlich nicht beim «Festmenschen», der dessen Karrikatur ist) – gibt es somit eine Art geistliches Auge, das durch die konkreten, begrenzten Elemente eines Festes hindurch blickt, um dunkel bis zur Wurzel des Seins, bis zu seiner ursprünglichen Einheit vorzudringen. Wenn dies stimmt, können wir dem Fest drei Merkmale zuschreiben, die uns zu bestätigen erlauben, daß es wirklich geglückt ist: die Universalität, die Einmütigkeit und eine Art Zeitenthobenheit, die es zu einer Vorwegnahme der Ewigkeit macht.

Das erste Merkmal besagt, daß ein Fest virtuell alle Dinge und die ganze Welt mit einbegreift. Man findet das bestätigt, wenn ein Fremder am Eingang eines Hauses, in dem ein Fest gefeiert wird, vorspricht. Ob man es will oder nicht, ist es das Antlitz eines Gastes, eines Bruders. Wenn wir ihn fernhalten, wenn wir ihm den Eintritt verwehren, laufen wir Gefahr, unser Fest zu zerstören, gegen dessen Seele zu sündigen, die ganz und gar offen ist.

Das Merkmal der Einmütigkeit ist noch wichtiger. Aus ihr entspringt offensichtlich alles Übrige. In seinem Buch über das Fest zeigt Josef Pieper uns auf: «Das Fest ist wesentlich ein Phänomen des Reichtums, nicht des Geldes, gerade nicht, sondern des existentiellen Reichseins.»[4] Wenn das stimmt, so verlangt es von uns selbstverständlich eine wirkliche Gleichgestimmtheit, eine Gleichheit im Wertempfinden. Man sagt deshalb mit Recht, daß jedes Fest vor allem *seine eigene Gemeinsamkeit* feiert. Dies drückt Johannes Chrysostomus wunderbar aus, wenn er sagt: «Ubi caritas gaudet, ibi est

festivitas» – «Wo Liebe sich freut, da ist Fest». Das Erlebnis der festlichen Einmütigkeit gehört somit ganz einfach der Ordnung der Liebe an, die ihre eigene Rechtfertigung in sich trägt.

Universalität und Einmütigkeit fordern ein drittes Merkmal, das die Zeit des Festes betrifft. Wenn auch jedes menschliche Fest einen Beginn und ein Ende hat, kann man doch von einer Art immerwährendem Fest reden, das zutiefst in uns sich immerdar vollzieht und auf der Güte der Schöpfung und der radikalen Brüderlichkeit aller Menschen gründet. Man kann sagen: In jedem Fest (selbst, ja gerade auch im intimsten: etwa in der tiefen Sammlung des Zen-Mönchs) suchen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu konvergieren und werden schließlich identisch. Auf alle Fälle werden sie in den gleichen Sinnbildern gefeiert. Diese können der Geschichte den Rücken zuwenden (wir finden Beispiele davon in den von Caillois und Mircéa Eliade analysierten Mythen), sie können aber auch die Geschichte rekapitulieren. Einzig diese zweite Alternative interessiert uns und führt uns so nahe zu den Grundzügen des *christlichen* Festes, daß wir ohne weiteres zu ihm übergehen könnten. Bevor wir dies tun, wollen wir aber noch einmal genau bestimmen, um was es geht. Ein Text Karl Barths über Mozart eignet sich hierzu am besten. Barth schreibt:

«Warum kann man dafür halten, daß er (Mozart) in die Theologie (speziell in die Lehre von der Schöpfung und dann wieder in die Eschatologie) gehört, obwohl er kein Kirchenvater und dem Anschein nach nicht einmal ein besonders beflissener Christ – und überdies auch noch katholisch! – gewesen ist...? Man kann darum dafür halten, weil er gerade in dieser Sache, hinsichtlich der in ihrer Totalität guten Schöpfung etwas gewußt hat, was die wirklichen Kirchenväter samt unseren Reformatoren, was die Orthodoxen und die Liberalen, die von der natürlichen Theologie, die mit dem ‹Wort Gottes› gewaltig bewaffneten und erst recht die Existenzialisten so nicht gewußt oder jedenfalls nicht zur Aussprache und Geltung zu bringen gewußt haben... Er hatte eben das gehört und läßt den, der Ohren hat, zu hören, bis auf diesen Tag eben das hören, was wir am Ende der Tage einmal sehen werden: die Schickung im Zusammenhang... den Einklang der Schöpfung.»[5]

Kurz: Die Größe Mozarts, das Geheimnis seiner Transparenz und Freude stammt daher, daß er den Gesang der Schöpfung im geahnten Licht ihrer endgültigen Vollendung transponiert. Die Kunst des Barocks hatte im ganzen genommen versucht, die Zukunft in die glanzvolle Armut der Gegenwart einzufangen. Mozart aber tut mehr. Er zeigt uns Gegenwart und Vergangenheit schon in den künftigen Frieden aufgenommen. Dies ist zweifellos der Grund, weshalb sein Werk uns einen so wunderbar festlichen Eindruck macht: es gibt uns wiederum das Geheimnis unserer verlorenen Integrität zurück.

3. Das christliche Fest

Das christliche Fest weist die drei Merkmale auf, die jedes menschliche Fest enthält, und vertieft sie. Seine erste Geste besteht darin, daß es die Gesamtheit der Gaben Gottes bestätigt, zur gesamten Schöpfung Amen sagt. Es verheißt uns so, mit neuer Leichtigkeit zum immerwährenden Fest zu gelangen, von dem wir gesagt haben, daß es im Grund der Dinge und der Herzen verborgen sei. Die Sonntagsfreude rekapituliert die Sabbatfreude und feiert wie diese das gutheißende Ja Gottes zu seinem Sechstagewerk. Kraft des «protologischen» Charakters der ersten Kapitel der Genesis genügt dies schon, uns auf die Eschatologie hin zu orientieren, auf diese Endfülle, deren Prophetie und Verheißung die Erzählung von den Ursprüngen und vielleicht vor allem die großen Texte des Exodus bilden.

Das christliche Fest reicht jedoch noch viel weiter. Es wird von der Quelle dieser Fülle gespiesen, vom Ereignis, das die eschatologischen Zeiten tatsächlich einleitet. Sein eigentliches Thema ist das lebendige, aktive Gedächtnis der *zweiten* Schöpfung, derjenigen, die durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes und kraft seiner Erlösung im tiefsten Abgrund, in der von der Sünde aufgerissenen unergründlichen Kluft, alles wieder neu aufnahm. Das christliche Fest ist seinem Wesen nach eine freudige *Anamnese* des Todes und der Auferstehung des Herrn, ein Eintritt in die endgültige Gemeinschaft der Menschen mit Gott, eine Teilnahme an der Überfülle des Lebens und der Liebe, die seit dem Ostermorgen stets in Griffnähe, stets aktiv, stets präsent ist.

Die Festfreude erreicht so ihr Höchstmaß. Sie greift bereits nach der Endglückseligkeit aus. Sie ist eine Vorwegnahme im Vollsinn.

Somit ist für jedes Glied der liturgischen Versammlung das Fest an eine beständige neue Aktualisierung seiner Taufe (die Geburt, die freudige Transparenz, der neue Aufbruch in Christus, der Anbeginn des Reichs) und vor allem an eine stets neue Einfügung in die erwachsene Gemeinde der

Gläubigen durch die eucharistische Liebe gebunden. Somit ist aber auch die Festfreude eine Freude im Heiligen Geist, eine Pfingstfreude, eine eigentlich eschatologische Freude.

Abendmahl und Pfingsten sind miteinander zusammenhängende Ereignisse, die ein echtes religiöses *Continuum* schaffen (das, so man will, durch die Einheit des Ortes versinnbildet wird: der Abendmahlssaal). Indem uns die Eucharistiefeier mit der einigenden Gegenwart des Herrn durchdringt, stellt sie das wirksame Zeichen nicht nur der Heilung unserer Bruchstellen in der Kraft des Kreuzes, sondern auch der universalen Ausdehnung des Reiches dar: das Zeichen, das die große Endversammlung verheißt, die Eingliederung aller Dinge in Christus.

Das christliche Fest kommt somit auf hervorragende Weise in der intimen, einmütigen *Gemeinschaft* seiner Teilnehmer zum Ausdruck. Diese Gemeinsamkeit, diese Einmütigkeit in Liebe bildet seine «Form» und sein eschatologisches Zeichen.

Man könnte dem entgegenhalten, daß manche konkrete Eucharistiefeiern enttäuschend arm an zeichenstarker Ausdruckskraft sind und die Haltung der dabei Beteiligten nicht echt wirkt. Man könnte auch an die sehr schwer wiegende Tatsache erinnern, daß die Christen in mehrere gegensätzliche Gemeinschaften aufgespalten sind.

Man darf jedoch nicht vergessen, daß die Eucharistie nicht bloß Zeichen der vollendeten Einheit ist: sie ist auch die treibende Kraft, die es uns ermöglicht, unsere Spaltungen zu heilen, unsere Gemeinschaft zu «errichten». Die Christen bleiben fehlerhafte und sündige Menschen. Die Eucharistie bietet ihrer Schwäche ein wirksames Heilmittel, das in jeder Eucharistiefeier liegt: eine unerschöpfliche Kraft des Verzeihens, die ihr aus dem Tod und der Auferstehung Christi unmittelbar zuströmt.

Unsere geistliche Haltung muß alle diese Elemente sich zu eigen machen. Auch sie muß eine Kraft des Verzeihens, eine tätige Liebe, eine «glühende Geduld» in sich schließen.

Das christliche Fest ist und bleibt Feier einer Gemeinschaft, die gänzlich auf dem Weg ist. Augustinus erinnert uns daran mit den berühmten Sätzen: «Auf dieser Erde muß der Sänger sterben, im Himmel wird er immerdar leben. Hier läßt die Hoffnung, dort der Genuß ihn singen. Hier ist es das Alleluja des Weges, dort das der Heimat... Sing und marschiere! Was heißt das: marschiere? Schreite fort, schreite fort im Guten, denn, wie der Apostel sagt, gibt es solche, die im Schlechten fortschreiten. Auch für dich ist der Marsch ein Fortschreiten; möge er aber ein Fortschritt zum Guten sein! Sing, ohne den Weg zu verfehlen, ohne rückwärtszuschreiten, ohne an Ort und Stelle zu treten. Sing und marschiere!»[6]

Zu Beginn dieses Aufsatzes hatten wir als erste «Angabe» über das Fest seinen Ausnahmecharakter genannt, die Öffnung und den Riß, den es in das Gewebe unseres Alltagslebens reißt. Wir sagten, dieser Ausnahmecharakter werde wahrscheinlich in dem Maß verschwinden, als wir in unserer Analyse vorwärtskämen. Jetzt, am Schluß, entdecken wir in der Tat, wie tief eins für den Christen Fest und Leben sind. Alle seine Handlungen, die seines «irdischen» Daseins wie die seines Gebets und seiner Teilnahme an der Eucharistie, «feiern» das Ostermysterium.

Dies gilt vor allem für den höchsten Akt seines Sterbens. «Der Sänger muß sterben», sagt Augustin. Aber das christliche Fest ist stärker als der Tod. Die ausgespannten Arme der Orante sind nie isoliert. Sie sind ein Fragment, ein «Anruf» des Lebens in einer grenzenlosen Runde, in einer unzerstörbaren Gemeinsamkeit.

[1] Vgl. z. B. die Werke von van der Leeuw, Caillois, Eliade, Kerényi.

[2] L. Van der Kerken, De feestvierende mens: Dux 22 (1955) 235–246.

[3] Nachgelassene Aufzeichnungen aus den Jahren 1882–1899: Gesammelte Werke, Bd. 16, S. 37.

[4] Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes (München 1963) 38.

[5] Kirchliche Dogmatik III, 3 (Zollikon-Zürich 1950) 337–338.

[6] Sermones: PL 38, 1193.

Übersetzt von Dr. August Berz

FRÉDÉRIC DEBUYST

geboren am 10. Oktober 1922 in Wemmel (Belgien), Benediktiner, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte am Colleggio Sant Anselmo, ist Lizenziat der Philosophie und der Theologie, Oberer der von der Benediktiner Abtei Saint-André (Brügge) gegründeten Versuchsgemeinschaft in Ottignies (Belgien), seit 1959 auch Herausgeber der Zeitschrift: Art d'Eglise. In dieser Zeitschrift veröffentlichte er: Une théorie de la fête (141/1967).

Pietro Dacquino

Die menschliche Freude und das Jenseits in der Bibel

Beim Durchgehen des Alten Testaments fällt es auf, wie oft darin von der Freude und Glückseligkeit des Menschen die Rede ist. Unsere heutige Auffassung der Freude ist einer von den Begriffen, die am meisten unter der Dichotomie (Seele als Gegensatz zum Leib) leiden, die für unsere westliche Zivilisation charakteristisch ist, versteht man darunter doch entweder eine rein geistige, abstrakte Freude oder ein niedriges, verbotenes Vergnügen.

Darum hat man in den letzten Jahrhunderten relativ wenig von der Freude und Glückseligkeit des Menschen gesprochen, als ob die Worte «Freude» und «Wonne» verdächtig wären und schon an und für sich Ausgelassenheit und Sünde bedeuteten. Infolgedessen verdrängt der Mensch von heute neurotisch sein ihm angeborenes Verlangen nach Freude oder läßt selbst launenhaften und irrationalen Wünschen die Zügel schießen. Nur selten aber erlebt er die wahre Freude, jene Freude, die Ausdruck eines zugleich physischen, psychischen und geistigen Wohlbefindens ist, jene Freude, die aus dem innern Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Strebungen entsteht, das heißt Frucht einer menschlichen Vollreife ist.

Ganz anders war die Einstellung der Menschen der Antike und die geistige Haltung, wie wir sie eben in den Schriften des Alten Testaments antreffen. Für diese ist der ganze Mensch, ohne Spaltungen und Spannungen, Gestalter seines Schicksals und infolgedessen seiner Freude und seines Glücks. Das Frohlocken der alten Hebräer hatte ganzheitlichen Charakter und kannte keine Risse und Sprünge. Aus den Blättern der Bibel weht uns deutlich und echt das tiefe Sehnen nach Freude und voller Glückseligkeit entgegen, das ein Wesenszug der Menschen aller Zeiten ist.

Der Mensch des Alten Testaments und die Freude

Die Freude der Hebräer ließ somit den Leib nicht außer acht, sondern brachte ihn in eine enge Verbindung mit dem Fest und der Fröhlichkeit durch ein gutes Mahl (Tob 2,1), das «Freudengewand» (Jdt 10,3) und einen Schluck kräftigen Weins (vgl. Jdt 9,13; Ps 104 (103), 15; Prd 8,15; 9,7; Sir 31,27b). Auch die Musik (vgl. Job 21,12; Is 24,8: Zither und Pauken), der Gesang (Gn 31,27) und der Tanz (2 Kg 6,14) dienten dazu, die Freude auszudrücken und hervorzurufen.

Anlaß zu einem Freudenfest gaben die Geburt von Kindern (1 Sam 2, 1ff; Ps 133 (132), 9b), insbesondere eines Knaben (Jr 20,15b), die Gegenwart der geliebten Braut (Spr 5,18b; Is 62,5; Prd 9,9; Sir 26,2.13), ein hohes Alter (Sir 30,23), und vor allem das Gedeihen und die Überfülle von Früchten (1 Chr 12,41b) zur Zeit der Weinlese (Is 16,10) und der Getreideernte (Is 9,2). Man stellte sich dabei vor, selbst die ihn umgebende Natur nehme an der Freude des Menschen teil (vgl. Ps 65 (64), 13). Die Befreiung von den Feinden oder der Sieg über sie waren weitere Gründe zu einem Freudenfest (vgl. 1 Sam 18,6; Is 9,3; Jdt 16,26; Est 8,17; 9,17; 2 Chr 20,27; 1 Makk 5,54; 2 Makk 15,27c); ebenso die Krönung des Königs (3 Kg 1,40), das Dasein gerechter Machthaber (Spr 29,2) und der Friede der Nation (vgl. 1 Makk 14,11). Auch nur schon ein wohlwollender Blick (Spr 15,30a) oder ein gutes Wort (Spr 12,25b) genügten, Freude zu spenden. Sie leuchtete aus dem strahlenden Antlitz (Spr 15,3; Ps 104 (103), 15).

Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine epikuräische Freude, wie man bei unserer modernen Geisteshaltung annehmen könnte (vgl. Prd 2,24; 3,12; 9,15), sondern um eine unwillkürliche, umfassende Freude, an der der ganze Mensch, Geist und Körper, das Innere und das Äußere, teilnimmt. Darum wird diese Freude als Gottesgeschenk angesehen (vgl. Prd 3,13) und sehr oft mit den religiösen Festen und dem liturgischen Kult in Verbindung gebracht.[1] Sie hat irdische Motive; öfters aber gründet sie auch in den Wohltaten Jahwes (vgl. Ps 30 (29), 12–13). Sie ist ein «Frohlocken im Herrn», d. h. er gibt dazu den Anlaß in seiner Güte und Barmherzigkeit.[2] Mit dem Menschen wird die gesamte Schöpfung aufgefordert, zu frohlocken und Gott zu preisen (vgl. 1 Chr 16,31).

Mit dieser Anerkennung der Wohltaten Gottes steht auch die Freude in Verbindung, welche die Opfermahlzeiten der Hebräer anläßlich ihrer Wallfahrten zum Tempel und der Darbringung des Zehnten charakterisiert.[3] Es war somit keine bloß äußere, sondern auch und vor allem eine innere Freude (vgl. Sir 30, 16b: die Herzensfreude); es war das Frohlocken über das Gesetz des Herrn (Ps 119 (118), 143b) oder über sein Wort (vgl. Jr 15,16). Es war die Freude des Gerechten (Spr 29,6;

Ps 33 (32), 1), die Freude dessen, der Gutes tut (Spr 12,20; 21,15) oder seine Kinder «weise» heranwachsen sieht (Spr 10,1; 23,24). Diese Freude fördert auch die leibliche Gesundheit des Menschen (Spr 15,13; 17,22). Für den hingegen, der Böses verübt, gibt es keine oder eine bloß kurzlebige, enteilende Freude (Job 20,5).

Die Freude des Volkes Israel wurzelte somit in seiner tiefen Religiösität (vgl. Sir 1,12) und in seinem Kult der «Weisheit» (vgl. Weish 8,16); sie stand also ganz im Gegensatz zu der falschen, materialistischen Freude gewisser Zeitgenossen (vgl. Is 22,13; Weish 2,7–9) oder zu der orgiastischen Freude der Nachbarvölker (vgl. Os 9,11). Sie war ein Geschenk Gottes, und wenn dieser sein untreues Volk züchtigen wollte, drohte er ihm eben damit, daß er ihm alle Freude und allen Jubel rauben werde.[4]

Der Mensch des Alten Testaments und das Jenseits

Diese Freude der alten Hebräer ist jedoch von einem bangen Gedanken vergiftet: vom Gedanken an den Tod (vgl. Sir 40, 2.4b; Prd 7,2–3; 12,5c) oder vielmehr an das, was auf ihn im Jenseits folgt: die Trostlosigkeit der Stätte der Toten. Der Mensch des Alten Testaments scheint sich eben deshalb noch mehr an die irdischen Freuden zu klammern, weil er sein Verlangen nach Freude und Glück nicht über den Tod hinaus projizieren kann. Wenn dies auch einerseits die Freuden dieser Welt noch um so kostbarer macht (vgl. Prd 2,24–26; 3,12–13.22; 5,17–19; 8,15; 9,7–10; 11,7), so läßt es anderseits ihre Grenze und Dürftigkeit noch deutlicher an den Tag treten (vgl. Spr 14,13; Ps 90 (89), 10b; Sir 18,8–10).

Der Autor des Ekklesiastes hat diese «Eitelkeit» (wörtlich: Unbeständigkeit; Hauch, der sich in der Luft auflöst) des ganzen menschlichen Daseins mit seinen Freuden und seinen Vergnügungen am wirksamsten zum Ausdruck gebracht (Prd 2,10). Das dunkle Gemälde, das diese Schrift der Bibel entwirft, wird (wie übrigens das Leben jedes Hebräers) vom Abscheu vor der Scheol, der Wohnung der Toten, beherrscht (vgl. Prd 6,4; 9,5–6). Schon die ältesten Schriften lassen mit ihrer lakonischen Sprache über das Schicksal nach dem Tod indirekt eine traurige Sicht des Jenseits durchschimmern. Es sind jedoch namentlich die biblischen Schriften aus den letzten Jahrhunderten vor Christus, die offener von der Scheol und ihrer ganzen Trostlosigkeit sprechen und uns so erfassen lassen, was diese für den Menschen bedeutete.

Es handelt sich um eine Situation, die ganz im Gegensatz zur Freude und Glückseligkeit steht, denn dort, in der Vergessenheit und in der völligen Untätigkeit, ist es mit jeder Fröhlichkeit und jeder Freude zu Ende. Das Buch Job (vgl. 7,4–10; 10,21–22; 14,10–12.21.22; 16,22), der Prediger (die Texte wurden schon verzeichnet) und selbst Jesus Sirach (vgl. 6,6) und die Psalmen (88 (87), 11–13; 115 (113 B), 17; auch Is 38,18) bieten uns eine genaue, packende Dokumentation hierfür.

Doch neben dieser so bangen Schau des gegenwärtigen Lebens mit seinen Nöten und Schwierigkeiten (vgl. Job 14,1ff; Sir 40,1) und des Jenseits mit der Trostlosigkeit der Scheol kommt bei den Hebräern zuweilen zaghaft eine Denkrichtung auf, die das Bedürfnis nach Freude und Glückseligkeit, die den Menschen von Wesen aus beseelt, gerade in die entfernte Zukunft projiziert. Dies bestätigen uns fast ausschließlich die Schriften der Propheten und ihrer Schüler, das heißt die «eschatologische» Botschaft, die sie verkündigt haben. Sie betraf eben die letzten (*eschatos* = letzter) Ereignisse der Menschheitsgeschichte, die wirklich endgültigen Ereignisse, im Hinblick auf die alle vorhergehenden Widerfahrnisse nur eine Vorbereitung darstellen.

Die Freude in der eschatologischen Epoche

In den Schriften der Propheten ist oft von der Freude die Rede und nicht selten gerade im Zusammenhang mit den göttlichen Strafandrohungen. Die hebräischen Propheten sehen an einem gewissen Punkt der Geschichte eine entscheidende Krise, eine Wende, die zwei menschliche Epochen deutlich scheidet. Jenseits dieser Wende herrscht eine ganz neue, viel bessere Situation, zu deren Komponenten vor allem die Freude und Glückseligkeit gehören.

Schon im achten Jahrhundert v.Chr. spricht Isaias (9,2a) davon; im siebten Jahrhundert erblicken Sophonias (3,14: eine Freude, an der Jahwe selbst teilnimmt, «tanzend wie an Festtagen») und Habakuk (3,18) diese Freude im Gefolge eines großen Sieges über die Feinde Israels. Insbesondere aber sprechen von ihr die Schriften aus der Zeit des Exils: Deuterojeremias (31.7.12a.13b; 33, 9b. 11) und Deuterojesaja (44,23; 49,13; 51,3b. 11; 52,9). Das Thema kehrt auch in Dt 32,43, Is 12,3 und 35,10b wieder, die auf die gleiche Exilsperiode zurückzugehen scheinen, und sie bilden vor allem einen charakteristischen Zug des dritten Teils

von Isaias (60,15; 61,2c.7.10; 62,5; 65,18–19; 66,10–14).

Von der Freude, die eines Tages die Nation überfluten wird, sprechen auch Joel (2,21–23) im fünften Jahrhundert, Zacharias (9,9) im vierten Jahrhundert und insbesondere Baruch (4,22–23. 29.36), der eine auffallende Affinität zu gewissen Stellen des dritten Teils von Isaias aufweist. Um diese Vision von Jubel und Freude auszudrücken, werden dem gewöhnlichen Leben entnommene Bilder gebraucht, die jedoch in die eschatologische Wirklichkeit projiziert werden: das Fest mit Freudenschreien und Tänzen (Soph 3,14.17), die Freude der geliebten Braut (Is 62,5). In Is 25,6 (die sogenannte Isaias-Apokalypse, ein um das dritte Jahrhundert v. Chr. entstandenes Werk seiner spätesten Schüler) haben wir das Bild vom Festmahl: «Und rüsten wird auf diesem Berge der Herr der Heerscharen allen Völkern ein Mahl von fetten Speisen, ein Mahl von alten Weinen, von fetten, markigen Speisen, von alten, geläuterten Weinen.»[5] Es ist der typische Ausdruck der Freude, der zur Bezeichnung des Frohlockens gebraucht wird, das die letzten Zeiten charakterisieren wird.[6]

Gewiß erscheinen die Motive dieser Freude noch oft an konkrete geschichtliche Umstände gebunden (Sieg über die Feinde, Rückkehr der Verbannten, Wiedervereinigung der Zerstreuten), aber der Zusammenhang ist oft weiter. Diese Freude hat denn auch typisch eschatologische Ausmaße; sie wird insbesondere von Schriften von apokalyptischem Charakter als eine allumfassende, ewige und endgültige Wirklichkeit hingestellt (vgl. Is 35,10b; 51, 11b; 61,7). Vor allem ist sie nicht ein Ergebnis des menschlichen Handelns, sondern eine Gabe Gottes, die unmittelbar mit dem Geschenk des Heils zusammenhängt (vgl. Is 12,3; 61,2.10; Bar 4,22), das er nicht nur für Israel, sondern für die ganze Menschheit bereitet (vgl. Is 66,18ff; 25,6).

Die Rückkehr zu der ursprünglichen Glückseligkeit

Um die eschatologische Botschaft der hebräischen Propheten, vor allem ihre Verheißung von Glückseligkeit und Freude für den Menschen, von Grund auf zu verstehen, müssen wir ihre weiter zurückliegenden Grundlagen beachten.

Wenn auch die Propheten nie ausdrücklich die Genesis zitieren, so haben doch insbesondere die Exilspropheten stets die ersten Seiten dieser Schrift vor Augen: die Kapitel, die berichten, wie das Böse, der Schmerz und der Tod (Gn 2–3) in die Welt des Menschen eingetreten sind, die aber zugleich (gerade im Zusammenhang mit der Anfangskatastrophe) der Menschheit schon eine Wiedergutmachung verheißen (Gn 3,15) und einen göttlichen Segen, der ebenso universal sein wird (vgl. Gn 12,3 und Par.), wie es der Fluch war, dem der Mensch zu Beginn seines Daseins verfiel.[7]

Das Heil, das die großen hebräischen Propheten für das Ende der Zeiten erwarten und dessen geheimnisvolle Ausmaße sie schon zum voraus erkunden und verkünden, entspricht ganz dem Gemälde, das die ersten Kapitel der Genesis entwerfen. Seiner vollen Ausdehnung nach wird es die Wiedereinsetzung der Menschheit in das sein, was sie eines Tages verloren hatte, das heißt die Rückkehr der glücklichen Lage, die Gott schon von Anfang an für sie bestimmt hatte. Wie selbst der Kosmos in diesen Ruin hineingezogen wurde (vgl. Gn 3,18), so soll auch er eines Tages erneuert und umgestaltet werden im Rahmen dieses Heils (vgl. das neue menschliche Universum von Is 65,17; 66,22). Infolgedessen sieht man im eschatologischen Zusammenhang auch den Kosmos eng an der Freude der Menschen teilhaben (vgl. Dt 32,43; Is 44,23; 49,13; 35,1; Ps 96 (95), 11; 97 (96), 4.8). Das eschatologische Heil besteht somit in einer Rückkehr zu der Harmonie, deren sich zu Beginn die aus den Händen Gottes hervorgegangene, ursprünglich gute Schöpfung erfreute (vgl. Gn 1).[8]

Kein Wunder, daß in diesem Zusammenhang das Thema der Freude dominiert – eine nunmehr volle und endgültige Freude (vgl. Is 35,10a; 51, 11b). Sie wird eben deswegen voll und endgültig sein, weil dann die Ursachen weggefallen sein werden, die heute sie beeinträchtigen: die Bosheit der Menschen, der Krieg, die Gewalttaten, die Sünden (vgl. Is 11,9; 60,18; 65,25; 32,17; 35,39; Ez 34, 25. 28; Zach 14,11) und vor allem die Krankheit (vgl. Is 32,24; 35, 5–6a), das Leiden, der Schmerz und der Tod (vgl. Is 51,11b; 65,19b; 35,10c; 25,8b).[9]

Dieser Zusammenhang ist es, aus dem sich folgerichtig und unwiderstehlich dieser Zug vollkommener, unaufhebbarer Freude ergibt, der die ganze eschatologische Botschaft der Propheten beherrscht. Es ist die Freude des «Eden» (vgl. Is 51,3; Ez 36,35), das dem Menschen zurückgegeben ist. Das von den Schriften der Propheten verheißene Heil war somit kein Hirngespinst, sondern trat Israel als ein ganz konkretes Heil vor Augen. Es entspricht dem tiefsten Sehnen des Menschen, der stets vor dem Schmerz, der Krankheit, dem Tod, der Bosheit seiner Mitmenschen bangt und sich nach Frieden, Wohlergehen und Glück sehnt.

Die eschatologische Freude und Christus

Wenn wir unsere bisherigen Einsichten uns vor Augen halten, verstehen wir, warum die Evangelien, wenn sie vom Kommen Jesu sprechen (der Messias, der als entscheidender Vorkämpfer der eschatologischen Zeiten erwartet wird), so nachdrücklich die Freude hervorheben, die es begleitet hat.

Insbesondere Lukas spricht wiederholt von Freude: von der Freude, die die Geburt des Täufers bringen soll (1,14); von der Freude, die der Vorläufer schon im Mutterschoße erlebte (1,41.44); von der Freude, die der Engel Maria verhieß (1,28: «Freue dich!») und von ihr selbst in ihrem Magnificat hinausgejubelt wurde (1,47); von der Freude endlich, die von den Engeln den Hirten von Bethlehem angekündigt wurde (2,10). Auch Matthäus (2,10) berichtet von der Freude der Magier bei ihrer Begegnung mit dem Jesuskinde.

Dementsprechend wurde das sich anbahnende Heil von Christus selbst als ein großes Fest dargestellt, als ein Hochzeitsmahl, das ein König anläßlich der Vermählung seines Sohnes veranstaltet (Mt 22,4; Vers 11 erinnert auch an das Festgewand)[10] oder als ein großes Abendmahl, zu dem ein reicher Herr einlädt (Lk 14,16ff). Das schon von Is 25,6 in eschatologischem Zusammenhang gebrauchte Bild betont den freudigen, frohen Charakter, der in den Augen der hebräischen Propheten die letzten Zeiten auszeichnen soll.[11]

Auch im Johannesevangelium ist oft von der Freude die Rede. Schon zu Beginn (3,39) wird die Freude betont, die der Täufer über das Kommen des «Bräutigams» empfindet. Jesus selbst spricht von der Freude, die über Abraham kam, als er an die eschatologische Zeit dachte (8,35). Am meisten aber kommt unser Thema in der Rede beim letzten Abendmahl dem Erlöser auf die Lippen. Er spricht von einer Freude, die «sein» ist und auch in den «Seinigen» wohnen soll (15,11; 17,13); sie wird vermehrt durch seine Auferstehung (16,20b) und niemand wird sie ihnen nehmen können (16, 22). Es handelt sich um eine volle (15,11b; 16,24; 17,13; 1 Jo 1,4; 2 Jo 12), d.h. typisch eschatologische Freude. Sie wird auch ausgedrückt durch die Gestalt der Gebärenden (16,21) und ihre große Freude darüber, daß sie der Welt einen Menschen geschenkt hat.

Der Christ und die Freude

Als der Kämmerer der Königin von Äthiopien von Philippus getauft worden war, kehrte er voller Freude (vgl. Apg 8,39c; vgl. auch Lk 19,6 über Zachäus) nach Hause zurück. Er war erfüllt von der Freude über das erlangte Heil, von der Jesus in den Gleichnissen vom Schatz und der kostbaren Perle (Mt 13,44–46) gesprochen hatte, und die Apostelgeschichte spricht noch ein weiteres Mal von der Freude der Neubekehrten (13,52). Auch Paulus, der Zeuge war, wie der Kerkermeister von Philippi nach seiner Taufe frohlockte (vgl. Apg 16,34), ruft die Christen von Kolossä (Kol 1,11b) auf, sich zu freuen und Gott dankbar zu sein für ihre Bekehrung (1,12).

Von der Freude ist auch die Rede anläßlich der Wunder, die Philippus in Samaria wirkte (Apg 8,6–8), anläßlich der Verkündigung des Evangeliums (vgl. Apg 11,23; 13,14; 15,3; Phil 1,18); im Hinblick auf die Tugenden und die Ausdauer der Gläubigen (1 Thess 3,7–9; Röm 16,19; Kol 2,5b), ihren Fortschritt (Phil 1,25) und ihr gutes Einvernehmen (Phil 2,2). Freude charakterisiert auch die Begegnungen zwischen den Gliedern der verschiedenen Christengemeinden (vgl. Apg 15,3; Phil 2,28; 2 Jo 4; 3 Jo 3). Auffallend oft kehren insbesondere in einigen apostolischen Schriften die Aufmunterungen zu Fröhlichkeit und Freude wieder.[12]

Die Motive zu diesem christlichen Frohlocken sind nicht irdischer Natur. Wer die Freuden von hienieden erlebt, muß sich verhalten, wie wenn er keine solchen hätte (1 Kor 7,30). Die Gründe für die christliche Freude sind von ganz anderer Art. Schon Jesus hatte sie genannt: «... freut euch und frohlockt, denn groß ist euer Lohn im Himmel» (Mt 5,12; auch Lk 6,13); «... freut euch vielmehr, weil eure Namen im Himmel eingeschrieben sind» (Lk 10,20b). Zum Unterschied von dem, was die Menschen des Alten Testaments dachten, erscheint nun den Christen das Jenseits als die beseligende Begegnung mit Christus und mit Gott; das Sterben ist zu einem «Gewinn» (Phil 1,21b) geworden.

Der Christ schöpft die Freude aus der Erwartung des vollen Heils, das die Gemeinde noch in der Zukunft erwartet, wenn Christus zurückkehren wird, um seine Erlösung zu vollenden. «Noch einmal sage ich euch: Freuet euch... Der Herr (Jesus) ist nahe!» (Phil 4,4b. 5b). Hier, in der Hoffnung (vgl. Röm 12,12a: «Seid fröhlich in der Hoffnung!») wurzelt die Freude des Christen. Darum kann sie auch in Bedrängnissen (vgl. 2 Kor 7,4), ja selbst unter der Verfolgung bestehen;[13] die Leiden erhöhen sie in gewissem Sinn, weil sie ihre schließliche Erfüllung noch gewisser machen (vgl. Mt 5,12; Lk 6,13).

Gerade der Philipperbrief, der von Paulus im Gefängnis und in ernster Gefahr, hingerichtet zu werden, geschrieben wurde, enthält die meisten Anspielungen und Aufmunterungen zur Freude (1,4.7.18; 3,1; 4,6). Was können die Leiden von hienieden noch bedeuten angesichts der Herrlichkeit, die die Christen über das irdische Leben hinaus erwarten? (vgl. Röm 8,18.35; 2 Kor 4,17) Es geht somit um eine Freude von geheimnisvoller Natur, die von den falschen Freuden dieser Welt (vgl. Jak 4,9) ganz verschieden ist, da sie aus dem Wirken des Heiligen Geistes hervorgeht.[14] Es ist die Freude, die Christus selbst schon erlebt hat (Lk 10,21) und ein Geschenk Gottes ist, von dem sie unmittelbar stammt (vgl. Röm 15,13a). Sie besteht darin, daß man «sich im Herrn Jesus freut» (Phil 4,4a. 10), d. h. daß man glücklich ist über seine Gegenwart, seine Hilfe und seinen Trost (vgl. Phil 4,13; Apg 18,9–10).

Wenn die Apostelgeschichte – sehr wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier (vgl. 2,42.46: das Brot brechen) – von den ersten gottesdienstlichen Zusammenkünften der Christen spricht, berichtet sie von einer freudigen Atmosphäre, die unwillkürlich an die Fröhlichkeit gemahnt, die bei den jüdischen Opfermahlzeiten herrschte. Sie war darin begründet, daß die Christen, wie ihre Vorfahren, zum Tisch Gottes zugelassen waren, vor allem aber im Bewußtsein, den verherrlichten Herrn, den Grund ihrer Hoffnung, immer noch unter sich zu haben. Als Christus angetraute Braut (vgl. 2 Kor 11,2) erwartete die christliche Gemeinde mit Sehnsucht (vgl. Apk 22,17a) die Ankunft des Bräutigams (vgl. Mt 25,1b.6b), der sie für immer zu Gott führen sollte.[15]

Die volle und endgültige Freude

Der Tod und die Auferstehung Jesu haben das eschatologische Heil inauguriert. Die Freude der Christen ist darum schon eine eschatologische Freude, da sie bereits in den letzten Zeiten leben (vgl. 1 Kor 10,11b; Hebr 1,2). Dieses Heil ist jedoch noch nicht voll und vollständig.

Die von den hebräischen Propheten verheißene eschatologische Wirklichkeit ist nicht mit einem Schlag eingetreten. Sie ist noch «in Ausdehnung begriffen», da sie im Lauf der Jahrhunderte die einzelnen Menschen in sich einholt, vor allem aber auch deshalb, weil sie langsam ihrem Gipfelpunkt zuschreitet. Sie wird ihn am Ende der Menschheitsgeschichte erreichen, wenn die geretteten Menschen durch die Kraft Christi in der Auferstehung ihren umgewandelten, verherrlichten Leib erhalten werden (vgl. 1 Kor 15,10ff), womit ihr vollmenschliches Leben in einem neuen Universum anhebt, das dann der Kinder Gottes würdig sein wird.

Das Endschicksal des Christen ist somit nicht individueller, sondern wesentlich gemeinschaftlicher Art. Es besteht nicht darin, daß man persönlich in den Himmel kommt, sondern darin, daß man am Endschicksal teilnehmen kann, das Gott dem neuen Volk zugewiesen hat (vgl. Mt 25,1ff und die Sicht der ganzen Apokalypse). Und dann, wenn auch unsere eschatologische Freude ihren Gipfelpunkt und das von den hebräischen Propheten verheißene Heil erreicht, wird es zu seinem Vollmaß gelangen in der Wiedereinsetzung der Menschheit in die ideale, harmonische Situation, die ihr ursprünglich zugedacht war.

Schon in den Evangelien wird das himmlische Heil von Jesus als «ein Eintritt in die Freude deines Herrn» (vgl. Mt 25,21.23) dargestellt; auch die Briefe des Petrus (1,6.8; 4,13b) und des Judas (Vers 24b) erinnern an diese ewige, unvergängliche Endfreude. In der Apokalypse schildert Johannes, wie das schon Christus getan hatte (vgl. Mt 8,11; Lk 12,37), die Wirklichkeit des Himmels als ein geheimnisvolles Mahl, das anläßlich der Hochzeit des Lammes, Christus (vgl. Apk 19,7.9), stattfindet, und betont dessen freudigen Charakter (Vers 7a).

Im Zusammenhang mit dem Himmel nimmt die Apokalypse (21,4) auch die Worte der Isaias-Apokalypse (25,8) wieder auf: «Und er wird alle Tränen abwischen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, und kein Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen...» Kurz vorher (21,1) hatte sie auch an das neue Universum des Isaias (65,17; 66,22) erinnert, das sodann der neuen himmlischen Menschheit würdig sein wird. Auch der zweite Petrusbrief (3,13) spricht von diesem neuen Universum, «worin die Gerechtigkeit wohnen wird» für immer.

Dann wird der Heilsplan zu seiner Erfüllung gelangen (der *telos* im griechischen Sinn in 1 Kor 15, 23b), d. h. zu seiner Vollendung, zu seinem Vollmaß. Das glückliche Schicksal, das Gott für den Menschen ursprünglich vorgesehen hatte und durch eigene Schuld des Menschen verlorengegangen war, wird an diesem Tage der Menschheit gänzlich zurückgegeben werden.

Dieses Endheil mit der vollen Freude, die dessen dominierende Komponente bilden wird, ist schon heute Gegenstand unserer Erwartung und

unserer Hoffnung. Unser Leib altert und braucht sich hienieden auf; eines Tages aber wird er als ein Leib auferstehen, der dem verherrlichten Leib Christi gleichen (vgl. Phil 3,21) und dessen geheimnisvolle Züge aufweisen wird (der «pneumatische» Leib von 1 Kor 15,44b). In den Augen des Paulus scheint selbst die Schöpfung mit ihren «Wehen» in einem gewissen Sinn gegen die ungehörige Lage, in die sie durch die Sünde des ersten Menschen gebracht worden ist, zu rebellieren (vgl. Röm 8,19–21). Sie wird von der Apokalypse eingeladen (12,12; 18,20), sich der Endfreude der Menschen beizugesellen. Die ganze Menschheitsgeschichte strebt so nach dieser «Vollendung» (die *synteleia* von Mt 28,20), nach dieser allumfassenden «Wiederherstellung» (die *apokatastasis* von Apg 3,21).

Die Heilungen und übrigen Wunder, die vom Erlöser auf Erden gewirkt wurden, hatten übrigens eben den Sinn (vgl. die Antwort Jesu an den Täufer, Mt 11,2–6 und Par.), erahnen zu lassen, welche Ausmaße dieses endgültige, vollständige Heil annehmen werde. Wir verstehen von daher die Freude der Jünger (vgl. Lk 10,17), die von Jesus ausgesandt worden waren mit der Macht, Wunder zu vollbringen (womit er auch durch ihr Handeln die Ankunft des Heils ankündigte), und die Freude, die im Gedanken an seine Machttaten (vgl. Lk 19,37) die Gruppe empfand, die Jesus zum letzten Mal nach Jerusalem begleitete. Vor allem seine leibliche Auferstehung stellte das entscheidendste Zeichen des Heils dar, das nun den ganzen Menschen mit Einschluß selbst seines Körpers erwartet. Auch von diesem Gesichtspunkt aus ist die Freude verständlich, welche die Jünger angesichts des auferstandenen Christus (Mt 28,8; Lk 24,41; Jo 20,20) oder des in den Himmel erhöhten Herrn (Lk 24,52) überkam.

Die Ausmaße unseres Heils

Was denkt unser christliches Volk heute von diesem vollen Heil und der großen Freude, die Gott der Menschheit bereitet?

Es läßt sich nicht leugnen, daß infolge der immer stärkeren Lösung von der Bibel trotz der dunkeln, angsterrregenden Pinselstriche, die die letzten Jahrhunderte oft daran angebracht haben, das Gemälde der Eschatologie in den Augen unserer Zeitgenossen verblaßt ist. So ist die Heilsbotschaft selbst ziemlich verkümmert und kommt nicht mehr in ihren vollen Ausmaßen zur Geltung. Dies alles hatte zur Folge, daß die Freude für die modernen Menschen ein immer profanerer Begriff geworden ist wie die Liebe, die Arbeit, der Fortschritt und so viele andere menschliche Wirklichkeiten.

Das Heil, das für die alten hebräischen Propheten und für die ersten christlichen Generationen so konkret war, wurde zu etwas Abstraktem und rein Geistigem reduziert. Es ist nicht mehr ein Heil, das den ganzen Menschen, Seele und Leib, Individuum und Gemeinschaft, angeht. Viele Christen betrachten heute die Auferstehung des Leibes als etwas gänzlich Nebensächliches oder Belangloses und verkennen gänzlich, daß das Heil sogar auch unsere materielle Welt irgendwie erfassen wird. Und doch rezitieren sie weiterhin jeden Sonntag unentwegt die letzten Sätze des Glaubensbekenntnisses, die ebenfalls, ja vor allem Gegenstand unseres Glaubens und unserer Hoffnung sind: «Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt. Amen.»

Zudem ist das Heil zu einer gänzlich individuellen Angelegenheit geworden (jeder soll seine Seele retten; jeder soll in den Himmel kommen); es wird nicht mehr als das verspürt, was es ist: als ein gemeinsames Schicksal, als die Erlaubnis, eines Tages am herrlichen Los der neuen Gemeinschaft teilzunehmen, die von Gott zu einer ungeahnten und unerhörten Glückseligkeit (vgl. 1 Kor 2,9) in seinem Himmel berufen ist. Ein so verkümmertes, geschmälertes Heil kann dem Menschen von heute sicherlich nicht mehr viel sagen, auch wenn dieser, sogar stärker und wie wild, das Sehnen nach Freude, nach Glück, nach Wohlergehen und nach vollem, unvergänglichem Frieden in sich verspürt.

Wenn ihm jedoch das Heil in seinen wahren, vollen Ausmaßen dargestellt würde, müßte es auch auf ihn Eindruck machen, ist er doch vielleicht noch verängstigter als der Mensch der Antike angesichts des Todes, der Krankheit, des Schmerzes, der Wildheit seiner Mitmenschen, ja selbst angesichts seines wissenschaftlichen Fortschritts. Dann würde auch die menschliche Freude unwillkürlich neuerstehen, nicht mehr als ein profanes und von Gott gleichsam verwehrtes Gut, sondern als ein wesentlich religiöses Gut, da es unmittelbar mit Gott und seiner unendlichen Güte zusammenhängt, wie sie insbesondere in Christus zutagegetreten ist. Dann würde die Menschheitsgeschichte ihr wahres Gesicht enthüllen und die gesamte Menschheit ein ihr angemessenes Ziel wiederfinden; ihr Schicksal würde, trotz allem, als ein Weg zu einem vollen, endgültigen Glück er-

scheinen, zu einem Glück, nach dem sich heute ein jeder von uns mit aller Kraft unaufhörlich sehnt.

Der Christ hat auch nicht passiv auf dieses volle Heil zu warten, sondern kann und muß es schon in dieser Welt mit seinen Kräften, seinem Fortschritt, seinen Errungenschaften vorwegnehmen. Alles wird so zu einer Andeutung dieses Heils: die Liebe zwischen Mann und Frau, der Frohsinn der Kinder, der Friede zwischen den Einzelpersonen und den Völkern, die Siege der Technik und der Medizin, kurz der ganze menschliche Fortschritt. Wir Christen haben irgendwie vergessen, daß unsere Geschichte auf dieses herrliche Endziel zugeht und daß die Menschheit als solche in der himmlischen Wirklichkeit etwas wirklich Besseres erreichen wird. Nach dem weisen Plan Gottes soll der atheistische Kommunismus, dieses typische christliche Fehlprodukt (ein wahnsinnig gewordenes Christentum!), dazu dienen, uns dies von neuem gründlich begreiflich zu machen.

[1] Das Alte Testament spricht von Freude im Zusammenhang mit dem Osterfest (vgl. Is 30,29; 2Chr 30,21–25; Esr 6,22), dem Pfingstfest (Dt 16,10) und dem Laubhüttenfest (Ps 81 [80] 2–4; Neh 8,17). Das Frohlocken bei der Übertragung der Bundeslade wird von 2 Sam 6,12 erwähnt; der freudige Charakter der Opfer von 1Chr 29, 22; 2Chr 23,18; 29,30. Viele weitere Texte sprechen von der Freude anläßlich des Gottesdienstes – vgl. Ps 42–43 (41–42), 5b; 47 (46),1; 63 (62), 5–6; 100 (99), 2; 107 (106), 22; 118 (117), 15.24; 1Chr 1, 16–27; 29,17; 2Makk 3,30 usw.

Die Verben *agalliomai* und *eufrainomai* erhalten in der griechischen Bibelübersetzung einen neuen Sinn, den sie im klassischen Griechisch nicht haben: den Sinn von «sich freuen am Gottesdienst», beim Lobpreis der Taten Jahwes; d. h. die beiden Verben übernehmen den religiösen Sinn der entsprechenden hebräischen Wörter (vgl. R. Bultmann: Th. Wb. NT. I, 19,9ff; II, 771,20).

[2] Der Formel «im Herrn frohlocken» begegnen wir in 1 Sam 2,1; Ps 9,2.6; 31 (30), 8; 32 (31), 1; 35 (34), 9.27; 63 (62), 8; 70 (69),4; 81 (80),1; 84 (83),2; 89 (88), 13.17 usw. In der Tat kommt vor allem in den Psalmen diese eminent geistliche und religiöse Freude zur Entfaltung. Motive dazu sind die göttlichen Wohltaten, die Israel empfangen hat (Ps 74 (73),13–21; 93 (92),3–12); seine Erwählung (149,2 4); die Atribute Gottes: seine Weisheit und schöpferische Güte, sein Erbarmen und Verzeihen usw. Nach dem Durchzug durch das Rote Meer hüpften die Hebräer vor Freude wie «Lämmer» (Weish 19,9b) und an ihrem Frohlocken nahmen auch die sie umgebenden Berge und Hügel durch ihr Hüpfen teil (vgl. Ps 114 [113 A], 4.6).

[3] Vgl. Dt 12,7.18; 14,23; 26,11 usw.

[4] Vgl. Os 2,11; Jr 7,34; 16,9; 25,10; Ez 24,25; Joel 1,2; Bar 2, 23; Is 24,7ff; Dt 28,47 usw.

[5] Das gleiche Bild kommt auch in der jüdischen Apokalyptik vor (vgl. z. B. aethHen 62,14; slavHen 42,5), welche die Grundlinien der eschatologischen Botschaft der großen Propheten weiterführt und näher präzisiert.

[6] Die Verben *agalliomai* und *eufrainomai*, die uns schon oben (Anm. 1) begegnet sind, werden in diesem Zusammenhang zu typisch eschatologischen Ausdrücken und bezeichnen die Freude der letzten Zeiten, die als religiöse und kultische Freude gesehen wird (vgl. R. Bultmann, in: Th. Wb. N. T. I, 19,25; II, 771,24). Auch für die jüdische Apokalyptik (vgl. TestXII, 18,14; 25,5) und für die rabbinische Literatur (vgl. P. Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch (München 1928) IV, 852) sind die volle Freude und Glückseligkeit Kennzeichen des künftigen «Äons».

[7] Zu diesem Thema vgl. unsere Untersuchung: Il messaggio escatologico dei Profeti ebrei e i primi capi della Genesi: Messianismo. Atti della 18ma Sett. bibl. Ital. (Brescia 1966) 21–34.

Anspielungen an die Gn finden wir in Jr 4,2; Is 48,19; 51,2b; 61,9b; 65,23ff. Von Eden ist die Rede in Is 51,3; Ez 36,35; die Schlange, die weiterhin Staub fressen wird (vgl. Gn 3,14), wird erwähnt in Is 65,25b.

[8] Diese Rückkehr zu der ursprünglichen Harmonie wird durch verschiedene Bilder angedeutet: die wunderbare Fruchtbarkeit des Bodens in den letzten Zeiten (vgl. Os 2,23–74; Am 9,13; Is 41,17 bis 19; 58,11; 65,10; 30,13–25; 35,1–2; Joel 4,18); das Einvernehmen zwischen dem Menschen und den wilden Tieren (vgl. Os 2,20; Is 11,6; 65,25a); der Friede unter den Menschen, ohne Kriege und Wildheit (vgl. Os 2,20; Mich 4,3–4; Zach 9,10).

[9] Zum endgültigen Charakter und den allumfassenden Ausmaßen der eschatologischen Wirklichkeit vgl. meinen schon angeführten Aufsatz: Il messaggio escatologico dei Profeti e i primi capi della Genesi, 31–33.

[10] Das Hochzeitsfest war für die alten Hebräer der Inbegriff eines Festes; es dauerte sieben, ja vierzehn Tage (vgl. Tob 8,20; 10,7; Ri 14,12.17; Billerbeck I,879).

[11] Auch noch für die Zeitgenossen Jesu kam die Freude im Fest und in Festgelagen zum Ausdruck. Vgl. Lk 15,23.32 (die Rückkehr des verlorenen Sohnes).

[12] Vgl. z. B. 1Thess 5,16; Phil 2,18; 3,1; 4,4; 2Kor 13,11; Kol 3,15; 1Jo 1,4b usw.

[13] Vgl. Apg 5,4; 1Thess 5,16; Kol 1,24; 2Kor 8,2; Hebr 10,34 («Wohl wissend, daß ihr Besseres und Bleibendes besitzt»); 12,2; 1Petr 4,13; Jak 1,2.

[14] Vgl. 1Thess 1,6; Gal 5,22; Röm 14,17; 2 Kor 13,11; Apg 13,52b (Hendiadyoin: «Freude im Heiligen Geiste»).

[15] Von dieser Freude, die für die eschatologische Gemeinde schon hier auf Erden charakteristisch ist, ist auch in den Schriften der Apostolischen Väter die Rede: Ignatius (zu Beginn des Phild; Eph 9,2; Magn 1,1); 1Clem 63,2; MartPol 19,2; Barn 1,6; 7,1; Justin (Apol I,42,5) usw.

Übersetzt von Dr. August Berz

PIETRO DACQUINO

geboren am 1. September 1921 in Acqui Terme (Italien), 1944 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana, am päpstlichen Bibelinstitut und an der Universität Graz, ist Lizentiat der Bibelwissenschaften und Doktor der Theologie (1956). Seit 1956 ist er Professor für Bibelwissenschaften am Priesterseminar in Asti (Italien) und seit 1964 Kanoniker der Kathedrale von Asti. Er veröffentlichte: Bibbia e Tradizione (Brescia 1965) und arbeitet namentlich mit an: La scuola cattolica und Rivista Biblica.

Karel Vladimir Truhlar

Das irdische Antlitz der Seligpreisungen

Die neutestamentlichen Seligpreisungen richten sich – mit Ausnahme von 1 Tim 1,11 und 6,15, wo *Gott* «selig» genannt wird – auf den von der Basileia erfaßten und sie irgendwie aufnehmenden Menschen: sei es, daß der Mensch auf das Gottesreich hofft, daß er darauf Anrecht hat oder an ihm teilnimmt. Ihren stärksten Ausdruck finden sie in der Einleitung zur Bergpredigt, wo bei Lk die Armen, Hungernden, Weinenden und Verfolgten seliggepriesen werden (6,20b–26), während bei Mt dazu noch die Sanftmütigen, Barmherzigen, Herzensreinen und Friedensstifter kommen, die Armen («im Geiste») aber und die Hungernden («nach Gerechtigkeit») vergeistigt werden (5,3 bis 12). In dieser Vergeistigung liegt jedoch zwischen den beiden Textformen kein sachlicher Unterschied, weil ja auch bei Lk die innere sittlich-religiöse Haltung der Seliggepriesenen mitgedacht ist.

Nur an diese wenigen biblischen Data sei hier kurz erinnert. Alle anderen müssen in unserer *theologischen Reflexion* – so ist der Aufsatz aufzufassen – einfach vorausgesetzt werden.[1]

Gegenwärtigkeit des seliggepriesenen Lebens

Für ein Thema, das «das irdische Antlitz der Seligpreisungen» zum Gegenstand hat, ist von Wichtigkeit zunächst die Tatsache, daß die in den Seligpreisungen Bezeichneten keineswegs nur wegen einer Verheißung (die dann im künftigen Leben erfüllt wird) «selig» sind, sondern daß sie an der Seligkeit des Gottesreiches schon in der Jetztzeit teil haben. Die erste Seligpreisung der Armen, die virtuell alle anderen einschließt, bezieht sich auf die schon gegenwärtige Seligkeit: «Selig ihr Armen, denn euer ist das Gottesreich» (Lk). Christi Taten sind nach seinem Selbstzeugnis die Erfüllung der prophetischen Verheißungen des Gottesreiches: «Heute ist diese Schriftstelle (Is 61,1–21) vor euren Ohren in Erfüllung gegangen» (Lk 4, 17–21). Das Gottesreich ist im Kommen Christi, in seinen Wundern (vgl. Lk 10,23 = Mt 13,16) und Dämonenaustreibungen (vgl. Lk 11,20 = Mt 12, 28) schon anwesend, schon da, obwohl noch nicht in seiner Vollendung da. Die Heilungen und Dämonenaustreibungen sind nicht nur *Vor*zeichen des künftigen vollendeten Gottesreiches, sondern auch *An*zeichen seiner dynamischen Anwesenheit. Diese ist ein Beginn, der auf die Vollendung hin geht. Wo aber Gottesreich, dort auch seine Seligkeit; und wo das Gottesreich unvollendet, dort auch die Seligkeit unvollendet.[2]

Seliggepriesenes Leben ist Teilhabe an der Existenz Christi

Das Gottesreich ist aber nicht nur in den *Werken* Christi anwesend. Er selbst, seine Person, ist der Inbegriff des Gottesreiches und seiner Seligkeit. Seine Worte in der Bergpredigt sind nichts anderes als eine Auslegung seiner Existenz. Diese enthält alles, was in der Bergpredigt seliggepriesen wird. Jesus ist der Arme der Seligpreisungen par excellence, er, der «sanftmütige und demütige von Herzen» (Mt 11,29).

Diese Existenz teilt nun Christus allen, die er beruft und ihm folgen wollen, als dauernde Lebensform mit. Wo immer es einen vorbehaltlosen persönlichen Anschluß an den angekommenen, gegenwärtigen und anredenden Jesus gibt, wo immer es eine Teilhabe am persönlichen Leben dieses Jesus und eine liebende Gemeinschaft mit ihm gibt, überall dort gibt es notwendig auch Merkmale der Existenz Christi mit allem Seligzupreisenden an ihr.

Die seliggepriesene Armut ist also zunächst die Armut Christi; der ruft; dem sich leichter die in äußerer Armut Stehenden anschließen; der diesen seine Armut mitteilt und sie so in ihrer äußeren Armut zu jenen Armen macht, die seliggepriesen werden; seliggepriesen, weil sie mit Jesus sind, durchwirkt von der Freude, die seiner Lebensgemeinschaft entquillt, und weil sie in ihrer äußeren Armut auch weiterhin leichter seinem andauernden Rufen folgen. Wer jedoch beim Rufe Jesu noch nicht äußerlich arm ist, sich aber für Christus entscheidet, den führt Jesus selbst mehr und mehr in eine Lebenssituation hinein, die der äußeren Armut gleichkommt. In der Teilnahme nämlich an der Menschenliebe Christi (die von ihrem Tiefsten her ein amor benevolentiae, ein bonum-velle-aliis ist) wird der unter dem Rufe Christi Stehende und ihm Antwortende nicht ruhen dürfen, solange es in der Welt jene Unterschiede im Vermögen und jene Not gibt, von denen das Zweite Vatikanische Konzil in der pastoralen Konstitution (Nr. 88)

spricht: «Der größere Teil der Welt leidet noch unter solcher Not, daß Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft», zu lindern die Nöte unserer Zeit «nicht nur aus dem Überfluß, sondern auch aus dem Notwendigen». Hier wird zu Ermahnung der Kirche das gemacht, was Christus jedem, der lebendig mit ihm verbunden ist, schon selber innerlich auferlegt. Beim Ausmaß der heutigen Not und angesichts der Tatsache, daß das Gemeinwohl heute universell ist (vgl. ebd., Nr. 26) und *alle* Menschen meine Nächsten sind (vgl. ebd., Nr. 27), wird aber dieses Nötigen Jesu jene, die ihm in Wahrheit nachfolgen, praktisch zu einem weitgehenden Verzicht führen auf das eigene Haben und auf alles, was damit verbunden ist: auf die irdische Macht, Lebenssicherheit, Ehre... Jedoch auch für das, was dann noch «eigener Besitz» bleibt, gilt die Lehre des Konzils (ebd., Nr. 69): «Der Mensch soll die äußeren Dinge, die er rechtmäßig besitzt, nicht nur als ihm persönlich zu eigen betrachten, sondern muß sie zugleich als Gemeingut ansehen in dem Sinn, daß sie nicht ihm allein, sondern auch anderen von Nutzen sein können.» Auch hier sagt die Kirche nur das aus, wozu schon Christus alle mit sich vital Verbundenen innerlich nötigt. Wer nämlich durch die Teilnahme der Menschenliebe Christi echt den Nächsten liebt, kann nichts besitzen, was er nicht, vom Innigsten dieser Liebe (= bonum-velle-aliis) her, gleichzeitig für das Wohl anderer erschlossen hielte. So kommt aber jeder, der beim Rufe Christi nicht äußerlich arm war, jedoch diesen Ruf annahm, in eine Lebenssituation, in der er jenen gleicht, die beim Rufe Jesu schon arm waren und denen dann diese äußere Armut, im Anschluß an Christus, durch dessen Armut, zur Armut der Seligpreisungen wurde. Mit ihnen ist er nun «selig», weil er an der Existenz Christi teilnimmt, weil er von der Freude durchtränkt ist, die dieser Teilhabe erwächst, und weil er in der neuen Lebenssituation leichter dem andauernden Rufen Jesu folgt.

So arm gemacht durch Christus, und nur so, besitzt der Mensch das Gottesreich und seine Seligkeit. Die Situation der äußeren Armut allein hat noch nichts an sich, weswegen der Mensch in ihr seliggepriesen würde. Sie kann ja auch gieriger oder stumpf machen. Nur der Ruf und das andauernde Rufen Christi macht sie zur Situation, in der der Mensch durch Christus die tief verwurzelte praktische Meinung und Haltung, nach der die Welt das Eigentliche und Einzige sei, leichter überwindet, sich leichter in Freiheit Christus anschließt und leichter die Verbindung mit ihm aufrechterhält.

Mit seiner «Armut» teilt Christus jenen, die er ruft und die sich ihm vorbehaltlos anschließen, auch sein (in der «Armut» wesentlich enthaltenes) «Verfolgtsein» mit, mit seinem Unverstandensein und seiner Einsamkeit. Ein unbeschränktes Halten zu Christus und ein treues Mitleben seiner Existenz sind ja jeder «weltlichen», d. h. die Welt als das Eigentlichste nehmenden Wertung notwendig anstößig. Die Existenz Christi ist eine Wirklichkeit, die von ihrem Ursprung her so strukturiert ist, daß sie in bezug auf die «weltlichen» Gefüge notwendig als Disharmonie, Verwirrung und Umsturz empfunden wird. Man darf nicht meinen, daß dieses «Verfolgtsein», zumal bei heutigen Lebensformen und innerhalb bestimmter Lebensräume, *sehr* sichtbar sein müßte. (Irgendwie sichtbar muß es sein, da es ja auch *Zeichen* ist des Gottesreiches.) Aber bestimmt ist es sehr reell in jedem, der die Existenz Christi in seinem Leben wahr und echt zu verwirklichen sucht.

Daß eine Teilhabe an der Existenz Jesu schließlich auch eine Teilhabe an seligzupreisenden Sanftmut, Barmherzigkeit und am Friedenstiften Jesu ist, ist leicht einzusehen und bedarf keiner weiteren Erklärung.

Seliggepriesenes geschichtliches Handeln

Schon das Friedenstiften zeigt, daß es im seliggepriesenen Leben des Menschen nicht nur Verzichten und Ertragen gibt, nicht nur Passivität mitten in der Welt, sondern auch Handeln in der Welt. Das Handeln bezieht sich aber keineswegs nur auf den Frieden, sondern dehnt sich viel weiter aus und gründet zutiefst im Wesen selbst des seliggepriesenen Lebens, insofern dieses Teilhabe ist an der Existenz Jesu. Die Seligpreisungen sind zwar zunächst (und zumal bei Lk) prophetischer Zuspruch des eschatologischen Heils. Jedoch sind sie (besonders bei Mt) auch Forderung. Beides, Zuspruch und Forderung, in der Bergpredigt streng abzugrenzen, wird kaum möglich sein.[3] Schließlich ist ja auch den Forderungen das Beunruhigende des Prophetischen inne, und umgekehrt, dem prophetischen Zuspruch das Ermutigende der Gebote. Als Forderung senden die Bergpredigt und die Seligpreisungen den Menschen auch ins geschichtliche Handeln. Sie stellen ihn nämlich – als Auslegung der Existenz Christi – vor das Ereignis der Erfüllung der Geschichte in der Menschwerdung Gottes, – vor das Ereignis der

Versöhnung der Welt mit Gott in Jesus Christus –, ziehen ihn in dieses Ereignis hinein, hinein in Jesus Christus und in seine im geschichtlichen Handeln wirkende Menschenliebe, die dem Menschen zu ähnlichem geschichtlichen Handeln mitgeteilt wird. Wie aber die Liebe in Christus ein reales Von-Christus-geliebt-sein des Menschen und der Welt ist, so ist auch die Liebe im Menschen ein reales Zueinandergehören, Miteinandersein des Menschen mit den Menschen und mit der Welt auf Grund und in Kraft der Liebe Christi zu mir, zu anderen, zur Welt. Und wie die Liebe Christi in die Welt einging und sich dem Mißverständnis und der Zweideutigkeit alles Weltlichen ergab, so existiert auch die Liebe der Christen – wenn es sich nicht ausnahmsweise um einen kontemplativen Beruf handelt – nicht anders als im Weltlichen, in der unendlichen Fülle weltlichen Handelns, im Kampf – ja, auch in der Revolution – gegen alle Ungerechtigkeit, allen seliggepriesenen Mißdeutungen und Verurteilungen unterworfen. Jeder Versuch einer sich von der Welt fernhaltender Menschenliebe verkennt die Menschwerdung Gottes.[4]

Dem seliggepriesenen Eingehen der Christen in die Welt kommt diese Welt in ihrem positiven Bestand entgegen. Christus ist ja von vornherein Bewirker, Grund und Ziel des Alls. Alles geschaffene Sein ist durch ihn bewirkt. Alles hat in ihm seinen Bestand; alles gründet auf ihm. Alles ist auch auf ihn hin erschaffen, auf ihn ausgerichtet, zielt auf das «Ziel», das Christus ist. Somit ist aber alles schon von vornherein von Christus her bestimmt, von ihm her geprägt. Alles also, was in eigenen Tendenzen und Strukturen in sich geordnet ist, was dem eigenen Gesetz treu ist, was positiv ist, was die menschliche Existenz aufbaut, ist *implizite* auf Christus ausgerichtet, daher wie vom Warten erfaßt, daß es auch *ausdrücklich* auf ihn bezogen wird, und kommt dem in der Christusverbundenheit vollzogenen seliggepriesenen Handeln der Christen an der Welt entgegen.

Seliggepriesenes Handeln und Eschatologie

Hier könnte man einwenden, daß eine derartige Verbindung der Seligpreisungen mit dem geschichtlichen Handeln doch völlig die eschatologische Grundkonzeption dieser verlasse. Die schon gegenwärtige Seligkeit der Seligpreisungen bedeute ja nur den Anfang und die Teilhabe der künftigen, definitiven Seligkeit des vollendeten Gottesreiches; diese aber sei an kein Handeln gebunden. So der Einwand. Es liegt ihm jenes Bild der christlichen Endphase zugrunde, das noch immer als die «gewöhnliche» Vorstellung des künftigen Lebens angesehen werden kann. Darnach ist die Betätigung des Menschen innerhalb des verklärten Lebens ziemlich ausschließlich die des rein geistigen Bereiches des Menschen (wobei der Akzent noch immer stärker auf der seligen Schau als auf der seligen Liebe liegt). Die Betätigung des verklärten Leibes, der verklärten Sinne, des verklärten, im Leiblichen gründenden Gefühle wird kaum beachtet. Richtig wird als zentraler Gegenstand, auf den die verklärte Tätigkeit sich richtet, Gott betrachtet. Doch wird dabei im Grunde mehr an eine göttliche Natur als an das jeweils Eigene der drei göttlichen Personen gedacht. Die verklärte Menschheit Christi und die der Geretteten wird zwar in Betracht gezogen, jedoch mehr als Wirklichkeit, auf die der rein *geistige* Bereich des Menschen sich richtet; kaum sieht man sie als verklärtes körperliches Sein, das auch dem verklärten Leib des Seligen, seinem verklärten Sinnen, seinem verklärten, im Körperlichen wurzelnden Gefühl Gegenstand ist; kaum wird das künftige Leben als Begegnung des ganzen Seligen mit dem ganzen Christus aufgefaßt. Weiter wird der Selige vorwiegend als Individuum betrachtet, weniger als Glied einer seligen Gemeinschaft. Daher ist auch kaum die Rede von der Nächstenliebe im verklärten Leben, die doch wesentlich und ganz zentral zum Christsein gehört. Noch weniger denkt man an das Hinein-gestellt-sein des Seligen in die verklärte Neue Welt mit der Neuen Erde und dem Neuen Himmel; an die Liebe der Seligen auch zu dieser Welt, insofern sie in einer Einheit gesehen wird mit dem Freund-Gott und den Freunden-Miterlösten; an die sonstige vielseitige Bezogenheit der Seligen an die Neue Welt; an das verklärte Tun innerhalb dieser Neuen Welt. Dem entsprechend würde ein Anfang, eine Vorwegnahme der endgültigen christlichen Existenzweise nur in der Verwirklichung der Beschauung bestehen, in der Weltflucht, in der transzendierenden *Gottes*liebe. Es wird vollkommen übersehen, daß zu einer Vorwegnahme des künftigen Christseins auch andere Elemente gehören: auch Leib, Sinne, Gefühl, der verklärte Menschgewordene, Menschen, Menschenliebe, Welt, Welttun.[5] Somit ist aber die Schau eines seliggepriesenen geschichtlichen Handelns in keinem Gegensatz zur eschatologischen Grundkonzeption der Seligpreisungen.

Im Zweiten Vatikanischen Konzil wird diese Schau nicht nur aufgegriffen, sondern sogar fort-

gesetzt. Auch hier wird das christliche Handeln an der Welt zunächst von der Lebensgemeinschaft mit Christus hergeleitet. In der pastoralen Konstitution heißt es: «Durch seine Auferstehung zum Herrn bestellt, wirkt Christus, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, schon durch die Kraft seines Geistes in den Herzen der Menschen dadurch, daß er nicht nur das Verlangen nach der zukünftigen Zeit in ihnen weckt, sondern eben dadurch (eo ipso) auch jene selbstlosen Bestrebungen belebt, reinigt und stärkt, durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziele dienstbar zu machen» (Nr. 38). So wird in einer echten Erwartung der Neuen Erde die Sorge um die Gestaltung der Jetztzeit nicht abgeschwächt, sondern eher gefördert (Nr. 39). Das Konzil begründet dies dadurch – und hier liegt das Neue in der kirchlichen Lehre über die Eschatologie –, daß es (bei aller Unterscheidung des irdischen Fortschrittes und des Wachstums des Gottesreiches) die guten Erträgnisse des geschichtlichen Handelns doch in einer Form fortbestehen läßt im künftigen Leben. Es heißt: «Alle guten Erträgnisse der Natur und unserer Bemühungen nämlich, die Güter menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und Freiheit, müssen im Geist des Herrn und gemäß seinem Gebot auf Erden gemehrt werden; dann werden wir sie wiederfinden, gereinigt von jedem Makel, lichtvoll und verklärt, dann nämlich, wenn Christus dem Vater ‹ein ewiges, allumfassendes Reich übergeben wird: das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens›. Hier auf Erden ist das Reich schon im Geheimnis da; beim Kommen des Herrn erreicht es seine Vollendung» (Nr. 39). So versteht sich, warum der auf der Erde «wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann» (Nr. 39). Für das Thema vom irdischen Antlitz der Seligpreisungen eine gewichtige Aussage!

Seliggepriesenes Handeln der Nichtchristen

Noch eine Richtung, in der das Thema vom seliggepriesenen Handeln fortgeführt werden kann: Das Handeln an der Welt ist positiv oder konstruktiv, wenn es diese Welt, die menschliche Existenz in ihr, aufbaut. Das geschieht aber auch von seiten der Nichtchristen und Atheisten. Durch die Einheit von Gott und Welt in Christus ist auch *ihr* konstruktives Handeln in Wirklichkeit auf die Person Jesu Christi ausgerichtet, ist «christofinalisiert», und wird dadurch, obwohl von Nichtchristen getragen, doch schon irgendwie «christlich»: nicht ausdrücklich und offenbar, aber doch in einer impliziten und anonymen Art. Wenn nun die nichtchristlichen oder atheistischen Träger solchen Handelns, ihrem Gewissen folgend, als Arme im Geiste, als nach der Gerechtigkeit Hungernde, als wegen der guten Sache Verfolgte... wirken, dann ist nicht einzusehen, warum die Seligpreisungen nicht auch auf sie anzuwenden wären. Denn schließlich sind auch die, in ihrem Gewissen, «anonym» von Christus gerufen – auch sie schließen sich, in ihrem Gewissen, implizite Christus an –, auch sie nehmen, auf implizite oder anonyme Weise, teil am Gottesreich, an Christus, und dadurch an der Seligkeit dieses Reiches.

Seligkeit der Seligpreisungen ist Christuserfahrung

Was ist das Eigentlichste der Seligkeit des Reiches? Es ist die Seligkeit, die Christus selbst erfährt und sie bei seiner Selbstmitteilung, innerhalb der Teilhabe an seiner Existenz, auch den Menschen als Erfahrung mitteilt. «Denn gleichwie die Leiden Christi sich reichlich über uns ergießen, so strömt auch durch Christus reichlicher Trost auf uns» (2 Kor 1, 5), strömt die Freude des Auferstandenen auf uns.

Die Seligkeit der Seligpreisungen wird also überall dort erfahren, wo Christus erfahren wird. Das wird er auf verschiedene Weisen. Schon in der Schöpfungsordnung. Denn, indem der Vater, sich selbst erkennend, im Sohne innergöttlich sich ausspricht, erkennt er und spricht er darin aus auch alle Möglichkeit und Wirklichkeit der zu schaffenden Welt. Das bedeutet aber, daß Gott schon vor der Erschaffung der Welt diese im Sohn ausgesprochen und ihr eine innergöttliche Wirklichkeit gegeben hat. Es bedeutet aber auch, daß dem Menschen und der von Gott im Worte erschaffenen Welt der Logos Gottes innewohnt und aus ihnen anredet. «Wir werden ja doch belehrt», so R. Guardini, «daß wir aus dem ewigen Wort des Vaters stammen; so könnte man sich denken, daß auf dem Grunde unseres Wesens immerfort ein stilles Reden jenes ewigen Wortes geschieht, und von dorther unser Dasein seines Sinnes inne ist». Und: «Vielleicht können wir die Dinge nur deshalb verstehen, weil wir aus ihnen jenes innere Reden des ewigen Wortes vernehmen... Ich glaube wirklich, so ist es.»[6] Dieses Reden des Wortes ist

ohne Bild, Form, Sagbarkeit. Und doch wird es von jedem Christen wahrgenommen, der einerseits an Jesus als den lichtenden Grund, das lichtende Ziel und den lichtenden Bewirker des eigenen und fremden, natürlichen und übernatürlichen Seins glaubt (vgl. Jo 1,1–18; Kol 1,16–20; 2Kor 4,6) und andererseits in eigener Personmitte jenes vitale Auge besitzt, das zum Vernehmen des Absoluten da ist, und dem dieses Absolute, innerhalb des christlichen Glaubensverständnisses, als der verklärte menschgewordene Logos aufleuchtet.

Dieses Anreden im Menschen und in den Dingen wollte Christus durch sein Wort des Evangeliums ergänzen. In diesem Worte ist er gegenwärtig, wirkend, leuchtet im Worte des Evangeliums auf und teilt die Seligkeit seiner Existenz auch auf diesem Wege mit. An der Frohbotschaft Christi erstrahlt in den Herzen der Gläubigen «die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Jesu Christi» (2Kor 4,6). Dies ist zwar noch kein *klares* Erstrahlen Christi. Der hl. Bonaventura sagt: «Licet fiat irradiatio mediante fide ab ipsa Veritate aeterna, non tamen est irradiatio *plena*, quoniam manet speculum et aenigma.» Man kann jedoch sagen, daß die Ewige Wahrheit im Glauben «*semiplene* irradiat»,[7] dennoch «*irradiat*», erstrahlt, und durch dieses Erstrahlen den Glaubenden durchwirkt.

Wie durch das Wort, redet Christus die Gläubigen auch durch das (Christus)bild an, insofern das Bild eine Erfahrung des verklärten Christus bildhaft ausdrückt, und, mit gnadenhaft verklärtem Auge geschaut, (natürlich nicht als positiver Bewirker der Gnade) in die Erfahrung des verklärten Christus und seine Seligkeit hineinführt. Auch das Bild ist ein «Evangelium»,[8] von einem *zografos* geschrieben, das ähnlich wie von einem Evangelisten *(logografos)* geschriebenes Wort Frohbotschaft verkündet und spendet.[9] «So werden die heiligen Ikonen wirklich und in einem ganz tiefen Sinn zu einem *fos hieron*, zu einem ‹heiligen Licht›, wie sie Theodor von Studion [Elenchos 10: MG 99, 456C] einmal nennt: das ‹Licht vom Licht› selber leuchtet ja in ihnen dem gläubigen Geiste auf.»[10]

Das Wort und Bild Christi spielen eine besondere Rolle in der Liturgie. Sie ist ein weiterer Raum der erfahrungsmäßigen Teilhabe an der Existenz Jesu und seiner Seligkeit. Mit welcher Selbstverständlichkeit wird die Erfahrung des lichtenden Christus in den Hymnen des kirchlichen Gottesdienstes – die ältesten wurden vom ganzen christlichen Volk gesungen – vorausgesetzt!

Innerhalb der Liturgie wird die erfahrungsmäßige Lebensgemeinschaft mit Christus weiter durch die Sakramente verwirklicht. Dabei entquillt die Erfahrung zunächst dem (christlichen) *Worte*, das zu der sakramentalen Handlung gehört; dann aber auch dem Sakrament als Christus*symbol*, insoweit dieses die transzendente Wirklichkeit, die es symbolisiert, im symbolischen Ausdruck bereits konkret enthält und insofern das Symbolisierte konkret mit dem Symbol «zusammengeworfen» *(symballein)* ist. Das gilt nicht nur für einzelne Bestandteile der sakramentalen Handlung, die Symbole sind, sondern auch für das Sakrament in seiner Gesamtheit, das ja auch so Christus und sein Heil symbolisiert.

In der Eucharistie erwächst die Christuserfahrung wieder dem (christlichen) *Worte* des Kults, vor allem den evangelischen Konsekrationsworten; dann allem den Christus *Symbolisierenden* in der Eucharistie; schließlich der spezifisch neuen Art der eucharistischen Gegenwart Christi, in der ein neues Verkosten Christi gründet.

All diesem Anreden und Ankommen Christi erwidert der Gläubige durch sein theologales Leben, das eben jener christlichen Personmitte entquillt, die das Auge hat für den Absoluten-Christus, für sein Sich-mitteilen mit allem, was der Existenz Jesu inne ist.

Weil aber das theologale Leben sich auch mitten im Handeln implizite verwirklicht, wird auch das Handeln in der Welt – und somit der Großteil des Alltags mit seiner Arbeit und Freizeit – durch eine implizite Erfahrung der Christusverbundenheit durchwirkt und vom Lichte und Frieden, von der Kraft und Freude dieser Erfahrung genährt.[11] So wird aber dem Menschen in aller Konkretheit greifbar, warum seine *selig*gepriesenen Nöte, Unverstandensein, Verfolgtsein, Protest gegen die Ungerechtigkeit, die vor allem im Bereiche der Arbeit und Freizeit stattfinden, wirlich *selig* sind.

[1] Vgl. R. Guardini, Der Herr (Basel [4]1944) 80–88; D. Bonhoeffer, Nachfolge (München [6]1958); T. Soiron, Die Bergpredigt Jesu (Freiburg 1941); ThWNT (hrsgb. v. G. Kittel), IV. Bd., 365–373, Art. makarios (G. Bertram, F. Hauck); J. Dupont, Les béatitudes (Louvain 1954); RGG, 3. Aufl. (hrsgb. v. K. Galling), I. Bd., 1047–1054, Art. «Bergpredigt» (G. Bornkamm, E. Fascher, K. Frör); F. Asensio, Las bienaventuranzas (Bilbao 1958); R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des NT (München [2]1962) 36–64; ders., Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg [4]1965) 79–148; VThB (hrsgb. v. X. Léon-Dufour), 87–91, Art. «Béatitudes» (J.-L. d'Aragon, X. Léon-Dufour); LThK, 2. Aufl., Bd. IX, 639–642, Art. «Seligpreisung» (J. Schmid).

[2] Vgl R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich § 11.

[3] Vgl. RGG, Art. «Bergpredigt».

[4] Vgl. D. Bonhoeffer, Die Geschichte und das Gute, Ges. Schriften, Bd. III (München 1660) 470–476.

[5] Vgl. K. V. Truhlar, Le laïcat lui même héraut de l'Eschatologie, Laïcat et Sainteté II, 255–264.

6 R. Guardini, Der Herr, VII. Teil, VII, 647–648.
7 III Sent., d. 23, a. 1, q. 4, ad 3.
8 Vgl. Nicephoros, Antirr. III 5: MG 100, 384B.
9 Vgl. Ps.-Joh. Damasc., Adv. Const. Cabal. 3: MG 95, 316BC.
10 L. Koch, Zur Theologie der Christusikone: Ben. Monatschrift 20 (1938) 449.
11 Vgl. K.V. Truhlar, Charité en action: Laïcat et sainteté II, 167 bis 187; ders.; Christuserfahrung (Rom 1964).

Übersetzt von Dr. August Berz

KAREL VLADIMIR TRUHLAR

geboren am 3. September 1912 in Gorica (Jugoslawien), Jesuit, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Ljubljana (Jugoslawien) und an der Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie (1941) und seit 1950 Professor für Spiritualität an der Gregoriana. Er veröffentlichte: Teilhard und Solowjew (1966) und arbeitet mit an: Dictionnaire de Spiritualité und Sacramentum Mundi.

Juan Bulnes Aldunate

Die drei Untertänigkeiten und die beständige Erneuerung

«Jedermann sei den vorgesetzten Obrigkeiten *untertan*, denn es gibt keine Obrigkeit, außer von Gott, die bestehenden aber sind von Gott eingesetzt (Röm 13,1). «Die Ehefrauen sollen ihren Männern *untertan* sein wie dem Herrn, ist doch der Mann das Haupt der Ehefrau» (Eph 5,22–23). «Ihr Sklaven, seid euren irdischen Herrn *gehorsam* mit Furcht und Zittern, in Aufrichtigkeit des Herzens» (Eph 6,5). Diese drei Paulustexte verlangen drei «Untertänigkeiten». Es sind Untertänigkeiten, die das Staatswesen, die Familie und die wirtschaftlichen Verhältnisse betreffen und somit die Trilogie umschließen, auf der die Struktur der menschlichen Gesellschaft beruht und von der die Wohlfahrt und Erneuerung des Menschen stets abhängen. Diese drei Untertänigkeiten enthalten anscheinend eine Lehre, die dafür eintritt, daß der Mensch in diesen drei entscheidenden Bereichen sich der Gesellschaft unterwirft. Es handelt sich anscheinend um ein Denken, das aus einer weitgespannten philosophischen Sicht heraus die Daseinssituation der Epoche des hl. Paulus und eines großen Zeitabschnittes der Vergangenheit einfängt und sich mit ihr deckt; um eine Auffassung, die auch im Christentum sich nicht geändert hat bis in unsere Tage, in denen beinah unvermittelt ein Wandel in der Geschichte der Welt und der Kirche an den Tag tritt.

Prüfen wir diese Untertänigkeiten der Reihe nach und sehen wir zu, was sie in sich schließen.

I. DIE UNTERTÄNIGKEITEN

1. Das staatliche Leben

Der Ausspruch «Jedermann sei untertan» findet sich im Römerbrief, der fünf bis zehn Jahre vor der Christenverfolgung Neros geschrieben wurde. Mitten in der Verfolgung wiederholt Paulus diese Aufforderung im Titusbrief: «Erinnere sie, den Obrigkeiten und Gewalten untertan zu sein, damit sie Gehorsam leisten» (Tit 3,1). Petrus führt diese Lehre noch weiter aus: «Unterwerft euch um des Herrn willen aller menschlichen Ordnung: sei es dem Kaiser als dem Oberherrn oder den Statthaltern als seinen Vertretern zur Bestrafung der Übeltäter (vgl. Röm 13,5) und zur Auszeichnung der Rechtschaffenen» (1 Petr 2,13–14).

Anerkennung der römischen Autoritäten; Unterwerfung unter die Verfolgung und die ungerechte Unterdrückung durch die feindlichen Staatsgewalten; Akzeptierung einer Gewalt, die in Tyrannei ausartet – dies ist die Leitlinie, von der das Christentum trotz der durch drei Jahrhunderte hindurch immer wieder neu entfachten Verfolgungen in seinem Verhalten nicht abwich.

Eine Haltung, die sich im Lauf der Geschichte durch das Mittelalter und die Neuzeit hindurch fortsetzt und die feste Stütze des Imperialismus, Feudalismus und Absolutismus bildet.

2. Das Familienleben

Die Untertänigkeit der Frau bildete die große und einzig mögliche Garantie für das feste Bestehen der Familie, der Grundzelle der Gesellschaftsstruktur.

Das Neue Testament ermahnt den Mann, seine Frau zu lieben, sie «als gebrechlicheres Gefäß» zu ehren, und tritt für die gegenseitige Abhängigkeit in der ehelichen Vereinigung ein im Gegensatz zu der im Altertum herrschenden einseitigen Abhängigkeit der Frau vom Manne.

Wir können dies ersehen aus dem Vergleich der beiden Schriftstellen:

1 Kor 7,4:

«Die Frau hat nicht Verfügung über ihren Leib, sondern der Mann; und ebenso kann auch der Mann nicht über seinen Leib verfügen, sondern die Frau.»

Gn 30,16:

«Als nun Jakob am Abend vom Felde kam,

ging Lea ihm entgegen und sprach: ‹Zu mir mußt du kommen, denn ich habe dich erkauft um die Liebesäpfel meines Sohnes.› Also schlief er jene Nacht bei ihr.»

Nach den Paulus- und Petrusbriefen ist jedoch letztlich die Frau dem Mann unterworfen, der das «Haupt» ist. Der Mann wird zur Liebe ermahnt, die Frau zur Unterwürfigkeit verpflichtet: «So liebe jeder von euch seine Ehefrau ebenso wie sich selbst, und die Frau soll dem Mann in heiliger Scheu begegnen» (Eph 5,33).

Zum Zeichen ihrer Unterwürfigkeit soll die Frau in der Gemeindeversammlung ihr Haupt verhüllt haben und hat kein Recht, in ihr zu reden (1 Kor 11,2–16; 14,34–40).

«Die Frau soll in der Stille lernen in aller Unterordnung; belehrend aufzutreten, gestatte ich der Frau nicht, noch daß sie sich als Herrin des Mannes aufspiele; sie soll in der Stille bleiben. Ward doch Adam zuerst erschaffen, vor Eva» (1 Tim 2,11–14).

«Die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen, denn es ist ihnen nicht gestattet, zu reden, sondern sie sollen untertan sein, *wie es auch das Gesetz bestimmt*. Wenn sie aber etwas lernen wollen, sollen sie zu Hause ihre Männer fragen, denn es ist ungeziemend für eine Frau, in der Gemeindeversammlung zu sprechen» (1 Kor 14, 34–35).

Im Kapitel 11 des Ersten Korintherbriefes legt Paulus fünfzehn Verse hindurch ausführlich dar, was er über die Frau denkt. Infolge ihrer Länge geben wir diese Ausführungen nicht wieder, entnehmen ihr aber die Aussage: «Der Mann... ist Bild und Abglanz Gottes – die Ehefrau aber ist der Abglanz des Mannes» (Vers 7).

Die Darlegung des hl. Paulus bringt viele Exegeten in Verlegenheit und verwirrte auch einige der damaligen Christen von Korinth, an die sich die Botschaft richtete, scheinen sich doch nicht alle an das Gesetz und die Bräuche der Zeit und des Landes gehalten zu haben, wie Paulus und die christlichen Gemeinden dies taten. Dies geht aus dem bemerkenswerten Vers 16 hervor, worin Paulus abschließend sagt: «Wenn aber jemand meint, er dürfe rechthaberisch sein – *wir* haben eine solche Gewohnheit nicht, auch nicht die Gemeinden Gottes.»

Der Sinn dieses Satzes ergibt sich aus dem Zusammenhang der gesamten Ausführungen des Paulus, der – entgegen dem, was einige zu wünschen scheinen – nicht damit einverstanden ist, daß man die Gesetze und Bräuche verletzt, die vom Gewissen der Völker, denen er die Heilsbotschaft verkündigt, diktiert sind, wie Paulus dies in den zehn Versen, die der betreffenden Stelle unmittelbar vorangehen, darlegt.

Die Lehre und Philosophie der Paulus- und Petrusbriefe versetzte die Frau in eine Lage, die gegenüber den nichtchristlichen Auffassungen sehr vorteilig war; der Frau von heute gegenüber würden jedoch nur wenige etwas Derartiges zu behaupten wagen, abgesehen von der einer Grundlage entbehrenden und auch sehr diskutierten Idee einer gewissen Überlegenheit des Mannes.

Im Lauf seiner Geschichte bringt es das Christentum mehr oder weniger zustande, daß der Mann seine Frau zu lieben und zu achten sucht; ist dies nicht der Fall, tadelt es ihn, doch vermag die Mißbilligung ihn nur sehr oberflächlich zu treffen.

Die Frau hingegen bleibt durch das Gesetz, die Sitte und durch das Strafurteil der Kirche eisern unterworfen und niedergehalten. Das Mädchen muß in enger Abhängigkeit unter der Autorität ihrer Eltern bleiben bis zu dem Zeitpunkt, da es unter die Autorität des Gatten kommt.

Dieses ganze strenge Sittengesetz, das als «althergebrachte Ordnung» auf der Frau lastet, zerbricht in unserem Jahrhundert. Die Unterdrükkung, die es mit sich brachte, konnte während neunzehn Jahrhunderten dazu dienen, die Gesellschaftsstruktur aufrechtzuerhalten und zu festigen; seitdem aber die Frau zu größerer Anerkennung gelangt ist, beginnen die Niederhaltungsmaßnahmen die Harmonie und den innern Frieden der Familie zu stören. Heute bedarf es einer andern Philosophie und einer andern Lehre, um zu einer glücklichen Verwirklichung der Familiengemeinschaft zu gelangen. Sollen wir es also aufgeben, zur Lehre des Christentums zu stehen? Nein, in keinem Fall. Im Gegenteil müssen wir sie voll zu verwirklichen trachten, wie wir weiter unten sehen werden.

3. Das Wirtschaftsleben

Vor dem Zeitalter des Handelsverkehrs und der Maschinen war es so gut wie unmöglich, sich ein Wirtschaftsleben ohne Sklavenarbeit vorzustellen. Die Notwendigkeit von Handarbeiten, die Schwierigkeiten des Warenaustausches, die Armut großer Massen hätten den Gedanken, ganz allgemein ein System freiwilliger, bezahlter Arbeit einzuführen, als illusorisch erscheinen lassen.

Den Verhältnissen der Epoche entsprechend verwirft das Christentum die Sklaverei weder in der Lehre der Apostel noch im Verlauf seiner Geschichte, bis sie im letzten Jahrhundert wenigstens

um ihre Rechtsgeltung gebracht wurde, wenn auch der Geist der Institution sich in verschiedenen Formen des Servilismus bis heute fortsetzt.

Paulus und Petrus halten am Grundsatz der Gleichheit fest und ermahnen die Herren, die Sklaven als ihre Brüder in Christus zu behandeln: «Ihr wißt ja, euer gemeinsamer Herr ist im Himmel und vor ihm gilt kein Ansehen der Person (Eph 6,9).

Der Sklave muß dem Herrn mit Furcht und Zittern, in Aufrichtigkeit des Herzens gehorchen, indem er aus seinem Gewissen heraus mit Willigkeit dient (Eph 6,5–8).

Petrus geht noch weiter: «Ihr Sklaven, seid euren Herren untertan in aller Furcht, nicht nur den guten und freundlichen, sondern auch den ungerechten. Denn es ist Gnade, wenn man aus Gewissenstreue zu Gott Trübsal zu erdulden und Unrecht zu leiden hat. Was für ein Ruhm wäre es, wenn ihr euch vergangen hättet und würdet die Züchtigung dafür ertragen? Handelt ihr dagegen recht und müßt dafür leiden und tragt es, so ist es Gnade vor Gott» (1 Petr 2,18–20).

Dem Sklaven, der Christ ist, muß die Freilassung unwichtig sein. Kein Klassenbewußtsein würde es rechtfertigen, für sie zu kämpfen: «In dem Stande, in dem ein jeder berufen wurde, darin soll er bleiben. Bist du als Sklave berufen worden, so mache dir deswegen keinen Kummer, sondern selbst wenn du frei werden könntest, bleibe um so lieber dabei!... Ein jeder soll in dem (Stande), worin er berufen wurde, vor Gott bleiben» (1 Kor 7,20f, 24).

Der Gläubige wird nicht aufgefordert, seine Sklaven zu entlassen, sondern im Gegenteil werden Sklaven, die gläubige Herren haben, ermahnt, diesen «um so eifriger zu dienen, weil sie sich als Gläubige und Gottgeliebte des Wohltuns befleißen» (1 Tim 6,2).

II. DER GESETZESTRADITIONALISMUS

Es bildet einen charakteristischen Zug des Gesetzes, daß es sich im menschlichen Geist tief zu verwurzeln vermag.

In der Überlieferung liegt die Kraft des Gesetzes und der Moral. Indem diese so verwurzelt und von Generation zu Generation weitergegeben werden, erlangen sie eine Beharrungskraft, die sie gegenüber jedem Versuch, sie zu ändern, äußerst widerstandsfähig macht.

Daraus erklärt sich auch die Haltung, welche die Kirche im Lauf der Geschichte gegenüber der Untertänigkeit des Untertanen, der Frau und des Sklaven eingenommen hat.

Im Lauf der Geschichte kam es immer wieder zu heftigen Befreiungsbewegungen der unterdrückten Völker, und der verurteilte, gottlose Liberalismus setzte sich für die Befreiung der Sklaven ein. In unserem Jahrhundert haben wir den heldenhaften, hochgemuten passiven Widerstand Gandhis erlebt und den zwar ins Lächerliche gezogenen, doch wirksamen Einsatz der Vorkämpferinnen für das Frauenstimmrecht. Gewaltsame oder gewaltlose Aktionen, die gegen die «Untertänigkeiten» vorgingen und die wir alle nun als gerecht ansehen, fanden bei der Kirche weder Unterstützung noch Zustimmung.

Die Lehre, von der wir sprechen, hielt sich im Christentum während neunzehn Jahrhunderten nahezu unverändert. Nach und nach wich sie vor neuen menschlichen Wirklichkeiten, die unabweisbar waren, wie z. B. die Unterdrückung der Sklaverei, das Verschwinden und Außerkurskommen der absoluten Regierungen und heute die Ablehnung der Imperialismen und die Änderung des Denkens über die Frau.

Die katholische Kirche und ganz allgemein alle christlichen Kirchen waren so die konservierende Kraft par excellence einer Gesellschaftsstruktur, die nur von einer sachlichen und menschlichen Wirklichkeit überwunden wurde, die sie zu Fall brachten und deren innere Stoßkraft die Kirche selbst in Gefahr bringt.

Wir dürfen nicht vergessen, daß die Lehre der Apostel über die Sklaverei nur eine Weiterführung und einen Teil der Lehre über das Eigentum bildet, worin der Sklave, das Tier und die übrigen Güter in die gleiche Kategorie der Dinge, die man sich aneignen kann, eingestuft wurden: «Du sollst nicht verlangen nach dem Weibe deines Nächsten und nicht begehren nach dem Hause oder Acker deines Nächsten, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, nach seinem Rinde oder seinem Esel, nach irgend etwas, was dein Nächster besitzt» (Dt 5,21).

1. Gesellschaftslehre

Im dargelegten Sinn stellen die drei «Untertänigkeiten» einen Hauptbestandteil der Soziallehre dar, die in den Apostelbriefen formuliert und von der Kirche viele Jahrhunderte hindurch nicht modifiziert wurde.

Vor der Anerkennung dieser Tatsache schrekken wir Katholiken ebensosehr zurück wie das heutige Denken die Lehre von den drei «Unter-

tänigkeiten» von sich weist. Diese wird von den verschiedensten politischen Richtungen abgelehnt, da sie menschlich und gesellschaftlich für uns unannehmbar geworden ist. Zudem schließt sie Auffassungen in sich, die die moderne Psychologie wissenschaftlich widerlegt.

Es erhebt sich leicht die Frage, ob die Kirche, wie Marx behauptet hat, «Opium für das Volk» gewesen ist oder immer noch ist.

Wie wir dargelegt haben, war zwar dieses Gedankengefüge sinnvoll, wirklichkeitsentsprechend und wirksam in der Epoche, in der diese Ideen formuliert wurden. Zudem stellen diese einen offensichtlichen Fortschritt dar gegenüber den Sitten und Gesetzen anderer Völker. Doch vermögen diese Überlegungen nicht zu befriedigen.

Die angeführten Briefe gehören zur Heiligen Schrift und somit zur Offenbarung, die das Leben und Denken der Kirche erhellt und trägt. Wenn man darin solche Aussagen liest, führt dies von selbst dazu, daß alle Christen diese Grundsätze annehmen und sie für unveränderlich halten, wie dies denn auch in der Geschichte tatsächlich eingetreten ist.

Die Behauptung, diese Lehre sei zeitbedingt gewesen und sei heute überholt, läuft auf die Forderung hinaus, die ganze Heilige Schrift könne durch die menschliche Entwicklung um ihre Geltung und ihre Sinnhaftigkeit gebracht werden. Und doch kommt man nicht um dieses Problem herum, das sich uns stellt, und wir wären sehr schlecht beraten, wollten wir den Kopf in den Sand stecken, statt den wahren Sinn dieser Untertänigkeiten herauszufinden, die uns auf den ersten Blick so verwirrlich anmuten.

2. *Die Antinomie des biblischen Denkens*

Würden uns die Apostelbriefe nur die von uns dargelegten «Untertänigkeiten» aufzeigen, so dürfte man mit Fug und Recht behaupten, daß diese Schriften, die den Christen als unfehlbar und heilig gelten, für den modernen Menschen sinnlos geworden seien und dem Fortschritt entgegenständen. War diese Lehre, als sie formuliert wurde, nur von zeitbedingtem Wert, so hätte man zum mindesten erwarten dürfen, daß sie als zeitbedingt und nicht als bleibend gültig hingestellt worden wäre. Andernfalls wird jede Erklärung a posteriori stets ein Bedenken zurücklassen. Deswegen ist es wichtig zu wissen, wie diese Lehre in der Heiligen Schrift selbst in Wirklichkeit und von innen her vertreten wird.

In der Tat sprechen die Briefe nicht nur von der Unterordnung des Untertanen, der Frau oder des Sklaven, sondern sie richten zugleich den Glauben und die Hoffnung des Christen darauf aus, nach der Befreiung von diesen Knechtschaften zu streben:

Die ganze Natur, die nicht freiwillig, sondern mit Gewalt der Knechtschaft unterworfen wurde, schreit in der Hoffnung auf Befreiung in Geburtswehen auf (vgl. Röm 8).

«Sollte er (der Sohn Gottes) doch alle, die unter der Gesetzesherrschaft standen, loskaufen, und wir sollten das Recht von Kindern empfangen... So bist du – dank Gott – nicht mehr Knecht, sondern Kind» (Gal 4, 5 und 7).

Im Alten Testament normieren die Gesetzesvorschriften die Knechtschaften, die zu der Etappe gehören, in der das jüdische Volk lebt und in der ganz allgemein die damaligen Völker leben, mit denen es Israel zu tun hat. Doch zur selben Zeit besingen die Propheten den Untergang der weltbeherrschenden Mächte und die Befreiung des Menschen.

Das Gesetz spricht gegenüber dem «Sohn der Sklavin» die Sprache der Untertänigkeiten; die Propheten wenden sich an den «Sohn der Freien» und verheißen eine Menschheit, die von den Gewalten, von denen sie versklavt wurde, befreit, erlöst, ihnen entrissen ist.

Die Verkündigung Christi ist die «frohe Botschaft», die schon bei den Propheten vorweggenommen worden war, und so enthalten denn die vier Evangelien keine der Untertänigkeiten, sondern sie rütteln im Gegenteil an den Fundamenten aller Strukturen der Herrschaft und Gewalt eines Menschen über andere Menschen und stoßen sie um.

«Nennt niemanden Vater!... Nennt niemanden Meister!» (Mt 23). Maria singt: «Er stürzt die Gewaltigen von ihrem Thron; Niedrige aber erhöht er» (Lk 1, 52). Der Sklave ist sich in seinem Geiste schon bewußt, daß er «Freigelassener mit Christus» ist. Der der Frau zukommende Glanz, wie er in der Jungfräulichkeit Marias bestätigt wird, befreit alle Frauen davon, «Abglanz des Mannes» zu sein.

Die gleiche Dualität oder scheinbare Ambiguität, wie sie im Alten Testament zwischen Gesetzesknechtschaft und prophetischer Befreiung besteht, ist auch in den Apostelbriefen und im Leben der Kirche vorhanden.

Die Briefe, die an und für sich Akte des kirchlichen Lebens sind, wiederholen und erläutern uns die befreiende Lehre der Evangelien und setzen

zugleich kraft der Autorität der Kirche Normen für das zeitliche Leben der Christen in einer gegebenen Gesellschaft fest und unterstellen es in zeitentsprechender Form Geboten. Dieses innerkirchliche Gesetz muß im Laufe der Zeiten bei seiner Übertragung auf andere Nationen oder Kulturen überprüft und erneuert werden.

Der Mensch gewöhnt sich an das Gesetz; das Gesetz hat die Tendenz, dauernde Geltung zu beanspruchen; in jedem Fall aber wurde der Weg zur Befreiung eröffnet und haben die Untertänigkeiten dadurch eine Grenze erhalten, daß das System der Gebräuche und Gesetze, das die Struktur der Gesellschaft bildete, in die sich das Christentum inkorporierte, freiwillig für eine bestimmte Zeit provisorisch übernommen wurde (vgl. 1 Kor 7).

3. Gesetz und Brauch

Um die Lehre, die Paulus und Petrus von diesen drei «Untertänigkeiten» sprechen läßt, voll zu erfassen und anzunehmen, müssen wir in die Frage eindringen, was für das Christentum das Gesetz bedeutet, was für eine Gesetzesphilosophie es hat, da ja all das zum Gesetz, zum schriftlich niedergelegten Gesetz oder zum verpflichtenden Brauch gehört, was sich auf die Rechtsstruktur der Gesellschaft bezieht, und selbstverständlich auch die Beziehungen zwischen Staat und Einzelperson, Gatte und Gattin, Herr und Sklave.

Diese Lehre von den Untertänigkeiten hat ihre Grundlage im jüdischen Gesetz und in den Sittengesetzen und Bräuchen aller Völker der Antike; es sind Gesetze und Bräuche, von denen Christus sagte, er sei nicht gekommen, sie abzuschaffen, sondern sie zu vervollkommnen und so zu vollenden, daß sie ihr Ziel erreichen (Mt 5,17).

Die drei «Untertänigkeiten» werden von Paulus und Petrus als Maxime aufgestellt in Briefen, die sich an Leute ihrer Zeit richten; sie ersuchen diese, allen Gesetzen nachzukommen, die die Gesellschaft, in der sie leben, strukturieren.

Christus kam, um die Menschheit von allen Übeln zu befreien, unter denen sie leidet, und in seinem Heilswirken nimmt die Befreiung vom Gesetz, das den Menschen versklavt, einen sehr wichtigen Platz ein.

Wir können es uns hier nicht zur Aufgabe machen, die paulinische und christliche Philosophie des Gesetzes und – als seiner Weiterführung – der Sitte systematisch zu behandeln. Dennoch müssen wir uns einerseits mit dem allgemeinen Begriff des Gesetzes befassen und anderseits mit verschiedenen Aussagen der Bibel über die Themen Politik, Familie und Arbeit, sonst würde es dunkel und unverständlich bleiben, was für einen Sinn diese drei «Untertänigkeiten» insbesondere für uns, die Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts, haben.

III. DIE CHRISTLICHE AUFFASSUNG VOM GESETZ

«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; ihr Gewissen gibt davon Zeugnis» (Röm 2, 14–15).

So drückt sich der Apostel Paulus aus zu Beginn der Abhandlung über das Gesetz, die er an die Christen von Rom richtet. Diese sind zumeist Juden, die dem schriftlich niedergelegten mosaischen Gesetz anhangen und sich als «Führer für die Blinden, als Licht für die, die im Finstern wandeln, als Erzieher für Unweise, als Lehrer für Unmündige» (Röm 2,19–20) vorkommen gegenüber den Römern, die ihr eigenes, schriftlich niedergelegtes und in der Gewohnheit verankertes («in ihr Herz geschriebenes») Gesetz besitzen, das für das Christentum gleichfalls gültig und so vollkommen ist, daß es zur Rechtsgrundlage in der modernen westlichen Welt geworden ist.

1. Das Gesetz kommt von Gott

Diesen vom Gefühl der Überlegenheit ihres Gesetzes erfüllten Juden, die in selbstgefälliger Haltung auf die Gesetze der andern Völker herabschauen, bringt Paulus bei: «Der leiblich Unbeschnittene, der jedoch das Gesetz erfüllt, wird dich richten, der du trotz Buchstaben und Beschneidung zum Übertreter des Gesetzes wurdest» (Röm 2,27).

Und es ist nicht anzunehmen, daß hier vom Unbeschnittenen verlangt wird, das mosaische Gesetz zu erfüllen, wird doch im gleichen Kapitel des Römerbriefs unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Heiden, die sich selbst Gesetz sind, erklärt, «daß ihre Gedanken sich untereinander anklagen oder auch verteidigen an dem Tage, da Gott das Verborgene der Menschen richten wird» (Röm 2, 15–16).

Somit steht fest, welches die erste Stellungnahme des Paulus zum Gesetze ist: der tiefe Respekt ihm gegenüber (wir werden weiter unten auf diesen wichtigen Punkt zu sprechen kommen), ob es sich

nun um das schriftlich niedergelegte und am Berge Sinai von Gott feierlich sanktionierte Gesetz handelt oder um das Gesetz irgendeines andern Volkes, das in vielen Fällen bloß ins Herz geschrieben, aber vor dem Urteil Gottes ebenfalls gültig ist.

2. Das Gesetz versklavt den Menschen

«Das Gesetz ist ein Zuchtmeister geworden für uns bis zu Christus» (Gal 3,24).

«Solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Sklaven, obgleich er Herr von allem ist, sondern er steht unter Vormündern und Haushaltern bis zu der vom Vater vorherbestimmten Zeit. So waren auch wir, als wir unmündig waren, den Naturmächten der Welt wie Sklaven unterworfen» (Gal 4,1–3).

Als Zweites sagt also Paulus vom Gesetz aus: Das Gesetz ist für den Menschen ein Zuchtmeister; als Zuchtmeister unterwirft es ihn Untertänigkeiten und Sklavereien, wie sie einer rudimentären Gesellschaft eigen sind. Sein Wert besteht in der Erfüllung seiner Vorschriften, die den Menschen zu einer Haltung bringen, wie sie Gott und der Gesellschaft gegenüber angebracht ist. Als solches macht es, wie Paulus darlegt, nicht gerecht und besitzt es nicht den heiligen Charakter, den ihm die Juden beimessen wollten; im Gegenteil sollen wir, wenn wir vom Gesetz frei sind, nicht darnach trachten, uns wieder in seine Knechtschaft zu begeben.

3. Das Gesetz ist veränderlich und vorübergehend

«Wie könnt ihr wieder zurückkehren zu den schwachen und armseligen Naturmächten, denen ihr wieder von neuem dienen wollt?» (Gal 4,9).

Aus den angeführten Stellen läßt sich ein drittes Charakteristikum des Gesetzes entnehmen: seine Vorläufigkeit – eine Eigenschaft, die es in dem Maße besitzt wie die materielle und geistige Struktur der Gesellschaft, von der es sich herleitet. Am Gesetz gestaltet ebenfalls mit die Beziehung der betreffenden Gesellschaft zu Gott, wie sie in ihrem Priestertum, Kult und in ihren Riten zum Ausdruck gebracht wird.

«Wenn von einem neuen Bunde die Rede ist, so ist der frühere für überholt erklärt – und das Überholte und Veraltete ist dem Verschwinden nahe» (Hebr 8,13).

Es ist entscheidend wichtig, zu wissen: das alte Gesetz verschwindet nicht einfach mit Christus, sonst wäre ja das sittliche Empfinden der Menschheit gewaltsam verändert worden. Das Gesetz wird von Christus als alt deklariert; es veraltet und ist am Verschwinden.

Das Gesetz wurde mit Christus ans Kreuz geheftet (vgl. Kol 2), aber erst ungefähr zwanzig Jahre später, auf dem ersten Konzil zu Jerusalem, beginnt die Kirche sehr behutsam, die haupsächlichsten mosaischen Gesetzesvorschriften wegzuräumen, wobei sie jedoch immer noch Gesetze beibehält, die im Licht des Neuen Testaments unverständlich geworden sind: «Euch keine weitere Last aufzulegen außer diesen notwendigen Stükken, daß ihr euch von Götzenopferfleisch und Blut und von Ersticktem enthaltet...» (Apg 15,28–29).

Der Befreiungsprozeß nimmt im Leben der Kirche seinen Gang, weist Höhen und Tiefen auf und ist zweifellos noch bei weitem nicht an seinem Ende angelangt.

Dieser neue Bund, der das Gesetz zum allmählichen Verschwinden bringt, ist Christus, der den Akt der Gesetzesgerechtigkeit durch die Liebe ersetzt, die sich im Glauben auswirkt und das Gebot durch die freiwillige Hingabe an die Verwirklichung des Gottesreiches ersetzt.

«Er hat uns alle Missetaten erlassen, hat unseren Schuldschein, der mit seinen Forderungen gegen uns zeugte, getilgt, hat ihn beseitigt, ans Kreuz geheftet. Dadurch hat er die Mächte und Gewalten entwaffnet...» (Kol 2,14–15).

Die Befreiung vom Gesetz bedeutet auch die Tilgung der Schuld und die Entmächtigung der geistigen Herrschaften und Mächte, welche die verschiedenen menschlichen Gesellschaften (Nationen, Reiche oder Regimes) strukturieren und beseelen und die ihre Macht verlieren, sobald kein Gesetz mehr da ist.

4. Die negative Seite des Gesetzes

Die so oft wiederkehrende Aussage des Paulus über die Erlösung oder Befreiung der Menschheit vom Gesetz stellt uns vor ein viertes Charakteristikum von entscheidender Wichtigkeit: vor die Tatsache nämlich, daß das Gesetz eine tief negative Seite aufweist, die folgende Aspekte umfaßt:

a) Wie wir bereits dargelegt haben, unterstellt das Gesetz den Menschen Untertänigkeiten und Knechtschaften, verfremdet sein Denken und ordnet ihn der Willkür und Härte unmenschlicher geistiger Systeme unter, die für die verschiedenen Regierungssysteme – Gewalten – (denken wir z. B. an den Nazismus) charakteristisch sind.

b) Es unterstellt ihn «rudimentären» Formen der menschlichen Gesellschaft. Infolge des ihm

innewohnenden Widerstrebens gegen Modifikationen hat das Gesetz die Tendenz, bleibende Geltung zu beanspruchen, und die Sicht auf die eigentlichen Zielsetzungen, denen es seinen Ursprung verdankt, wird verengt.

c) Für den, der ihm unterstellt ist, bringt das Gesetz einen Anreiz zur Sünde mit sich, der von ähnlicher Natur ist wie die krankhafte Reaktion, die nach der modernen Psychologie von den Verdrängungen hervorgerufen wird. In Kapitel 7 des Römerbriefs legt Paulus diesen Zusammenhang ausführlich dar.

d) Das Gesetz ist sodann nicht unbedingt an und für sich gut, da es Ausdruck der sittlichen und materiellen Situation einer Menschengruppe ist, wie dies im Alten und im Neuen Testament zum Ausdruck kommt:

«Weil sie meine Gebote nicht hielten und meine Satzungen mißachteten und meine Sabbate entweihten und weil ihre Augen an den Götzen ihrer Väter hingen. So habe denn auch ich ihnen Satzungen gegeben, die nicht gut waren, und Gebote, durch die sie nicht am Leben bleiben konnten» (Ez 20,24–25).

Und Jesus sagt in bezug auf die unmenschlichen Scheidungsgesetze: «Mit Rücksicht auf die Härte eures Herzens hat euch Moses erlaubt, eure Frauen zu entlassen» (Mt 19,8).

Sämtliche Fehler des Legalismus, die wir aufgezählt haben, werden in den Paulusbriefen analysiert. Paulus nimmt so Stellung gegen die dauernde Option des Menschen für das Gesetz, die jener Entscheidung gleichkommt, die im Paradies für das «Wissen um Gut und Bös» getroffen wurde.

IV. DAS GESETZ JAHWES

Der Apostel Paulus zeigt uns sämtliche negativen Aspekte des Gesetzes auf. In fast allen seinen Briefen stellt er das Gesetz und Christus in Gegensatz zueinander. Er kämpft kühn gegen die unwillkürliche menschliche Tendenz an, sich der Freiheit zu verschließen und sich immer wieder dem Gesetz zu unterstellen.

Der gleiche Legalismus, den die Pharisäer Christus entgegenstellten, setzt sich immer wieder in den Gemeinden fort, an welche die Briefe sich richten. Seine Bekämpfung bildet in ihnen ein zentrales Thema, und gerade in diesem Punkt behält das prophetische Wort volle Aktualität, da das Bestreben, zugunsten des Gesetzes auf die durch den Glauben gegebene Freiheit zu verzichten, stets am Werke ist.

Trotzdem sagt uns der hl. Paulus ebenfalls, daß das Gesetz gerecht, heilig und gut ist (Röm 7,12), und die Promulgation des mosaischen Gesetzes wird im Buch Exodus in einen wuchtig-feierlichen Rahmen voller mächtiger, eindrücklichster und schaudererregender natürlicher und übernatürlicher Phänomene hineingestellt (Ex 20,18–21).

Es wird metaphorisch davon gesprochen, daß Gott dem Moses das Gesetz diktiert oder daß sein Finger es auf die Steintafeln geschrieben habe (Ex 31,18) – Symbole der göttlichen Inspiration, die das Neue Testament dem Gesetz in weitem Maße zuerkennt, wenn auch in viel bescheidenerer Form.

Das Gesetz, ob es sich nun um das schriftlich niedergelegte Gesetz oder bloß um verpflichtenden Brauch handelt, ist in letzter Instanz das Erzeugnis des Gesellschaftsgewissens des Volkes. Es gehört einem bestimmten Volk und einer bestimmten Epoche an.

«Heiden, die das Gesetz nicht haben, ... sind... sich selbst Gesetz: sie geben zu erkennen, daß ihnen das vom Gesetz gemeinte Werk im Herzen geschrieben steht: ihr Gewissen gibt davon Zeugnis und ihre Gedanken klagen sich untereinander an oder verteidigen sich auch» (Röm 2,14–15).

Um seiner Herzenshärte, seines mangelnden sittlichen Empfindens willen erhält das jüdische Volk das Gesetz und, als Teil von diesem, das Ritual der Opfer, die dazu bestimmt sind, die Schuld derer, die es übertreten, wieder gutzumachen; aber sie haben nur einen symbolischen Wert und sind an und für sich nicht imstande, das Gewissen von Schuld zu befreien (Hebr 9).

Von Gut und Böse ist die Rede auf Grund dieser drei als synonym verwendeten Begriffe – Gewissen, Herz, Gesinnung – und im Zusammenhang damit vom Gesetz mit seinen Vorschriften, mit den Riten und Opfern zur Sühnung der Schuld, während die Kultopfer die gesetzliche Regelung der Anbetung bilden, die der Mensch kraft seines Gewissens Gott schuldet (Röm 1,20–21).

Indem das Gesetz zum verpflichtenden Brauch oder zur schriftlich fixierten Vorschrift wird, steht es über dem Individuum, da es das Erbgut des Volkes bildet, aus dessen Gewissen es stammt.

Im Gesellschaftsgewissen, d. h. im geballten Gewissen der Gemeinschaft tritt, gleich wie im individuellen Gewissen, das Licht in Erscheinung, «das in der Finsternis leuchtet» (Jo 1,5) und das auszulöschen der Finsternis nicht gelingt.

Dieses «Licht, das jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet» (Jo 1,9) und ihm die unsichtbaren Dinge Gottes zeigt, ist Gott selbst: der

Logos Gottes, der das Gewissen und Denken der Völker und ihrer Lenker erleuchtet und zum Wohl der Gesellschaft das Gesetz hervorbringt.

Das ist der Grund, weshalb wir mit vollem Recht behaupten können, daß – wie die Autorität, die es erläßt – auch das Gesetz selbst von Gott stammt. Und es läßt sich ebenfalls mit Fug und Recht sagen, daß Gott die hervorragenden Staatslenker erleuchtet, die es verstehen, das Gewissen und die Bedürfnisse ihres Volkes richtig zu deuten und in einem nicht theoretischen, sondern existentiellen Prozeß in aller Weisheit das Gesetz zu formulieren.

Moses wurde eine noch größere Erleuchtung zuteil, da zu dem in vier Büchern des Pentateuchs enthaltenen Gesetz noch die prophetische Offenbarung kommt, und das Gesetz selbst ist sinnbildlich prophetisch. Moses hat zweifellos die göttliche Offenbarung in noch viel größerem Maß erhalten als die Gesetzgeber mancher Völker, deren Satzungen wir mit Bewunderung lesen.

Dank der ihm zuteilgewordenen Offenbarung gelingt es Moses, das, was das Gewissen des jüdischen Volkes und die Epoche, in der es lebt, an Daseinsnormen enthält, mit dem Symbolgehalt und der Prophetie zu verbinden, die sein Herz zur Hoffnung auf den seinem Vater Abraham verheißenen Heilbringer hinzieht.

So kommt es zu der inneren Antinomie des Gesetzes, das von Gott stammt, dem Apostel Paulus als «heilig, gerecht und gut» gilt, von dem er aber auch sagt: «Das Gebot, das zum Leben führen sollte, das gerade gereichte mir zum Tode» (Röm 7,10), und für Petrus ist das Gesetz «ein Joch, das weder unsre Väter noch wir zu tragen vermocht haben» (Apg 15,10).

Aus dieser Antinomie entsteht die weitere Antinomie des biblischen Denkens in der Lehre über die Untertänigkeiten. Sie zu erfassen, ist der einzige Weg zum Verständnis der Heiligen Schrift, die uns aus dem Konzept bringt durch den unvermeidlichen Gegensatz zwischen der Majestät des Sinai und der Menge von gesetzlichen oder rituellen Anordnungen, die sie aus ihm ableitet und die für uns unverständlich sind. So klärt sich auch der scheinbare Gegensatz zwischen den euphorischen Lobsprüchen auf Gebot und Gesetz, die wir im Alten Testament antreffen (vgl. z. B. Ps 118), und dem Paulinischen Denken darüber, wie es vor allem in den Briefen an die Römer und die Galater sich äußert.

Und schließlich erklärt es auch den Kontrast zwischen der Lehre über die Untertänigkeiten, die offensichtlich bloß vorläufigen Charakter hat, und dem christlichen Denken, das die Befreiung der Menschheit so nachdrücklich fordert und heute, nach dem Zweiten Vatikanum, sich noch stärker geltend macht.

V. DIE FÜRSTENTÜMER, HERRSCHAFTEN UND MÄCHTE

Damit, daß es einen Untergebenen gibt, gibt es auch einen Gebieter; die Frau ist der Gewalt unterstellt, die das Gesetz dem Mann zuerkennt; dem Sklaven entspricht der «dominus».

Diese Mächte regieren die Welt; die «Beherrscher dieser Welt der Finsternis» (Eph 6,12) stellen sich über den Menschen und unterwerfen ihn ihrer Herrschaft, behalten jedoch dabei ihre eigene Identität und Personalität, wie sie jedem Zeitalter, System oder Reich zu eigen sind. In diesem Sinn sind sie Geistwesen, die von einem bestimmten Geist erfüllt und beseelt sind, den die Bibel als Engel oder Dämon identifiziert (vgl. Dn 10).

Für die Schrift besitzt jedes der großen Reiche oder Fürstentümer ein geistiges oder überirdisches Gegenstück, das den himmlischen Bereichen angehört, und so hat die irdische Macht in der Überwelt ihr Abbild, und umgekehrt finden die himmlischen Gewalten ihre Entsprechung im irdischen Bereich (vgl. Dn 7).

Die gleichen Gedanken kommen fortwährend auch in unserer Sprache des zwanzigsten Jahrhunderts zum Vorschein, wenn wir z. B. vom Geist des Nazismus, vom Geist des Kommunismus, Imperialismus, Kapitalismus usw. sprechen.

Der Apostel Paulus spricht von solchen Mächten und nennt sie gleichzeitig «Beherrscher dieser Welt der Finsternis» und «Geisterwesen der Bosheit in den himmlischen Regionen (Eph 6,12).

Der Geist des Bösen, Satan, erhebt protzig Anspruch auf die Oberherrschaft über die Reiche dieser Welt: «Er zeigte ihm alle Reiche der Welt in einem Augenblick und sagte zu ihm: ‹Ich will dir all diese Macht und Herrlichkeit geben, denn mir ist sie verliehen, und ich gebe sie, wem ich will›» (Lk 4,6). Die Schrift hingegen verkündet die Suprematie Christi «über jede Gewalt... nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen» (Eph 1,21).

Noch mehr: Die Prophetie verheißt die Aufhebung jeglicher Gewalt, Macht und Kraft (1 Kor 15,24), d. h. die Befreiung des Menschen von drei Verhaltensweisen seines gesellschaftlichen Wesens.

1. Herrschaft, Zeugung und Besitz

Drei Verhaltensweisen, die drei Selbstentfremdungen in sich schließen und drei Sehnsüchte nach Befreiung – eine Problematik, die sich von der Genesis zur Apokalypse erstreckt.

Gleich wie die Frucht des Baumes der Unterscheidung zwischen Gut und Bös ist für den Menschen das Gesetz Todeswerkzeug, wovon Christus durch sein Kreuz befreit, und doch drängt ein zwangsläufiger innerer Impuls den Menschen zum Aufbau der Gesetzes- und Staatsmacht, der er einen harten Tribut der Versklavung zu leisten hat.

Durch Samuel gibt Gott dem Volk, das nach einem König schreit, zu bedenken, was dies mit sich bringt:

«Das wird die Gerechtsame des Königs sein, der über euch herrschen soll: eure Söhne wird er nehmen, daß er sie für seine Wagen und seine Rosse verwende, daß sie vor seinem Wagen herlaufen, daß er sie zu seinen Obersten über Tausend und zu Obersten über Fünfzig mache, daß sie seine Äcker pflügen und seine Ernte schneiden und daß sie seine Kriegswaffen und seine Wagengeräte machen.

Eure Töchter wird er nehmen, daß sie ihm Salben mischen, ihm kochen und backen. Eure besten Felder, Weinberge und Ölbäume wird er nehmen und seinen Dienern geben. Von euren Saaten und Weinbergen wird er den Zehnten nehmen und seinen Kämmerern und Dienern geben. Eure Knechte und Mägde und eure schönsten Rinder und eure Esel wird er nehmen und für seine Hofhaltung verwenden. Von euren Schafen wird er den Zehnten nehmen, und ihr selbst müßt seine Sklaven sein...»

«Aber das Volk weigerte sich, auf Samuel zu hören, und sprach: ‹Nein! ein König soll über uns herrschen!...›

Der Herr aber sprach zu Samuel: ‹Willfahre ihrem Begehren und gib ihnen einen König!›» (1 Sm 8, 11–22.)

So erleuchtet Gott Samuel, den Hohenpriester, damit er einen König salbt und ihn über Israel setzt. Dessen Autorität wird von Gott kommen, jedoch ist es das Gewissen des Volkes, das nach ihm verlangt hat.

Die fortwährende Option des Menschen für das Gesetz läßt ihn entgegen dem Rat des Priesters, entgegen dem göttlichen Prophetenwort, entgegen seinem eigenen Interesse und dem seiner Familie und seines Landes eine harte Autorität einsetzen, die ihn letztlich versklavt.

Im Laufe der Geschichte dienen die Heere weiterhin ihren Fürsten, deren Machtkämpfen, deren fast immer nicht mit denen des Volkes übereinstimmenden Interessen, deren Herrschaft über das Volk, deren blutigen Unterdrückungsmaßnahmen. Und es ist falsch, sie Söldnerheere zu nennen: sie sind nicht um des Geldes willen da; sie sind da infolge dieser menschlichen Option für das Gesetz.

Christus gehorcht dem Gesetz und den priesterlichen und bürgerlichen Amtsträgern, doch über diesen Gehorsam stellt er die Erfüllung der Sendung, die ihm sein Vater aufgetragen hat, und auch das höchste Ziel, vor allem das Wohl der andern zu suchen, das neue und einzige Gesetz, das höchste Gesetz der Liebe.

Wie das Gesetz, so erhält auch die Autorität durch Christus eine neue Dimension: Beide sind zeitweilige Instrumente, um in der menschlichen Gesellschaft die Gerechtigkeit zu begründen. «Es gebührt uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen» (Mt 3, 15), sagt Christus, und nachdem Paulus in Röm 13 behauptet hat, daß die Autorität «von Gott» kommt, untersucht er die Gründe dafür: die Autorität ist Werkzeug der Gerechtigkeit (sie belobigt die Rechtschaffenen und bestraft die Missetäter); man muß «um des Gewissens wegen» gehorchen; die Amtsträger sind Diener Gottes, d. h. sie kommen der Sendung nach, dem Gesetz Nachachtung zu verschaffen.

Die Autorität ist die sichtbare Seite des Gesetzes; im Respekt, den sie einflößt, liegt seine Kraft, so daß es ohne Gesetz keine Autorität und umgekehrt ohne Autorität kein Gesetz gäbe.

Beide aber, Autorität und Gesetz, bestehen nur zeitweilig, solange bis jeder Herrschaft, Gewalt und Macht ein Ende bereitet wird; beide unterliegen auch der Veraltung und Erneuerung; langsam, jedoch fortwährend ändern sie sich im Lauf der Geschichte, da beide Erzeugnisse des menschlichen Gewissens und insbesondere des Verhaltens der Gesellschaftsgruppe sind, die mit der Zeit sich wandeln und verändern und die wir heute in einer schwindelerregenden Evolution begriffen sehen, zu der die wissenschaftliche Entwicklung, das Streben nach Fortschritt und, obwohl wir dies nicht bemessen können, auch die Maturation des Christentums den Impuls geben.

Die Zeugung und der Besitz von Gütern bringen außerhalb des Christentums ein Gefühl mit sich, das in den Folgen der Ursünde definiert wird, die unzutreffenderweise «Strafurteile der Genesis über den Mann und die Frau» genannt werden.

Zu ihr wird gesagt: «Mit Schmerzen sollst du

Kinder gebären» und: «Nach deinem Manne wirst du verlangen; er aber soll dein Herr sein» (Gn 3,16).

Zu ihm wird gesagt: «Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen» (Gn 3,19).

Versklavtsein der Frau an die Kindererzeugung; ihre Unterwerfung unter den Mann; Versklavung des Mannes an die Lebensnotwendigkeiten und den Erwerb von Gütern. So wird die Menschheit zum Sklaven dieses doppelten Ringens um das Überleben, und der Mann und die Frau sind dieser Finalität nicht bloß unterworfen, sondern diese geht ihnen vor.

In der biblischen Prähistorie finden wir zwei Aussagen dieser menschlichen Berufung, die in den Mund Gottes gelegt werden und an Adam und Noe gerichtet sind: «Seid fruchtbar und mehret euch und... herrschet über die Fische im Meere und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alle Tiere, die auf der Erde sich regen» (Gn 1,28; vgl. Gn 9,1–7).

Die ganze Gesellschaftsstruktur hängt von dieser Berufung zur Weitergabe des Lebens und zum Besitz ab.

Die Ehre der Frau und die Hochschätzung, die sie von ihrem Mann erhofft, hingen in den vergangenen Zeiten von ihrer Mutterschaft ab.

Doch die Frau selbst stellt einen Gegenstand dar, den man sich aneignen kann: «Du sollst nicht begehren nach dem Hause deines Nächsten; du sollst nicht begehren nach dem Weibe deines Nächsten, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, nach seinem Rinde oder seinem Esel...» (Ex 20,17). Als solcher ist sie ein Gut, das dem Vater gehört, der sie dem Gatten übergibt und dabei für gewöhnlich einen Preis abverlangt oder sie als Preis für kommandierte Dienste oder Kriegstaten übergibt.

Der Familienvater war Herr über Frau, Kinder, Sklaven und alle seine Güter.

Die Frau wurde im mosaischen Gesetz nicht einmal als befähigt angesehen, ohne Zustimmung des Vaters oder Gatten Gott ein Gelübde zu machen (vgl. Nm 30).

Das Gesetz Jahwes trifft Bestimmungen über die Verstoßung der Ehefrau; es sieht barbarische und magische Praktiken zur Besänftigung des eifersüchtigen Gatten vor; es schreibt vor, wie die Jungfräulichkeit der Braut zu beweisen ist, wird doch die Braut gesteinigt, wenn sie ihre Unberührtheit nicht beweisen kann; es setzt die Bedingungen fest, nach denen jede junge Israelitin zu behandeln ist, wenn sie von ihrem Vater als Sklavin verkauft wird (Ex 21,7–11).

Das Gesetz war ebenfalls unmenschlich, was die Behandlung der Sklaven betrifft, die gleichfalls als Besitzgegenstände betrachtet wurden: «Wenn jemand seinen Sklaven oder seine Sklavin mit dem Stocke schlägt, so daß sie ihm unter der Hand sterben, so soll er bestraft werden; bleiben sie aber noch einen oder zwei Tage am Leben, so soll er nicht bestraft werden, denn es ist sein Eigentum» (Ex 21,20–21).

Das Endziel des Christentums ist die Befreiung von diesen Gesetzen und Untertänigkeiten, die uns heute als unmenschlich widerstreben. Ihnen stellte Christus die herrliche Freiheit der Kinder Gottes entgegen, an der wir durch den Glauben schon Anteil zu haben beginnen:

«Nachdem der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter einem Zuchtmeister... Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Weib, denn ihr alle seid *einer* in Christus Jesus» (Gal 3,25–28).

Zwischen dem rudimentären mosaischen Gesetz und dem heutigen christlichen Denken sind fünfunddreißig Jahrhunderte beständiger Evolution vergangen, der das Christentum unendlich viele neue Möglichkeiten eröffnete und dieses wunderbare Endziel der Befreiung setzte; doch die Menschheit hörte langsam und schwerfällig, wie die Heilige Schrift immer wieder sagt, und so erleben wir es, daß die gleiche Knechtschaft und die gleichen unmenschlichen Gesetzesformen nach der Verkündigung Christi noch durch zwanzig Jahrhunderte weiterdauern.

Die Verschacherung der Braut, die Schmach des Mädchens, das die Jungfräulichkeit verlor, die Eifersucht des Gatten, der seine Frau von der Außenwelt absperrt, der herrische Geist, in welchem der Mann über die Familie herrscht, sind in der christlichen Ära getreue Parallelen zum mosaischen Gesetz und zu andern primitiven Gesetzgebungen.

Diese patriarchalische, herrische Einstellung, die der Menschheit so viele Schmerzen und Tränen gekostet hat, können mit Fug und Recht geistige Kräfte der Bosheit genannt werden.

Wie wir sahen, lebt der Christ in einer vorläufigen Etappe. So weit er dafür Verständnis aufbringt oder so weit die Kirche ihn darauf hinweist, setzt er seine Hoffnung auf die herrliche Freiheit, die sich durchsetzen will, und er erfreut sich zum Teil schon dieser Freiheit, insofern der Glaube es ihm ermöglicht, sich geistig von den Versklavungen zu befreien, die mit der Kindererzeugung und dem Besitz zusammenhängen, und insofern der

Glaube seiner Haltung ihnen gegenüber eine neue Dimension gibt.

Unter vielen andern umreißen folgende Sätze des Evangeliums die neue Haltung, die dem Christentum zu eigen ist:

«Selig die Armen...» (Mt 5,3).

«Sorget euch nicht um euer Leben, was ihr essen oder was ihr trinken sollt, noch um euren Leib, was ihr anziehen sollt!» (Mt 6,25.)

«Es gibt Verschnittene, die sich selbst verschnitten haben um des Reiches der Himmel willen» (Mt 19,12).

Gerade für die vorläufige Etappe, in der wir leben und worin das Christentum zu einer Welt und einer Gesellschaft gehört, die unter der Herrschaft dieser geistigen Mächte stehen, die dem Geist Christi so sehr entgegengesetzt sind, wird die Haltung des Christen stets jene Loslösung von den Gütern in sich schließen, von denen in den obigen Zitaten die Rede ist. Dieser Verzicht stellt die Form und das Mittel dar, um sich der Freiheit zu erfreuen: ein unvollkommener Zug der Beziehung des Menschen zu der ihn umgebenden Welt, jedoch eine notwendige Haltung, während die Herrlichkeit des Reiches durchbricht, worin der Arme und der Sanftmütige die Himmel und die Erde besitzen werden und worin der Eunuch einen Namen erhalten wird, der besser ist als der dessen, der Söhne und Töchter besitzt.

2. Die drei Gelübde

Wenn der Christ auf viele Güter, viele Freuden und Annehmlichkeiten verzichtet, die ihm die Welt, in der er lebt, bieten kann, so ist ein solcher Verzicht nur dann sinnvoll, wenn er eben vom Geist der Befreiung inspiriert ist, der ihm alle Möglichkeiten eröffnet, sein Leben der Arbeit für das Reich zu weihen und sich schon jetzt des Privilegs der Freiheit zu erfreuen.

Den drei Gewalten, die das menschliche Leben beherrschen und versklaven und sich in der Staatsgewalt, in der Kindererzeugung und im Besitz auswirken, hat die Kirche in ihrer Tradition drei feierliche Gelübde des Verzichts entgegengestellt, die die Macht, die diese drei Gewalten besitzen, lähmen und entwaffnen.

Dem Sehnen nach Macht und Herrschaft, der Selbstentfremdung des Menschen in den politischen Strukturen, die die Welt regieren, hat das Christentum den Gehorsam entgegengesetzt, jedoch einen solchen Gehorsam, der die größte Unabhängigkeit darstellt, da er den Menschen aus dem Verwickeltsein in die Machtstrukturen der Welt löst und in die kirchlichen Gemeinschaften einfügt. Damit kommt eine so große und totale Unabhängigkeit von den Gewalten «dieser Welt» zustande, wie die Unabhängigkeit dieser kirchlichen Gemeinschaften gegenüber den menschlichen Gewalten sein müßte.

Dem Zeugungsinstinkt, der Gewalt des Mannes über die Frau und die Kinder setzt die Kirche den Zölibat entgegen nicht als Opfer und Beraubung, sondern als Freiheitsprivileg zur Arbeit für das Reich Gottes.

Dies ist der Sinn, den Paulus seinem Rat zur Ehelosigkeit gibt: «Ich will, daß ihr ohne Sorgen seid. Der Unverheiratete sorgt sich um die Dinge des Herrn, wie er dem Herrn gefallen möge; der Verheiratete aber sorgt sich um die Dinge der Welt, wie er seiner Frau gefallen möge» (1 Kor 7, 32–33).

Die drei Formen menschlicher Versklavung entsprechen ganz den geistigen Gewalten oder Heeren, von denen Paulus spricht, da sie Bild für eine Geisteshaltung sind, die unterschiedslos den Fürsten und den Untertanen, den Mann und die Frau, den Herrn und den Sklaven knechtet und paradoxerweise, deswegen aber nicht weniger effektiv, den Herrn zum Sklaven der Güter macht, die er besitzt.

Angesichts dieser Lage versteht man, warum das Evangelium die Armut so hoch schätzt, da sie die große Befreierin des Menschen ist, der Hebel, der die gewaltigsten Machtstrukturen aus den Fundamenten hebt, und der tiefe Grund, warum das Christentum das große Kraftpotential der Menschen in den besitzlosen Massen suchen und finden ließ.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Tradition der Kirche, die sich am Evangelium inspirierte, dem Machtstreben den Gehorsam gegenüber der durch einen Obern vertretenen Gemeinde entgegensetzte, den Gewalten und entsprechenden Knechtschaften in der Ehe und Kindererzeugung das Privileg des Zölibats, und dem großen Motor, der geistigen Macht, der im Verlangen nach Herrschaft und Besitz liegt und eine so gewaltige Kraft darstellt, daß Marx sie als die bestimmende Macht der Geschichte ansah, hat die Kirche das große Gelübde, das feierliche Versprechen, besitzlos zu sein, entgegengestellt.

Das große Gelübde entspricht jener Armut, welche die Evangelien und die ganze Heilige Schrift unermüdlich rühmen und seligpreisen. Doch gerade deswegen, weil diese Armut das

größte, wirksamste und mächtigste Befreiungsinstrument ist, bildet sie das schwierigste und am leichtesten zu verfehlende der drei Gelübde.

Wir dürfen den Sinn, auf den wir zu Beginn dieser Ausführungen über die Gelübde hingewiesen haben, nicht aus dem Blick verlieren: ihre befreiende Kraft, die uns vor den finstern Gewalten rettet und es uns ermöglicht, uns in Christus und sein Werk einzugliedern. Diesen Sinn vergessen hieße die Gelübde in eine materielle Realität verkehren, die des Geistes entbehren würde und innerhalb deren selbst der Ärmste vom Besitztrieb gänzlich beherrscht werden könnte.

Diesen Sinn entstellen heißt die Gelübde in ein legalistisches System der Unterwürfigkeit gegenüber gebieterischen Traditionen verkehren oder das, was ein Privileg ist, als ein verdienstvolles Opfer zu interpretieren suchen. Dadurch würde man sie für die andern zu etwas tief Odiösem machen, sie gänzlich um ihre Befreiungsmacht bringen und neue Versklavungen schaffen, die zu akzeptieren die Menschheit sich weigert.

Schluß

Die Morallehre, die wir «die drei Untertänigkeiten» genannt haben und die Gegenstand dieses Aufsatzes bildet, war eines der umstrittensten und schwierigsten Probleme des apostolischen Denkens.

Obwohl wir sie schon im Verlauf unserer Ausführungen erläutert haben, führen wir hier nochmals zusammenfassend die Gründe an, warum dem so ist:

1. Die drei Untertänigkeiten und insbesondere das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven lassen die Lehre des Christentums als unmenschlich und antisozial erscheinen.

2. Sie bilden die Grundlage der konformistischen Haltung, die dafür verantwortlich gemacht wird, daß der Kampfwille der unterdrückten Sektoren eingeschläfert wurde.

3. Diese Lehre wird in vielen neueren offiziellen Verlautbarungen der Kirche beiseitegeschoben und sogar dementiert.

4. Da es sich dabei um einen entscheidenden Punkt handelt, der die ganze Struktur des sozialen Denkens tangiert, stellt die bestehende Verwirrung die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift in Frage.

Selbstverständlich werden viele sich weigern, diese oder jene Bibelinterpretation oder verschiedene Urteile, die in diesem Aufsatz enthalten sind, zu übernehmen. Man kann jedoch nicht die entscheidende Tatsache leugnen, daß diese Lehre in größerem oder geringerem Maß nicht mehr vertreten wird und daß das, was an ihr noch verteidigt werden könnte, jeden Tag weniger Annahme findet.

Die Welt von heute läßt sich von neuen Auffassungen leiten, worin der Wille zur Revolte gegen etablierte Gewalten vorherrscht, wenn man mit diesen nicht mehr einig geht; sie tritt ein für die Unabhängigkeit der Frau, die nicht mehr unterwürfig ist und nicht mehr Kopfbedeckung und Schleier, das vom alten Gesetz vorgeschriebene Sinnbild ihrer Unterwürfigkeit, trägt, sondern die gleichen Privilegien und Rechte beansprucht wie der Mann, selbst in ihrem sexuellen Verhalten; schließlich ist auch das Recht auf Privateigentum in eine Krise geraten, da jeder Gedanke an eine Herrschaft, die direkt oder indirekt Ungleichheit und damit Untertänigkeit mit sich bringt, zurückgewiesen wird.

Diese Sachlage ruft in ansehnlichen Sektoren der katholischen Kirche und der andern christlichen Kirchen große Unruhe hervor. Man betrachtet die Schwächung oder Ablehnung so vieler Institutionen, Normen, Prinzipien und ganz allgemein dessen, was man als Grundlage und Stütze der Religion und Moral ansah, als eine Katastrophe.

Uns Christen dürfen diese Wandlungen nicht alarmieren; die Formen des gesellschaftlichen Lebens haben sich geändert, und es ist ein von der Wissenschaft angenommenes Faktum, daß sie umstürzende neue Veränderungen erleiden müssen, die sie an ganz andere materielle und gesellschaftliche Umstände und an ein von Grund auf verschiedenes Universum anpassen, wie es für den Menschen die Weltraumära sein wird, die wir gegenwärtig einleiten.

Die Heilige Schrift strotzt von prophetischen Ankündigungen von Wandlungen, die noch transzendentaler sind und sogar unsere Vorstellungsmöglichkeiten übersteigen.

In dem Maße als unser Universum, unser Leben und unsere Gesellschaft sich wandeln, müssen auch die Institutionen, Normen, Vorschriften, kurz gesagt alle Gesetzes- und Rechtsnormen sich ändern.

Diese transzendente und für uns unfaßliche, wahnsinnige Evolution der Bräuche und des Rechts darf den Christen nicht in Verwirrung bringen, besitzt er doch den von der Heiligen Schrift erleuchteten Kompaß des Glaubens und das oberste Gesetz der Liebe.

Als Kirche müssen wir mehr denn je auf das

«prophetische Wort» und die «Zeichen der Zeit» achten und unser Denken unabläßig zu erneuern suchen. Es darf nicht sein, daß wir uns an hinfällige Formen klammern und darauf beharren, Lehren, Gebote, Gebräuche, Riten, Liturgien und so viele Dinge aufzuerlegen, die nicht nur unvereinbar sind mit der heutigen Epoche, sondern zu dieser geradezu im Widerspruch stehen, sie beeinträchtigen und Ärgernis bereiten.

Übersetzt von Dr. August Berz

JUAN BULNES ALDUNATE

geboren am 6. Februar 1917 in Santiago (Chile), Katholik. Nach Rechtsstudien hat er sich der Landwirtschaft gewidmet. Er veröffentlichte einige Studien zu biblischen und kirchlichen Themen.

Donald Wolf

Der heutige Mensch und das «Glück»

Im Jahre 1909 schrieb Herbert Croly einen äußerst kritischen Aufsatz über das amerikanische Leben. Doch bei aller Kritik war dieser Aufsatz von einer grenzenlosen Hoffnung durchströmt, die sich schon in seinem Titel widerspiegelte: *The Promise of American Life* (Die Verheißung des amerikanischen Lebens). Für Croly bestand die Verheißung des amerikanischen Lebens und seine Bedeutung für andere Völker überall in der Welt in drei Elementen: 1. Bessere ökonomische Bedingungen; 2. wirksame demokratische Institutionen; 3. Besserung auf moralischem und sozialem Gebiet. Die Seite des amerikanischen Lebens, die seine Verheißung und seinen Ausblick auf größeres Glück zerstörte, war die Annahme, daß ein hemmungsloser Individualismus, das Jagen nach Reichtum und ein bedenkenloses Vertrauen auf fortschreitende Industrialisierung und technologische Errungenschaften automatisch eine fortschreitend bessere und menschlichere Gesellschaft bringen würden. Das Hauptproblem für Amerika, wenn und insofern es Vorbild für die Welt sein wollte, bestand darin: das soziale Leben in solche Bahnen zu lenken, daß es zu individueller Vortrefflichkeit und nationalem Wohlstand führte.

Herbert Croly selbst wußte sehr wohl, was er auf die Frage: «Was haben Sie für eine Vorstellung vom Glück des Menschen?» geantwortet hätte. Er beklagte sich indessen, daß zu wenige Menschen in den wachsenden, von der technischen Entwicklung beherrschten Industriegesellschaften sich genügend Zeit ließen, um diese Frage überhaupt zu stellen und sich selbst eine Meinung darüber zu bilden, ob soziale Entwicklung zum menschlichen Glück führe oder nur auf den scheinbaren Determinismus der Modernisierung zutreibe. 59 Jahre nach dem Erscheinen von Crolys Aufsatz wirkt der Versuch, eine Beschreibung der Glücksvorstellung in modernen Industriegesellschaften zu geben, in sich widersprüchlich, weil man hier solche letzte Fragen gar nicht stellt. Denn der besondere Geist der Technisierung und Industrialisierung besteht offenbar gerade darin, letzten Fragen und Anliegen auszuweichen und seine Aufmerksamkeit auf vorletzte Werte zu richten. Andrerseits scheinen Industriegesellschaften überall auf der Welt sich gerade in dem Maße in einem inneren Umbruch zu befinden, in dem sie es versäumt haben, diese vorletzten Werte in einen größeren Zusammenhang einzubauen, der in Richtung auf wahrhaft menschliche Ziele weist.

Die Schwächen der heutigen Gesellschaften und unsere eigene Unruhe stehen im Vordergrund unseres Bewußtseins. Was erreicht ist, halten wir für gesichert. Wir sollten uns klar darüber sein, daß die Hervorhebung der Mängel der Industriegesellschaft nicht unbedingt eine Verurteilung dieser Gesellschaftsform als solcher bedeutet, ja daß sie erst dann möglich wird, wenn ein relativ hoher Grad von Erfolgen erreicht ist. Doch das ist nicht der einzige Vorbehalt: Jeder Autor, der sich zu diesem Themenkomplex äußert, trägt seine eigenen kulturbedingten Voraussetzungen mit in seine Darstellung hinein. So wird ein Amerikaner die Dinge natürlich primär aus der Sicht seines eigenen Landes sehen. Diese Betrachtungsweise wird mehr oder weniger auch seine Kritik färben. Im Falle des amerikanischen Autors aber verursacht das vermutlich nur relativ geringe Schwierigkeiten, denn Amerika ist – im Guten wie im Bösen – das Schulbeispiel schlechthin einer von der fortschreitenden Technisierung beherrschten Industriegesellschaft und hat schon wiederholt als Muster und Maßstab für die Entwicklung anderer Länder gedient.

Die Analyse der Glücksvorstellungen in einer Industriegesellschaft wäre weniger schwierig,

wenn man mit einem integrierten System zu tun hätte, in dem das menschliche Glück in die Perspektive eines Weltbildes hineingestellt ist. Ein klarer Begriff vom Glück kann gegeben werden, wenn ein positives Verständnis dessen vorhanden ist, was sittlich gutes Handeln und Leben dem Inhalt nach bedeutet. Ein solcher Inhalt erhält seinen Sinn und seine Bedeutung von einem umfassenden Weltbild aus. Beginnen wir zum Beispiel mit Gott, gehen von ihm aus zur Schöpfung, zum Menschen, zum sittlich guten Leben, zu Christus und wieder zu Gott und zur ewigen Seligkeit, so haben wir ein solches System, in dessen Rahmen jeder Aspekt des menschlichen Lebens seinen eigenen Platz hat. Doch die heutige Gesellschaft und die moderne Mentalität haben mit einem derartigen System gebrochen.

Ist in einer Gesellschaft ein Weltbild beherrschend, so kann man es leicht beschreiben und seine Kundgebungen in der Gesellschaft wie seine Auswirkungen auf diese greifen, mag dieses Weltbild noch so schwach erkannt, empfunden und entwickelt werden. Doch in der modernen Gesellschaft stehen wir einem Pluralismus miteinander rivalisierender Weltbilder gegenüber, von denen jedes sich um eine Anhängerschaft bemüht. Die Industriegesellschaft hat ihre eigene Dynamik. Diese Dynamik ist auf der Grundlage einer Mannigfaltigkeit von Weltbildern auf verschiedene Weise integriert. Die Mitglieder einer solchen Gesellschaft sehen sich vor die Wahl zwischen einer Vielzahl von Weltbildern gestellt oder zumindest vor das Problem, mit Menschen mit unterschiedlichen Weltbildern freundschaftlich zusammenzuleben. Bei vielen erwächst daraus die Tendenz, sich dieser Last der Wahl und Stellungsnahme ganz einfach zu entziehen. Sie verlassen sich auf eine Art Gruppendenken und lassen sich von den Ereignissen und Strömungen ihrer Zeit tragen.

Die technisierte Gesellschaft

Die Hauptzüge der technisierten Gesellschaft lassen sich unter drei Gesichtspunkten untersuchen. Der erste sind die Minimalziele, nach denen gestrebt wird; der zweite: die Kräfte oder Methoden, auf die man sich zur Erreichung der Ziele verläßt; der dritte: die Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit der Ziele und Methoden.

Die Ziele der technischen Gesellschaft sind in der Hauptsache äußerlich. Unter äußerlich verstehen wir nicht «materiell» im pejorativen Sinne, in dem dieser Begriff in dem Wort «Materialismus» gebraucht ist. Technisch fortgeschrittene Gesellschaften sind bestrebt, ihren Mitgliedern einen relativ hohen Grad materiellen Komforts zu verschaffen. Ist einmal in der Praxis ein hoher Grad materiellen Komforts erreicht, so gewährleistet die Anwendung demokratischer Verfahren, daß Fluktuationen in den ökonomischen Bedingungen reguliert werden, um eine plötzliche oder anhaltende Deprivation für die Mitglieder der Gesellschaft zu vermeiden. Materielle Befriedigung und ökonomische Sicherheit sollen automatisch zu einem «anständigen» Leben führen. «Anständig» leben bedeutet nicht unbedingt dasselbe wie gut leben im Sinne sittlichen Handelns. Jeder einzelne Mensch in der Gesellschaft soll aufgrund des Niveaus materieller Zulänglichkeit und Sicherheit in die Lage versetzt werden, seiner eigenen Initiative entsprechend als in vernünftiger Weise zufriedengestellter Mensch zu leben. Das ökonomische System soll so funktionieren, daß bei ausreichendem Bemühen einer genügenden Anzahl von Menschen das Ergebnis Wohlstand für die große Mehrheit ist.

Ein solches Ergebnis erscheint nicht gerade besonders revolutionär. Haben nicht alle Gesellschaften danach gestrebt? Doch die fortgeschrittenen Industriegesellschaften des 20. Jahrhunderts sind die ersten Gesellschaften, die Wohlstand für die Mehrheit realistischer ins Auge fassen. Sie sind die ersten Gesellschaften, die dieses Ziel erreicht haben. In den Vereinigten Staaten ist heutzutage die «Armut zum inneren Problem erster Ordnung geworden. Doch es handelt sich dabei um einen historisch neuen Typ von Armut. An den Maßstäben der jüngsten Vergangenheit gemessen, leben nahezu 80% der Amerikaner nicht allein auf dem Niveau des guten Auskommens, sondern des Wohlstandes oder, wenn man lieber will, des Überflusses. Die heutige Gesellschaft ist die erste, der der Gedanke kommt, daß 20% Benachteiligter eine sehr reale Kritik an der tatsächlichen Leistung einer Gesellschaft darstellen. Diese 20% sind aber nicht eine Auswirkung des Systems, sondern einer Diskriminierung. Sie sind aus dem System als solchem ausgeschlossen. Die Herausforderung, die diese Armen darstellen, liegt in der Frage, wie die Diskriminierung beseitigt werden kann, die sie in ihre Abseitsstellung gebracht hat. Ernsthafte Unzufriedenheit erwächst aus einer relativen Deprivation und nicht daraus, daß ein absoluter Standard materiellen Wohlergehens noch nicht erreicht ist. Eine potentiell explosive Situation kommt dadurch zustande, daß die realistischen Erwartungen der Armen nicht erfüllt worden sind.

Wohlstand hängt in einer Industriegesellschaft von gewissen Verfahrensweisen ab. Die Mittel und Möglichkeiten der Nation müssen auf die Produktion hingeordnet sein, und zwar auf eine Produktion besonderer Art, nämlich eine «leistungsfähige». Dazu gehört eine ständige Nutzung der Technik durch die fähigsten Köpfe und die in praktischer Hinsicht tüchtigsten Männer der Gesellschaft, um ein ständig steigendes ökonomisches Niveau für die Gesellschaft zu sichern. Ein Teil der wirtschaftlichen Mittel muß ständig wieder «untergepflügt werden» in der Forschung und Entwicklung besserer Produktionsgüter und leistungsfähigerer Produktionsmethoden. Um in den Genuß der Vorteile der Technisierung zu gelangen, das heißt zu einer höheren Produktionsleistung, ist ein hoher Grad von Organisation und Institutionalisierung notwendig. Institutionalisierung wiederum ist ein Prozeß der Organisation von spezialisierten Kräften und Fertigkeiten. Denn das Kernproblem für eine leistungsfähige Produktion und eine entsprechende Nutzung der Technik ist die Spezialisierung.

So sind also die Hauptwerte der Industrialisierung leistungsfähige Produktion, Nutzung des technologischen Fortschrittes, Organisation und Spezialisierung, die zusammen genommen zu wirtschaftlicher Prosperität führen. Glück und sittlich gutes Leben im klassischen Sinne gehören nicht zu den bewußten Anliegen und Interessen des Systems. Die Gefahr einer technologisch hochentwickelten Gesellschaft besteht darin, daß die oben dargestellten vorletzten Werte zu den *einzigen* von der Gesellschaft wirklich anerkannten werden. Daß diese Gefahr nicht illusorisch ist, läßt sich klar erkennen, wenn wir an Mitglieder unserer modernen Industriegesellschaften die Frage richten: «Wer sind Sie»? Die Antwort wird wahrscheinlich darauf hinauslaufen, was der Befragte *tut* und nicht, was er ist. Benachteiligt werden in der Gesellschaft diejenigen, die aus diesem oder jenem Grund nicht die Fertigkeiten besitzen, die die Gesellschaft braucht oder im Rahmen ihres Systems zu verwenden bereit ist. Wer nicht über die geforderten Fertigkeiten verfügt, steht nicht allein außerhalb des Systems, sondern wird als in sich unwertig angesehen, wenn er nicht, bzw. bis er eine nützliche Fertigkeit erwirbt. Eine Auswirkung dieser Haltung ist der Mangel an Achtung vor der Erfahrung und praktischen Klugheit der Alten und im Ruhestand Lebenden, sobald sie nicht mehr direkt dem System der Produktion dienen.

Kultur und technologische Werte

Die Kultur einer Gesellschaft spielt eine unverzichtbare Rolle im Prozeß der Integrierung des Einzelmenschen in die Gemeinschaft. Kultur bedeutet – unter anderem –: Kommunikation eines Wertsystems, das den Gliedern der Gesellschaft hilft, die Ziele ihrer Gesellschaft zu internalisieren. Diese Werte werden von der Kultur als System von Forderungen mit moralischer Qualität «kommuniziert». Ihre Forderungen gelangen zu den Einzelmenschen auf dem Weg über die normativen Institutionen der Gesellschaft. Schlägt der Sozialisierungsprozeß fehl oder erfährt eine bestimmte Kultur größere Wertwandlungen, so entsteht die Gefahr, daß die Mitglieder der Gesellschaft der Gesellschaft entfremdet werden und ihr persönliches Identitätsbewußtsein einbüßen.

Das klassische Ideal des bürgerlichen Gemeinwesens brachte ein ziemlich fest umrissenes kulturelles Ideal mit sich. Durch Mitgliedschaft und Teilnahme am bürgerlichen Gemeinwesen und Hingabe an das kulturelle Ideal, das hinter der sozialen Organisation stand, erlangte der Einzelmensch seine persönliche Erfüllung oder seine menschliche Vollendung. Die Industriegesellschaft war auf einem individualistischen Ideal aufgebaut. Die technische Kultur bietet dem Einzelmenschen das Ideal eines Mindestschutzes der sozialen Ordnung und eine Ökonomie des Überflusses. Das Wohlergehen des Einzelnen wird zum Ziel des Systems schlechthin. Ein solches Ideal aber läßt die tiefsten Quellen menschlichen Sehnens und Verlangens unberührt. Daraus entsteht die Tendenz, daß der Einzelmensch die Gemeinschaft als Mittel zu seiner persönlichen Selbsterhöhung gebraucht. Durch die institutionalisierten sozialen Werte erhält der Einzelmensch keine eigentliche Hilfe zu einem sittlich guten Leben, er ist vielmehr von sich aus darauf bedacht, zu seiner Selbst-Bestimmung (self-definition) zu gelangen und mehr oder minder persönlich gesetzte Ziele als Werte anzustreben, die jenseits der von der Industriegesellschaft angebotenen liegen.

Kulturelle Umwälzungen scheinen zu den allgemeinen Charakterzügen der technich hochentwickelten Industriegesellschaften zu gehören. Hinter allen spezifischen Problemen solcher Gesellschaften steht eine tiefe Unruhe. Technologische Werte allein reichen offenbar nicht aus, um den Übergang von einem übertriebenen Individualismus zur Bildung von Gruppen mit gemeinschaftlichen Zielen zu bewerkstelligen. So werden gegen-

wärtig die Werte der Industriegesellschaft von allen Seiten angegriffen. Diese Angriffe richten sich ganz gezielt gegen die Mängel der industriellen Kultur. Doch sind offensichtlich weder einzelne noch Gruppen fähig, ihrerseits ein umfassendes Wertsystem vorzulegen, in dessen Rahmen der Einzelmensch zugleich gemeinmenschlichen Zielen und seiner personalen Erfüllung dienen kann.

Kirche und technische Kultur

Niemand scheint im Ernst daran zu zweifeln, daß die Kirche einen maßgeblichen Einfluß auf die Werte und Ziele der Gesellschaft, wenn nicht gar auf die Auswahl der zu ihrer Realisierung eingesetzten kontingenten Mittel ausübt oder doch zumindest ausüben sollte. In der Vergangenheit hat die Religion selbst dem Menschen eine Erklärung für Sinn und Zweck des Lebens geboten. Sie gab dem Menschen ein Bezugssystem, in dessen Rahmen das Streben nach Glück seinen Sinn bekam. Denn der sachliche Gehalt dessen, was die Religion als sittlich gutes und wertvolles Leben darstellte, ermöglichte es dem Menschen, seine persönlichen Ideale mit seiner sozialen Tätigkeit abzustimmen. Wenn aber die Religion diese Funktion nicht mehr versieht, verliert der Mensch seine innere Konzeption und hat keinerlei Maßstäbe mehr, nach denen er sich über sein Verhalten ein Urteil bilden kann.

Heutzutage scheint es klar zu sein, daß die Kirche es versäumt hat, einen größeren Einfluß auf das wissenschaftlich-technologische, weltliche Ethos der modernen Industriegesellschaften auszuüben. Sie hat oft den Anspruch erhoben, Antworten auf alle Probleme der modernen Gesellschaft zu haben. Aber dieser Anspruch der Kirche war zu weit gegangen, und als die Antworten, die sie anbot, sich als unzutreffend und irrelevant erwiesen, erwarteten die Menschen bald keine Hilfe mehr von ihr für die Formulierung positiver Werte. Gegenwärtig erlebt die Kirche in ihrem eigenen Raum eine Umwälzung, die sich zwangsläufig aus dem Bestand umstrittener Probleme ergeben hat, die noch nicht aufgearbeitet waren, als sie zu wichtigen sozialen Problemen wurden. So ist das Aufeinandertreffen des von der Technik entwickelten und des jüdisch-christlichen Ethos' innerhalb der Kirche besonders hart. Die hauptsächlichste Umwälzung innerhalb der Kirche wird durch zwei einander ausschließende Weltbilder verursacht. Bis in die jüngste Zeit hinein war die Kirche untrennbar verbunden mit dem klassisch-statischen Bild des Menschen und der Natur, das heißt bis in die Zeit hinein, als die Gesellschaften mit einem dynamisch-evolutionistischen Verständnis des Menschen und der Natur aus diesem Denkschema ausbrachen. So sieht die Kirche sich einem zweifachen Problem gegenüber: Sie muß in ihrem eigenen Raum mit dem neuen Weltbild zurecht kommen, – und sie muß Methoden ersinnen, wie sie dieses Weltbild auf die Probleme der modernen Gesellschaft praktisch anwenden kann. Aufgabe der Kirche ist es, der Industriegesellschaft behilflich zu sein beim Aufbau eines Systems, das auf der Wechselwirkung von gemeinsam Geglaubtem und einem Weltbild beruht, das seinerseits fähig ist, den Einzelmenschen in eine dynamische, sich ständig wandelnde Gesellschaft zu integrieren.

Aufgaben für Literatur und Kunst

Der prometheische Mensch der Wissenschaft und Technik hat sich auf den Standpunkt gestellt, es gebe kein Problem, das nicht durch angemessene Anwendung rationaler Methoden und technischer Verfahren zu lösen ist. Wir haben ihm geglaubt. Wir haben geglaubt, wenn wir einmal das Feuer besitzen würden, könnten wir ohne Gefahr den Göttern trotzen. Der Mann der Wissenschaft hat seine Macht gezeigt, indem er jedem einzelnen von uns klar machte, daß er durch den Druck auf einen kleinen roten Knopf die Erde zerstören kann. Und gegenwärtig ist er offenbar dabei zu beweisen, daß er uns auch schaffen kann und zwar vermutlich bedeutend besser als wir es ursprünglich waren. In manchen Fällen aber sieht es aus, als seien seine Verheißungen in die Absurdität eines Hitler und eines Vietnam, des Urbanismus und der Ghettos, der Aufstände und der Armut verkehrt worden. So wächst gegenwärtig die Überzeugung, der prometheische Mensch habe Pandoras Büchse geöffnet, um ihr das Feuer zu entnehmen, und nun seien die Geier dabei, an unserer Leber zu fressen.

Der Widerwille gegen den prometheischen Menschen oder zumindest eine Abneigung gegen ihn, bildet das Grundmotiv der modernen Literatur. Kafka, Proust, Mann und Brecht können die Ansprüche der Welt, in der wir leben, und der Welt, die sich gegenwärtig entwickelt, nicht anerkennen. Joyce sieht sich veranlaßt, alle anerkannten Werte zu entwerten und sie dann zu verhöhnen, doch was er seinerseits dafür anzubieten hat, ist... nichts. Meursault in Camus' *Der Fremde* schafft subjektiv seine eigene Situation und persönliche Wertigkeit. Norman Mailer wütet – man

weiß nicht immer genau wogegen, doch seine Wut ist unmißverständlich. Das Prinzip der Vernunftgemäßheit versagt. Die Welt befindet sich im letzten Stadium des Zusammenbrechens.

Der Heros der modernen Literatur sieht keine Chance für eine kollektive Rettung. Ebensowenig erkennt er eine sinnvolle Welt, in der er für sich einen Platz finden könnte. Die Welt ergreift den Menschen wie eine ziel- und zwecklose Macht. Dieser Anti-Heros kennt nur eins: er muß handeln, um Mensch zu sein. Zugleich aber ist er überzeugt, daß sein Handeln ohne inneren Wert ist. Existenz und Tätigkeit – beides ist im Grunde absurd. Der Mensch handelt stets am Rande des leeren Raumes. Jeden Augenblick können seine strauchelnden Füße ihn in den Abgrund stürzen lassen. Nur sehr wenige können diese Konfrontierung des Lebens mit dem Nichts ertragen. Der Heros ist einer der wenigen, die den Mut haben, sich dieser menschlichen Situation zu stellen und ohne schwach zu werden dem Grauen eines sinnlosen Todes entgegen zu sehen.

Hochhuth hat mit seinem Stück *Der Stellvertreter* eine internationale Sensation geliefert. Es folgte eine erbitterte Diskussion über die Person Pius' XII. Vermutlich wird der historische Aspekt der Frage niemals zufriedenstellend beantwortet werden. Hochhuth ließ diesem ersten Stück ein zweites folgen, mit dem Titel *Soldaten*. Vermutlich ist es ein besseres Schauspiel, doch verfährt es kaum fair mit Churchill. Die historischen Phänomene, mit denen der Schauspielautor sich in beiden Stücken befaßt, bilden die Quintessenz des Zusammenbruches von Kultur und Zivilisation. Der Umfang dieses Zusammenbruches übersteigt menschliches Begreifen. Die menschliche Dimension verliert sich im Übermaß des Schreckens. Aber ist der Mensch kein verantwortliches Wesen? Gibt es keine Möglichkeit, die Verwicklungen zu lösen und zur Auseinandersetzung mit der menschlichen Verantwortung vorzustoßen? Hochhuth wirft alle Verantwortung auf einen oder zwei Menschen, in der Hoffnung, daß wir durch eine solche Konzentrierung der Verantwortung zu einem Verständnis unserer menschlichen Situation und Verfassung in der modernen Welt gelangen können.

Die zunehmend volkstümlicher werdenden «Underground Movies» wenden sich gegen alle gängigen Werte, indem sie mit Überblendungstechniken an Themen herangehen, die bisher als tabu galten. Kenneth Anger nimmt im «Scorpio Rising» den Häuptling eines dem Motorradkult verfallenen Clubs unter die Lupe und vergleicht ihn mit Christus und den Aposteln; dabei verwendet er scheußliche Szenen aus einem Ausstattungsfilm, der sich mit der Person Christi befaßt. In «My Hustler» geht es kurz gesagt um eine moderne Transposition der drei Versuchungen Christi. Doch der Christus Andy Warhols ist ein wenig beständiger, gut aussehender Jüngling, der mit Leib und Seele zwei Homosexuellen und einem exotischen Mädchen ausgeliefert wird. John Mekas' «The Brig» spielt brutale Szenen aus einem militärischen Straflager so weit aus, daß den Zuschauer ein Grauen packt, wenn er sieht, zu welchen Grausamkeiten der Mensch dem Menschen gegenüber fähig ist. Shirley richtet ihre Kamera in «Portrait of Jason» auf einen kleinen farbigen Schwindler, versteht es dabei aber, in einem Gespräch nicht etwa die Problemstellung zu manipulieren, sondern die Überzeugungen und vorgefaßten Meinungen der Zuschauer.

Mangel menschlicher Kommunikation und Fehlen echten Engagements ziehen sich wie ein roter Faden durch Antonionis Trilogie «L'Avventura», «La Notte», und «L'Eclisse». Virna Lisi geht in «L'Eclisse» einen mit Pappeln gesäumten Weg, ohne dabei von der sie umgebenden Natur oder den Menschen Notiz zu nehmen. Je weiter sie unter den Augen der Kamera in die entblößte Landschaft hineinschreitet, desto isolierter wird sie. Der Zuschauer sieht, daß sie nirgendwohin geht und niemals irgendwo ankommen wird. Die Tiefe der auf der Leinwand dargestellten Anomie zwingt geradezu, in tiefster Beklemmung die Hand nach einem Nachbarn auszustrecken, nur um sich davon zu überzeugen, daß es noch andere menschliche Wesen auf der Welt gibt. «Blow-Up» sprach ein bedeutend weiteres amerikanisches Publikum an als einer der übrigen Antonioni-Filme. Der Held, ein junger Fotograf, stellt den «kaltblütigen» modernen jungen Menschen dar. Sein Leben hat wenig oder gar keinen Sinn. Seine Handlungen sind weder moralisch noch unmoralisch. Denen, die ihm begegnen, ja selbst denen, die ihn beobachten, ist es unmöglich, ihn wirklich kennenzulernen. Doch er hat seine eigene Würde und ist ein lebender Mensch. Wir haben eine gewisse Sympathie für ihn und gewinnen nach und nach sogar Interesse an ihm, obwohl er selbst offenbar kein besonderes Interesse an sich hat.

«Bonnie and Clyde» ist durch das ganze Land gegangen und hat eine tausendfache Imitation in Mode, Fernsehwerbung, Slang und Schlagerproduktion hervorgerufen. Der Film nimmt zwei alles andere als imponierende historische Typenrollen

und bringt die Zuschauer zu einer weitestgehenden Identifizierung mit zwei niedlichen kleinen Ziegen, die von einer Welt tyrannisiert werden, welche zu groß für sie ist. Eins der auffallendsten Phänomene bei diesem Film ist die unterschiedliche Reaktion, die er bei jugendlichen und erwachsenen Zuschauern auslöst. Für die Jugendlichen ist das ganze ein Scherz. Unter ihnen bricht ein spontanes Gelächter aus, wenn Clydes Bruder auf dem Bauch über ein Feld kriecht, einen Schuß ins Gesicht bekommt und von seinen Quälern umzingelt ist. Das ohnmächtige und schrittweise Wachsen Clydes zur Liebe kann einen erwachsenen Zuschauer rühren, wie eine zarte Liebesgeschichte; für die Jugendlichen ist es spaßig. Die in Zeitlupe gedrehte Szene, in der Bonnies und Clydes zuckende, von Kugeln durchsiebte Körper gezeigt werden, erschüttert den Erwachsenen so, daß ihm die Sprache vergeht. Die Jugendlichen unter den Zuschauern aber haben so etwas schon längst erwartet: wie konnten auch zwei so Einfältige in unserer Welt ein anderes Ende finden!

Unter der jungen Generation schlägt die Enttäuschung über das soziale und politische System in keinem Punkt solche Wellen, wie in der Frage des Vietnamkrieges. Das Phänomen als solches ist in der ganzen Welt zu beobachten, doch aus sehr naheliegenden Gründen in der gesteigertsten Form in den Vereinigten Staaten. Dabei wäre es ein großer Irrtum anzunehmen, dieser Protest gegen den Krieg erfasse eine besonders große Zahl oder gar die Mehrheit der High-school- und College-Studenten. Doch die große Mehrzahl der aus zutiefst moralischen Gründen Protestierenden sieht keinen Weg für einen wirksamen Protest. Das System der Auswahl zum Militärdienst faßt unerbittlich zu und spottet jedem Änderungsversuch. Der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen gerät mit dem Gesetz in Konflikt, das keinen Raum für seine persönlichen Überzeugungen läßt. Gewaltanwendung und aktiver Widerstand sind scheinbar die einzig möglichen Methoden. Eine neue Haltung dem Krieg gegenüber beschränkt sich keineswegs auf die junge Generation oder die speziellen Gegner des Vietnamkrieges. Die volkstümlichen Lieder im ersten Weltkrieg waren fast allgemein anspornend und optimistisch. Die Yanks kamen «herüber», und die Welt würde in wenigen Wochen von diesen handfesten Vertretern der zivilisierten Welt gerettet sein. Im zweiten Weltkrieg hatten die Lieder schon viel von ihrer guten Stimmung und ihrem optimistischem Schwung eingebüßt. Aus manchen klingt eine gewisse schwermütige Enttäuschung darüber, daß die Welt schon wieder einmal gerettet werden muß. Der Soldaten-Song «Praise the Lord und pass the ammunition (Lobe den Herrn und bring die Munition)» brachte die Überzeugung zum Ausdruck, man kämpfe für eine gerechte Sache, und das schmutzige Geschäft des Krieges lasse den Männern, wenn alles vorüber sei, zumindest die Chance weiterzuleben. Heute gibt es solche volkstümlichen Soldaten- und Kriegslieder nicht mehr. In der Anfangsphase des amerikanischen Vietnam-Engagements suchten Songs wie «The Ballad of the Green Berets (Die Ballade von den Grünmützen)» die Atmosphäre einer damals neuen Form von Krieg einzufangen. Heute, wo der Krieg eine so katastrophale Eskalation erfahren hat, sind Chansons wie «The Big Muddy», wie es Pete Seeger vorträgt, am typischsten. Der Krieg hat die tiefsten Tiefen der Sinnlosigkeit erreicht und wird von dem verrückt gewordenen «Großen Bruder» im Weißen Haus weitergeführt.

Die Hippie-Bewegung

«Kümmere dich um deine eigene Sache», lautet der Schlachtruf der Hippie-Bewegung und vermutlich auch der Londoner «mods» und Amsterdamer «Provos». Die Hippie-Bewegung ist unbestreitbar der massivste Protest gegen das, was man als beherrschende Wertstruktur des Mittelstandes ansieht (und mit Industrialisierung und Technisierung gleichsetzt). Sie gilt als schärfste Bedrohung der Mittelklasse (neben den Armen), zum Teil weil sie vornehmlich aus Angehörigen der weißen Mittelstandsjugend zusammengesetzt ist. Beheimatet vor allem in Hashbury, San Franzisko oder New York East Village, gehört sie zweifellos in den Rahmen der ihrem Ende zugehenden Szene. Doch ist man sich allgemein darüber einig, daß das Protestelement der Bewegung nicht dem Ende zugeht.

Ökonomische Flauten haben in der Vergangenheit der Hippies keine Rolle gespielt. Die jungen Leute, die das Gros der Bewegung bilden, sind in einer Situation des Überflusses groß geworden, ja in einer Situation, die einen noch größeren Überfluß verspricht. Sie sehen keinen Grund, weshalb gesteigerter Konsum den Ansporn für eine weitere wirtschaftliche Expansion bilden soll. Erfahrung und Instinkt sagen ihnen, daß das Farbfernsehen, das an die Stelle des alten Schwarz-Weiß-Fernsehens getreten ist, vollelektrifizierte Küchen und das alljährliche neue Auto modernsten Typs, ihre

Familien und die Welt nicht glücklicher gemacht haben. In ihnen ist die Überzeugung wach geworden, daß das Glück sich nur in einem Bemühen um Selbst-Erfüllung und in personaler Kommunikation finden läßt.

Zu dieser Umorientierung der Motive des Handelns und Strebens gehört ein verändertes Verständnis des Verhältnisses zwischen Gegenwart und Zukunft im eigenen Leben und im Leben der Familie. Die Generation der Hippie-Eltern hielt es für richtig, augenblickliche Wunscherfüllungen um eines künftigen Gewinnes willen zurückzustellen. Kein neues Auto in einem Jahr bedeutet, daß die Kinder später eine bessere Ausbildung erhalten können. Die Jungen dagegen denken, irgendwie könne es Überfluß *und* bessere Ausbildung in der Zukunft geben, wenn sie nur wollten. Warum nicht heute glücklich sein, anstatt ein Glück in der Zukunft oder in einem Leben nach dem Tod zu erwarten? Heute glücklich sein bedeutet heute die beste Möglichkeit zum Selbst-Ausdruck finden, die Einzigartigkeit jeder menschlichen Persönlichkeit jetzt und in diesem Augenblick zur Entfaltung bringen. Es bedeutet Kommunikation mit anderen Menschen auf der Grundlage dieser Einzigartigkeit. Es bedeutet schließlich Partizipation am Leben und nicht nur Zuschauer sein: seine eigene Sache in die Hand nehmen, sein eigenes Werk tun.

Jede Form, in der diese Haltung sich Ausdruck schaffen mag, wird um ihrer selbst willen geschätzt. Man kann mit jedem Menschen verkehren, so wie er eben ist. Das ganze Leben besteht aus einer Reihe tiefempfundener Erlebnisse. Ein typisches Bild: Ein sonniger Sommertag in Sausalito, einer kleinen Kolonie reicher Künstler im Norden der Bucht von San Franzisko. Dreißig Leute liegen auf dem Rasen eines winzigen Parks. Alle sind so verschieden gekleidet (oder nichtgekleidet), daß man fast denken könnte, sie seien von verschiedenen Planeten gekommen. Drei Gitarren tauchen auf, und bald singen sie alle zusammen. Was tut es schon, daß die verschiedenen Leute verschiedene Worte zur gleichen Melodie singen! Da schleicht sich eine Touristin mittleren Alters in den Park. Sie will «diese Typen da» auf ihren Film bannen. Die Musik setzt aus. Einige besonders exotisch Gekleidete setzen sich großzügig in Positur. Die Dame läuft eilig zu ihrem Mann zurück, der die Wache hält, und bringt das Dokument ihres Wagemutes für die Bekannten daheim in Sicherheit. Man lächelt hinter ihr her: Ausdruck des Mitleides. Das Singen beginnt von neuem. Es hört nicht auf, wenn es auch von Zeit zu Zeit schwächer wird. Eine Glut bleibt über den Leuten im Park. Zu zweit oder dritt gehen sie auf und ab; keiner hat den anderen vorher gekannt; er wird ihn vermutlich niemals wiedertreffen, doch ist einer dem anderen nicht mehr fremd. Sie gehen weg – menschlicher als vorher, da sie für wenige Augenblicke einander in Liebe zugetan waren.

Studenten und Gesellschaft

Im August 1967 veranstaltete die Arbeitsstelle für das Studium demokratischer Institutionen eine Tagung zum Thema «Studenten und Gesellschaft». Teilnehmer aus der Studentenschaft kamen aus den Universitäten des ganzen Landes; sie waren von den Führungsgremien der Studentenverbände ausgewählt worden. Eine der überraschendsten Seiten der Tagung war, daß die Studenten nur wenig unmittelbar über Universität und Ausbildung zu sagen hatten. Indirekt schimmerte die Kritik an ihrer Ausbildung durch Bemerkungen über andere soziale Institutionen hindurch. Die Studenten schienen überzeugt, daß ihre Ausbildung sie nicht darauf vorbereitet habe, die Probleme zu erfassen oder mit zu lösen, die sie in ihrer Gesellschaft und in der Welt als die wichtigsten ansehen. Sie zweifelten nicht daran, daß ihre Ausbildung sie für nützliche Aufgaben in ihrer Gesellschaft vorbereitet hat; sie hat sie so bearbeitet, daß sie gut in das System einer Industriegesellschaft hineinpassen. Doch die letzten menschlichen Fragen, die einzigen, die sie selbst und die Menschheit wirklich interessieren, sind im Verlauf ihrer Bildung und Ausbildung nicht zur Sprache gekommen.

Das Versagen der Erwachsenenwelt wirkt auf sie nicht wie ein Streben nach andersartigen Zielen, die aber nicht voll erreicht wurden, sondern als ein Versagen ohne historische Parallele. Die Führung der Erwachsenen hat nicht nur versagt; soweit sie überhaupt geführt hat, hat sie in eine falsche Richtung geführt. Der Zusammenbruch der von der erwachsenen Generation gebauten Welt rührt nicht von Verstößen gegen die Klugheit oder das Wissen her, sondern von der Selbstsucht und Korruption der Erwachsenen, die in ihren Institutionen grundgelegt ist. Diese Studenten sind nicht unzufrieden mit einzelnen Aspekten der Gesellschaft, sondern mit allen Aspekten der Erwachsenenwelt, wie sie sie sehen: als Welt der Heuchelei, des Imperialismus, der Ausbeutung des Volkes, der Revolution, des Krieges, des Kapitalismus, der Ghettos, der Armut und der Politik.

In jedem Zeitalter scheint sich die Kluft zwischen den Generationen in einer eigenen Form zu zeigen. Den Erwachsenen von heute bietet diese Kluft, so wie sie sich heute zeigt, einen bequemen Vorwand für die Feststellung, sie verstehen diese Jugend nicht und fühlten sich von ihr bedroht durch ihre wirren Gedanken und Vorstellungen. Die Studenten sehen diese Kluft keineswegs in dieser Weise. Nach ihrer Meinung ist der Zusammenbruch, den die älteren Generationen erlebt haben, so katastrophal, daß es für sie keine Hoffnung mehr gibt, und von ihrer Erfahrung wie von ihrer Weisheit nichts mehr zu erwarten ist. Die Erwachsenen müssen ganz einfach abgeschrieben werden, und die Hoffnung auf Heil und Rettung der Zivilisation muß auf die Schultern der Jungen gelegt werden, und zwar hier und jetzt.

Abschließende Überlegung

Die modernen Industriegesellschaften haben ihre hauptsächlichsten Mittel und Möglichkeiten für die Aufgabe eingesetzt, ein wirtschaftliches Niveau zu erreichen, das einen angemessenen Lebensstandard und wenn möglich Wohlstand für die große Mehrheit der Gesellschaft garantiert. Dieses Ziel ist in vielen Ländern erreicht. In manchen besteht eine noch unerfüllte Aufgabe darin, diejenigen in den Genuß der Segnungen des industriellen Systems zu bringen, die noch keinen angemessenen Anteil daran bekommen haben. In dem Prozeß der Sicherung des Wohlstandes tendieren die Methoden der Industrialisierung – leistungsfähige Produktion, Nutzung der technologischen Entwicklung, Organisation und Spezialisierung – dahin, selbst zu Werten zu werden, nach denen man den Einzelmenschen wie die Gesellschaft beurteilt. In dem Maß wie diese vorletzten Werte die Kultur einer Gesellschaft beherrschen, wird das klassische Wertsystem, das auf einer sittlich wertvollen Tätigkeit im Sinne eines sittlich wertvollen Lebens basiert, wirkungslos. Doch die Menschen suchen weiter nach einem Sinn ihres Lebens hinter dem, was die vorletzten Werte bieten können. Ihr Suchen kann nur dann wirksam werden, wenn Kultur und soziale Institutionen so geordnet sind, daß der Einzelmensch zusammen mit seinen Mitmenschen für gemeinmenschliche Ziele arbeiten kann. Die vielen Kriegserklärungen an die gemeinhin anerkannten Werte und die Bewegungen, die sich gegen sie richten, zeigen, daß die Industriegesellschaften bis jetzt noch nicht fähig waren, für den Menschen diese Funktion zu erfüllen.

Vom Standpunkt der Kirche aus stellt sich die Aufgabe der Gegenwart und der Zukunft in zwei Punkten dar: zum ersten muß die Kirche in ihren eigenen Grenzen mit einer Welt fertig werden, die sich in einer ständigen, dramatischen Veränderung befindet; theologisch muß sie fähig sein, sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, daß es unmöglich ist, ein universales, unwandelbares Ideal für die moderne Welt zu entwickeln. Zum zweiten darf die Kirche sich nicht mit einer Politik des Pluralismus begnügen, sondern muß auch eine Theologie des Pluralismus erarbeiten. Die gemeinschaftlichen Zielsetzungen der bürgerlichen Gesellschaft erfordern eine weitgespannte Übereinstimmung in den Wertvorstellungen. Eine solche Übereinstimmung aber kann nur dann zustande kommen, wenn zuvor eine Vielzahl von Religionsgemeinschaften und ethischen Traditionen als gültig anerkannt ist. Nur in Zusammenarbeit mit anderen Religionsgemeinschaften und bürgerlichen Vereinigungen kann die Kirche dem Menschen und der Gesellschaft bei der Entwicklung zu einer immer menschlicheren Gemeinschaft behilflich sein.

Bibliographie

Adolescent Subculture – Myth or Reality: Herder Correspondence 5 (Februar 1968) 44–49.
H. Aiken, The New Morals: Harper's 236 (Februar 1968) 58–72.
D. Boorstin, Welcome to the Consumption Community: Fortune LXXVI (1. September 1967) 118–20, 131–38.
H. Croly, The Promise of American Life (New York 1965).
Focus on the Flower Children: Trans-Action 5 (Dezember 1967) 8–32.
R. Garis, Art-Movie Style: Commentary 44 (August 1967) 77–79.
I. Howe, The Culture of (Literary) Modernism: Commentary 44 (November 1967) 48–59.
K. Keniston, The Uncommitted: Alienated Youth in American Society (New York 1967).
P. Rieff, The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud (New York 1966).
Ders. Freud: The Mind of the Moralist (Garden City, New York 1961).
Students and Society: A Report on a Conference, Fund for the Republic (Center for the Study of Democratic Institutions), 1967.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DONALD WOLF

geboren am 6. Juni 1929 in Torrance (Kalifornien/USA), Jesuit, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Georgetown und am Alma College der Universität von Santa Clara, ist Master of arts, Doktor der politischen Wissenschaften (1960) und Magister der Theologie (1964) und Forschungsbeauftragter für politische Wissenschaften am Cambridge Center for Social Studies. Er veröffentlichte: Toward Consensus: Catholic-Protestant Interpretations of Church and State (New York 1968) und arbeitete namentlich mit an: New Catholic Encyclopedia.

Hans Urs von Balthasar

Die Freude und das Kreuz

1. DIE FRAGESTELLUNG

a) «Vollkommene Freude»

Daß das Christentum eine «freudige Botschaft» ist, sein Grundklang deshalb unbestritten die Freude sein muß, liegt schon im Wort Eu-anggelion selbst. Es ist «Ankündigung großer Freude», als «Friede auf Erden» (Lk 2,10.14, und Friede und Freude sind oft austauschbare Bezeichnungen für das letzte Heilsgut, Jo 14,27; 16,33; Röm 14, 17; Gal 5,22), Überhöhung der alttestamentlichen Freude des Glaubenden an Gott in seinem offenbaren Worte,[1] Überhöhung der israelitischen religiösen Kultfreude[2] – und man weiß, mit welcher Freude Juden bis heute Feste zu feiern pflegen! –, weil das «Wort Fleisch» wird und durch dessen Kreuzigung die Liebe Gottes zu uns vollendeten, unüberbietbaren Ausdruck erhält (Röm 8,32ff). So ist die neutestamentliche Freude durch keine andere Haltung in Frage zu stellen, einzuschränken, zu relativieren. Sie ist nicht nur Antwort auf die Haltung im Himmel vor Gott, wo jede Träne getrocknet wird (Apk 7,17; 21,4), sondern Antwort auf die letzte Haltung Gottes selbst, dessen «größere Freude» sich im Verzeihen der Sünde, im Wiederfinden des Verlaufenen und Verlorenen offenbart (Lk 15,7.10;[3] vgl. V 24, 32). Wenn hier von der Freude Gottes als des Vaters die Rede ist, so muß sich diese Freude auch im offenbarenden Sohn kundtun, der gerade über die Offenbarungsweise des Vaters «jubelt» (Lk 10,21; vgl. Apg 2, 26.28). Und wie Jesus «im Heiligen Geiste jubelt», so kann der Jubel der Gläubigen, um rechte Antwort auf Gottes Freude sein zu können, auch nur im Heiligen Geiste erfolgen: der Geist wirkt die (das Himmelreich ankündigende, eschatologische) Freude: schon in der Kindheitsgeschichte (Lk 1,14.44.47), erst recht nach der Auferstehung des Herrn (Apg 13,52; vgl. 5,41). Insofern diese christliche Freude einen ewig unüberholbaren Gegenstand hat – die Offenbarung der vollen Liebe Gottes – trägt sie in sich auch subjektiv eine unüberholbare Qualität, weshalb sie bei Johannes fünfmal als «vollkommene Freude» bezeichnet wird (15,11; 16,24; 17,13; 1 Joh 1,4; 2 Joh 12). Dieses vollkommene Erfülltsein heißt: «zur eschatologischen Vollendung gebracht werden.»[4]

b) Dilemma Freude und Kreuz

Damit wird das Problem zwischen Freude und Kreuz umso schwieriger, denn vom Gesagten aus läßt sich der Eindruck nicht abweisen, alles Leiden in der endgültigen, neutestamentlichen Offenbarung Gottes sei – sowohl in Christus wie in den Christen – nur als eine Funktion der Freude aufzufassen und zu rechtfertigen. Damit aber könnte dem Leiden seine letzte, schmerzlichste Spitze ebenso abgebrochen werden, wie sie etwa (und durchaus bewußter- und beabsichtigterweise) in Buddhismus oder Stoa durch die Apatheia abgebrochen wird, und so würde im Christentum das Leiden nicht wirklich ernstgenommen. Wenn jedoch diese unmögliche Folgerung abgewiesen und dem Kreuz Christi der absolute Ernst der Gottverlassenheit zugestanden wird, wie es notwendig ist, wenn Christus für uns «zur Sünde» und «zum Fluch» (2 Kor 5,21; Gal 3,13; vg. Röm 8,3) gemacht, um «unsertwillen preisgegeben»[5] wurde, und wenn außerdem eine «Nachfolge» des Jüngers ins Kreuz (Jo 21,19) wenigstens bis zu dem Punkt führen muß, wo mit dem unterscheidenden Kreuzesleiden ernstgemacht wird: wie soll da noch von Freude die Rede sein können?

c) Zwei Lösungsversuche

Man könnte das Dilemma von zwei Seiten her aufzulösen versuchen. Man könnte zunächst den Versuch machen, das Kreuzesleiden Jesu mit Einschluß der Gottverlassenheit als einen paradoxen Ausdruck seiner Freude zu verstehen, wie das einmal von Albert-Frank Duquesne[6] mit großem Ernst[7] versucht worden ist: «Trotz der Verworfenheit, der unfaßlichen, höllischen Verlassenheit seiner letzten Stunde am Kreuz gibt es kein Herz, das von wahrer Freude sosehr überströmte als Jesu Herz ...ein verborgener Jubel durchbebt ihn. Als bildete die ‹Hölle› der verfinsterten Liebe – jenseits alles Genusses, jeder möglichen Rückbesinnung auf sich selbst – gerade die eigentliche, nackte und entblößte Wirklichkeit der Liebe, und also der Freude, ... der großartig grundlosen, göttlich freien und spontanen, der Freude am Gehorchen, der Freude, bis zum Opfer zu lieben, der Freude sich dahinzugeben, einer Freude, die ganz in Gott ‹gesetzt› ist... Die Freude ist dann nicht

mehr ‹psychologisch› und erlebt, somit irgendwie zukommend, kontingent, akzidentell, sondern wird ‹ontologisch›, wesenhaft, das Sein selbst begründend, transzendent und vergöttlichend.»[8] Vielleicht dürfen wir in diesem Worte bereits die Lösung unserer Frage erblicken; aber sie überfällt uns zu rasch: kann dort wirklich von Freude die Rede sein, wo nichts mehr von ihr erfahren wird?

Versuchen wir es von der andern Seite her, von der der nachfolgenden Jünger: «Sie gingen voller Freude vom Hohen Rat hinweg, weil sie würdig befunden wurden, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden» (Apg 5,41). Von dieser Aussage her könnte man versuchen, alle Selbstaussagen Pauli über sein «Mitgekreuzigtsein mit Christus» (Gal 2,19) auszulegen, auch und gerade wo er seine äußersten physischen und geistigen Leiden aufzählt: Fluch, Verfolgung, Verleumdung, Verachtung bis zum Kehricht der Welt und Abschaum aller (1 Kor 4,10–13), Tragen des Leidens Jesu an seinem Leib (2 Kor 4,10), Stigmatisierung (wie immer sie zu verstehen sei: Gal 6,17) – und man müßte daneben, als die geheime Quelle von allem, den Satz stellen: «Ich überströme von Freude in all unsern Drangsalen» (2 Kor 7,4).

d) Tiefere Antinomie

Aber haben wir in beiden Versuchen den Boden der Frage wirklich berührt? «Traurig ist meine Seele bis zum Tod», sagt Jesus (Mk 14,34; Mt 26,38). Und was ist es für ein Zustand, wenn Paulus «am Leben verzweifelt» (2 Kor 1,8)? Wird der Gedanke nicht völlig abstrakt und leblos, der solches von der Freude her interpretieren möchte? Etwas ist hier übersprungen worden: die Zeitlichkeit. Die Abfolge der Augenblicke, die mit verschiedenen, ja entgegengesetzten Inhalten gefüllt werden müssen. «Es gibt eine Zeit zum weinen und eine Zeit zum lachen. Es gibt eine Zeit zum seufzen und eine Zeit zum tanzen...» (Koh 3,4). Nun wird man freilich sagen: weder Christus noch der Christ verlieren sich selbst in diese Gegensätze hinein; es gibt einen überzeitlichen Punkt, von dem her sie die Gegensätze beherrschen, ihnen ihre letzten Wertgehalte zuweisen: der Wille Gottes, die Sendung. Das ist wahr. Aber geht nicht der Gesendete mit seinem Auftrag von Gott «weg» in die Tiefen der Zeitlichkeit hinein, deren Gegensätze, Widersprüche er – gerade christlich! – bis in den Grund auskosten muß? Beginnt nicht der Hymnus vom gehorsamen Christus damit, daß er sich an seine Gottgestalt nicht klammert, sondern sie fahren läßt, in die Leere der Zeitlichkeit hinein? (Phil 2,6–7). Diese Sinnrichtung der Sendung Christi weist ihn hin auf das Sinnziel des Kreuzes als der Gottverlassenheit und damit des Verlustes jeder Freude, in den «Tod mit der Scheol im Gefolge» (Apk 6,8), und dort ist jede Verbindung mit dem, was im Sinn Gottes und des Gottesreiches Freude heißt, durchaus abgebrochen (Ps 6,6 usf.). Wer in der «dunklen Nacht» ist, hat nicht die geringste Möglichkeit mehr, seine Erfahrung mit der (für immer!) verlorenen Freude in Verbindung zu bringen. Es wird deshalb angemessen sein, in einem zweiten Denkgang nicht mehr apriorisch, sondern – auch diesmal anhand der Heiligen Schrift – aposteriorisch den Weg abzuschreiten, der von der ganz humanen Leidenserfahrung uns stufenweise christlich tiefer führt; dabei muß sich dann zeigen, ob wir zuletzt die oben von Frank-Duquesne aufgestellte Hypothese erhärtet finden oder nicht.

II. ETHISCHE VORÜBERLEGUNGEN

Wenn Freude nicht einzig von ihrem Gegenstand her definiert werden kann, weil sie zunächst ein Zustand und eine Affektion des Subjekts ist,[9] so ist sie doch anderseits noch viel weniger mit jedem Zustand gleichzusetzen, der als sinnliches Behagen oder auch nur mit geistlichem Glücksgefühl beschrieben werden kann. In den Makarismen steht auf seiten des «selig» ohne Zweifel eine Freude, wie verborgen auch immer sie sein mag, während das Subjekt als «armes», «trauerndes», «nach Gerechtigkeit hungerndes und dürstendes», «verfolgtes» und «geschmähtes» weder Behagen noch Glücksgefühl kennt. Diese Seligpreisungen stehen in der religiösen und philosophischen Weltliteratur nicht vereinzelt da; sie sind vielmehr ein Höchstfall des allgemeinmenschlichen Themas, daß auf allen Ebenen – vom Biologischen bis zum Ethischen – das Leid und der Schmerz eine positive Rolle besitzen: bei der Zuchtwahl der Gattung, wie bei der Inzuchtnahme des Individuums, nicht nur des Kindes durch Eltern und Schule, sondern immer wieder bei der reifen Einzelperson, die als solche nur existiert in der Spannung zu einem nie vollverwirklichten Ideal, im Selbstüberstieg, in der Unterwerfung des Triebes unter die Vernunft, der Neigung unter die Pflicht, oder, weniger rigoristisch ausgedrückt, im «ethizesthai» der Neigungen (Aristoteles): in der Versittlichung der ganzen untersittlichen Sphäre im Menschen. Und je höher eine Ethik und Religion vom Menschen denkt,

je mehr Gottnahes, Ewiges sie ihm zubilligt, desto mehr Entsagung wird sie von ihm fordern: als Askese (Indien) oder als Martyrermut (Sokrates) oder als unerbittlicher Imperativ, die egoistischen Maßstäbe den allgemeinmenschlichen, sozialen unterzuordnen (Kant). Ein Christ wie Boethius kann sich durchaus und mit Recht angesichts des Todes von der «Philosophie» trösten lassen.

Der individuelle und der soziale Gesichtspunkt gehen Hand in Hand. Nietzsche kann vom Einzelnen um seiner Selbstzucht willen jeden Schmerz, jede Überwindung verlangen, da ein «großer» Mensch nur am Widerstand wächst. «Der nie Geschundene wird nie erzogen», sagt das griechische Sprichwort. Und die Lösung aus dem Kantischen Entweder-Oder zwischen Neigung und absoluter Pflicht liegt gewiß nicht in einem Kompromiß zwischen beiden (das hat Schiller jedenfalls nie gemeint), sondern entweder in einer Angleichung der Neigungen an die Pflicht (was immerfort Opfer verlangt), oder in der Entdeckung einer Liebenswürdigkeit in der Pflicht selbst, was vornehmlich auf zwei Arten geschehen kann: entweder indem man in sich eine größere Neigung entwickelt für das allgemeine Gute als für das private (Hegel, Marx), oder indem der «kategorische Imperativ» sich dem Menschen selber entgegenneigt als kategorisch selbstlose Liebe (wie im Christentum). Verweilen wir einen Augenblick bei der ersten Möglichkeit: die hegelsche Philosophie entwickelt eine solche Leidenschaft für die Vollständigkeit der Wahrheit (das «absolute Wissen»), daß sie diesem «höchsten Gut» nicht nur das Glück, sondern den ewigen Bestand des Individuums, auch des menschlichen, unbedenklich opfert und wenigstens vom Philosophen den bewußten Vollzug dieses Selbstopfers verlangt. Es ist ein «spekulativer Karfreitag» (obschon Hegel den Ausdruck etwas anders versteht als wir jetzt), an welchem der Einzelne seinen ganzen Eigenbestand aufgebend sich der Integration des Ganzen zur Verfügung hält, das ihn ohnedies in Beschlag nehmen wird. Aber während die zwangsweise Expropriation des Privaten für das bonum commune vor allem das Gesicht des Schmerzes und des Todes zeigt, hat der philosophische Mitvollzug der Seinsbewegung den Charakter einer letzten Befreiung, Befriedigung, Freude. In der marxschen Variation heißt das nun aber: die Expropriation des Privateigentums zugunsten des Gemeinguts zeigt als dialektischer Geschichtsprozeß seine unerbittlich harte, ja katastrophenförmige Seite, aber das Verstehen und Bejahen dieses Prozesses, seine bewußtseinshafte Seite, ist die Opferung des persönlichen Glücks für das Glück der (kommenden) Menschheit: und hier liegt das unauflösbare Paradox des Marxismus: daß die *Freude* der Selbsthingabe für dieses eschatologische Ideal, an dem ich persönlich nicht teilhaben werde, größer ist als das erstrebte *Glück* einer Menschheit, die eigentlich keinen Anlaß mehr haben wird, sich derartig selber zu übersteigen. So wie ja auch bei Hegel das «absolute Wissen» weniger war als die Freude, an seiner Erreichung durch Selbstopferung mitzuwirken. Wie bei Homer, in der Tragödie und bei Aristoteles ist auch im modernen Denken der kämpfende und leidende Mensch mehr als der zuschauende Gott; die leidvolle Sehnsucht nach dem Absoluten mehr als das leidlos, ein sich geschlossene «Wissen des Wissens», nur kommt in der Moderne das Bewußtsein des Prozesses (der Evolution) hinzu: das dürfte der Grund und die einzige Entschuldigung dafür sein, daß wir täglich die Presseberichte über immer ausgedehntere Kriege und Hungersnöte, totale Bedrohungen der Menschheit auf allen Ebenen gelassen hinnehmen als die unvermeidliche Hekatombe, die einem transzendenten Ideal, das zugleich immer nebelhafter entschwindet, dargebracht werden muß. Aber mit dem Bewußtsein dieser praktischen Unerreichbarkeit verblaßt dann doch auch die wahre Freude des Opfers, die uns auf den Vorstufen beseelen könnte, und damit zeigt sich, daß der begonnene Weg (und es gibt keinen andern!) von der Welt her gesehen gar nicht vollendbar ist.

Es muß sich das Wunder ereignen, daß der härteste kategorische Imperativ des Selbstüberstiegs zusammenfalle mit der seligsten Neigung der Liebe: was eben nur im Christentum möglich ist, wo Gott nicht «Denken des Denkens» und «absolutes Wissen» ist, sondern dreieinige Liebe, die uns im menschgewordenen Sohn vom Ziel her entgegenkommt, um unser letztes Scheitern und damit den Verlust unserer Freude an seinem Kreuz zu übernehmen und in ihm unsere Selbstüberstiege mit einer «Hoffnung, die nicht trügt» von neuem in Freude zu wandeln.

III. DAS GEHEIMNIS DES CHRISTEN

a) Das Wagnis der Züchtigung

Die ersten christlichen Schritte gehen denjenigen der individuellen und sozialen Ethik parallel, aber flößen ihnen vom Endgedanken her schon eine neue Seele ein. So steht die harte Züchtigung des

Kindes durch den Vater, die erzieherische und liebende Wohltat ist (Spr 13,24 etc.[10]), bereits unter dem Vorbild der erzieherischen liebenden Züchtigung Israels durch Gott (Dt 8,5f; Spr 3,11f), ein Gedanke, der vom Hebräerbrief breit aufgegriffen wird (Hebr 12,5–13), den Paulus auf seine eigene züchtigende Funktion in der Gemeinde überträgt (1 Kor 11,31–32), wo er bereits zum Zeichen der eschatologischen Güte des richtenden Gottes wird (vgl 1 Petr 4,17; Apk 3,19). Dabei ist vorausgesetzt, daß der Überblick über den Sinn des Vorgangs zunächst nicht beim Kind, sondern beim Vater, beziehungsweise bei Gott liegt, während im Kind einstweilen nur Trauer, Schmerz und Tränen die Folge sein können. Im Glauben allein und kraft der Glaubensermahnung können die Christen verstehen, daß sie dabei von Gott als Söhne behandelt werden: «Zwar scheint jede Züchtigung für den Augenblick nicht Freude, sondern Leid zu bringen, aber nachher trägt sie denen, die durch sie eingeübt sind, die Friedensfrucht der Gerechtigkeit» (Hebr 12,11). Dieses «Scheinen» (dokein) wiederholt sich in der Züchtigung der Gemeinde durch den Apostel, in der sich aber die christliche Dialektik tiefer enthüllt: sein Schreiben hat die Korinther «betrübt, wenn auch nur für kurze Zeit», und diese Trauer war die rechte, «gottgefällige», die *insofern* (aber nicht *als* Trauer!) dem Apostel Anlaß zur Freude wurde (2 Kor 7,8–9), und nun erwartet er von der Gemeinde, daß sie, diese Freude des Ermahnens verstehend, ihrerseits daran teilnehme: «ich habe zu euch allen das Vertrauen, daß meine Freude euer aller Freude sei» (2 Kor 2,3), eine Freude jedoch, die auf keine andere Art erreicht werden kann, als durch die rechte Betrübnis der Gerügten: «Denn wenn ich euch betrübe, wer kann mir dann Freude bereiten als eben der, den ich in Trübsal versetzte?» (ebd 2,2). Dieses Wagnis, zu betrüben, um Freude zu ernten und sie damit auch wieder zu säen, übersteigt bei weitem die Logik alttestamentlicher Pädagogik, sie ist durchaus schon christologische Kreuzeslogik. Sie ist Abglanz der Haltung Christi, der seine Nachfolger mit ins Kreuz führt und von ihnen erwartet, daß sie dies als eine «Erziehung» («ich bin der Weg!») zur Freude verstehen, von ihr motiviert und zu ihr zurück mündend.

b) Entfremdung als Läuterung

Es gehört aber zu dieser Erziehung und diesem Weg, daß im Augenblick des Entzuges der Freude eine Verfremdung eintritt. Und der Begleitende – der Herr oder sein Apostel – muß auf diese Verfremdung als auf das Unvermeidliche, Normale aufmerksam machen. «Geliebte, laßt euch durch die Feuerprobe, die ihr durchmacht, nicht befremden, als widerführe euch etwas Befremdliches, sondern freut euch vielmehr, daß ihr am Leiden Christi teilhabt» (1 Petr 4,12f). «Erachtet es als lauter Freude, meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Anfechtungen geratet» (Jak 1,2). Der erste Text motiviert den Durchgang durch das «Feuer» als ein Mitleiden mit Christus, das (bei der Parusie) seiner Herrlichkeit in Freude und Jubel teilhaftig machen wird, weist aber in der Folge auf die Haltung im Leiden hin, die – als innere Angleichung an diejenige Christi – den Übergang zwischen Dulden und Freude hergestellt: «So sollen die, die nach Gottes Willen leiden, ihre Seelen dem getreuen Schöpfer anbefehlen und dabei das Gute tun» (1 Petr 4,19). Der Jakobustext zeigt denselben Übergang auf, indem er den «echten Glauben» im Leiden die Geduld wirken läßt, die als solche zum Eschaton führt (vgl. Mt 10,22; 24,13). Paulus «rühmt sich sogar der Trübsale, weil wir wissen, daß die Trübsal Geduld bewirkt, die Geduld Bewährung, die Bewährung Hoffnung; die Hoffnung aber kann nicht trügen, denn die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den uns verliehenen Heiligen Geist» (Röm 5,3–5): «Sich rühmen» ist bei Paulus oft gleichwertig mit «jubeln»: er kann es in der Trübsal, weil die von ihm geschilderte Kette der innern Haltungen nicht nur bis zur «Hoffnung auf Herrlichkeit» (V 2) führt, sondern sie vorweg im Geist vergegenwärtigt. Dabei kann «das bißchen Traurigkeit, falls es nötig ist, durch allerhand Anfechtung» zu zweierlei dienen: Erprobung (ob der Glaube echt sei) und Läuterung (damit er echter werde); und darüber kann jetzt schon «gejubelt» werden, und zwar vorweg[11] mit einer «unaussprechlichen und verherrlichten Freude» (1 Petr 1,6–8). In all diesen einander verwandten Gedankengängen wird gerade das Befremdende des Leidens zum Unterpfand, ja zur verhüllten Gegenwart der eschatologischen Freude. Diese verhüllte Gegenwart erlaubt es Paulus, das höchst reale Leiden (gerade sofern es Mitleiden mit Christus ist) doch mit einem einklammernden Quasi zu versehen: quasi tristes, semper autem gaudentes (2 Kor 6,10; vgl Hebr 12, 11: videtur non esse gaudii). Denn aller Schmerz und alle Trauer gehören wesenhaft zur Zeitlichkeit, die gemessen an dem «Übergewicht der ewigen Herrlichkeit» das nur «Augenblickshafte, Unbedeutende der Bedrängnis» bleibt (2 Kor 4,17).

c) Leiden und Tröstung

Aber mit «Erprobung» und «Läuterung» allein ist das Christliche noch nicht herausgestellt, beides gibt es auch im Alten Bund.[12] Sofern Trauer und Anfechtung christliche Teilnahme an Christus ist, muß sie selber zum Weitergeben bestimmt sein: die erworbene Leidenserfahrung ist nicht privat, sondern in der Gemeinschaft der Heiligen zu verwerten: und zwar sowohl als Ermöglichung andern christlichen Leidens, wie als lindernde Tröstung in diesem Leiden; wie denn ja die «unvergleichliche Teilnahme an Christi Leiden» dem Apostel selber zu beidem verhilft: zu Schmerz und Trost gleichzeitig (2 Kor 1,4–7). Das damit ausgesprochene Gesetz kann nicht auf den Apostel in seinem vermittelnden Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde beschränkt sein, muß vielmehr ein allgemeines, auch nachapostolisch gültiges Gesetz ausdrücken, insofern alle Leidensteilnahme am Herrn je zur Weitergabe bestimmt ist. Dabei ist nun wesentlich zu beachten, daß wie im Gläubigen, der an Christus teil hat, Leiden und Tröstung unauflöslich verquickt sind, auch seine Auswirkung in Kirche und Welt nicht einseitig «Tröstung» sein kann (etwa auch im Sinne von Leidensersparung), sondern zugleich ein Weiterschenken der Leidensteilnahme in der Kirche, «für den Leib Christi, die Kirche» (Kol 1,24). Hier muß auf das großartigste Beispiel für solche Dialektik in der frühen Kirche hingewiesen werden, auf Ignatius von Antiochien, der auf seinem Leidensweg ins Martyrium nicht nur selbst von der Tröstung Christi überströmt, sondern die Kirchen ins Mitleiden und Mitgetröstetwerden hinein mitreißt und stärkt.

d) Kreuz und Verstörung

Dennoch ist damit noch nicht alles gesagt. Getröstetes Leiden ist noch nicht letztes Leiden, noch nicht Kreuz. Und unser Thema heißt ja nicht «Freude und Leiden», sondern «Freude und Kreuz». Nicht Paulus, sondern Johannes lüftet hier den letzten Vorhang. Paulus denkt das Kreuz immer von der Auferstehung her, wie es seiner Vision vor Damaskus entspricht. Johannes aber schreitet den Weg seines Meisters ins Leiden hinein mit ab. Paulus kann über die vollendete Tatsache jubeln, daß «die Liebe Christi»[13] sich in der letzten Hingabe in «Sünde» und «Fluch» hinein erwiesen hat. Johannes dagegen muß in Liebe im voraus einverstanden sein mit diesem schrecklichen Entschluß des geliebten Meisters und Freundes. Sein tiefstes, zerreißendstes «Leiden» besteht im letzten darin, daß er leiden lassen muß, ohne Einspruch, ohne Möglichkeit, Einhalt zu gebieten. Über Johannes 12–17 fällt im voraus der dunkle geistige Schatten des Kreuzes: wie Jesus selber in eine «Verstörung» (13,21; vgl. 11,33; 12,27) gerät, so spricht er zu solchen, die mit ihm zusammen «verstört» sind (14,1): ein Verstörter spricht Verstörten Trost zu, indem auch er, wie Paulus, auf die «kleine Weile» des Leidens verweist (16,16f) – die dann für ihn in der echten Gottverlassenheit ein zeitloses Leiden werden wird! – diese «kleine Weile» aber mit dem Geburtswehen des Weibes vergleicht, in denen die Freude von vorher und von nachher untergeht in den Leiden von jetzt. So ist von keinem paulinischen Quasi mehr die Rede, sondern es heißt, in der vollen Umkehrung: «Amen, amen, ich sage euch: Ihr werdet weinen und wehklagen, die Welt aber wird sich freuen.» Und erst jetzt erfolgt die Wende: «Eure Trauer wird Freude werden», wird sosehr Vergangenheit, wie das Weib seine Angst vergißt, wenn das Kind da ist. Aus der Voraussicht und in der Vorschattung durch das hereinbrechende Kreuz fordert nun aber Jesus – fast unglaublicherweise! – ein Einverstandensein der liebenden Jünger mit seiner Passion in der Freude: «Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe» (14,28), natürlich auf dem vom Vater bestimmten Weg: über das Kreuz.

Deshalb versammelt Johannes die drei Vertreterinnen der liebenden Kirche im Ereignis von Passion und Auferstehung: Maria von Bethanien, die den Herrn aus Liebe in sein Begräbnis (d.h. zum leidenden Messias) salbt, Maria die Mutter, die unter dem Kreuz ihr Einverständnis vollenden muß, auch mit dem Weggesandtwerden zum neuen Sohn hin, Maria Magdalena, die am Ostermorgen einverstanden sein muß mit der Heimkehr des Sohnes zum Vater, dem Nichthalten des Fortgehenden, der sie stattdessen zu seinen Brüdern entsendet. Das Kreuz als Drama der Weltsünde ist für den Menschen Jesus Überforderung schlechthin; das von der liebenden Kirche geforderte Ja zu diesem namenlosen Leiden des Geliebten ist es in seiner Weise nicht minder. Und daß die liebende Kirche die Gottverlassenheit der ganzen Seele Jesu (und nicht nur seiner «unteren Seelenteile»!) und seinen Abstieg zur Hölle (und nicht nur zu einer von Glaube, Liebe und Hoffnung der gerechten durchstrahlten Vorhölle!) in «Freude» (Job 14,28) bejahen und begleiten soll, ist nochmals darüberhinaus Überforderung.

e) Das Brennen der Freude

Hier erst erfüllt sich das ganze Paradox zwischen Kreuz und Freude in der «Kirche zwischen den Zeiten». Und zwar deshalb, weil sie das Kreuz nie als ein fait accompli in der historischen Zeit hinter sich lokalisieren kann, sowenig sie als glaubende und liebende Kirche je ihre Sündigkeit als eine abgeschlossene Tatsache hinter sich bringen kann. Sie kann sich nie so im Osterereignis etablieren – und infolgedessen in der vollkommenen Osterfreude – daß sie sich nicht immer auch mit Jesus unterwegs zum Kreuz befinden müßte, nicht nur als die Sünderin, die sich darob freut, bald von ihren Sünden erlöst zu sein, sondern auch als die Liebende, der vor Augen steht, welchen Preis der Geliebte für diese Erlösung wird zahlen müssen. Hat der Protestantismus dies genügend bedacht?

Dieses seltsame Paradox ist der Grund dafür, warum die christliche Freude etwas so eigentümlich Brennendes und Verzehrendes behält. Paulus kann wohl in seinen Trostworten eine reine gestillte Freude den leidenden Mitchristen zusprechen – so wie Jesus in den Abschiedsreden seinen Jüngern reine gestillte Freude zuspricht – seine eigene Freude bleibt durchweht von einem Sturmwind, der ständig in seinem Bewußtsein das Feuer schürt: «Denn die Liebe Christi hat völlig Besitz von uns ergriffen,[15] wenn wir (nach hinreichender Überlegung: Krinantes, da es um ein Krima, eine Entscheidung geht) zur Ansicht gekommen sind: wenn einer für alle gestorben ist, dann sind eben alle gestorben...» (2 Kor 5,14f). Es ist jedenfalls eine Freude, die sich in weltlichen Gütern nirgendwo genießend niederlassen kann, sondern auch im echten Genuß die Liebe Christi, wie sie sich in der Kirche äußert, vor Augen behält (vgl. Phil 4,10–19; 1 Kor 10,31). Mit einer bloßen symbolischen Beziehung der irdischen Güter (bei deren Genuß) auf die ewigen Güter ist der neutestamentlichen Theologie keinesfalls genuggetan. Weder kann es sich um eine bloße Abwechslung von Freude und Leid (je nach den Zeiten des Kirchenjahres zum Beispiel) handeln, da doch alles von einem einzigen eschatologischen Standort her beurteilt und geregelt wird, noch kann eine einfache Relativierung des Kreuzes (für den nachfolgenden Christen) durch die Osterfreude in Frage kommen (weil diese Nachfolge bis in die dunkle Nacht des Geistes hineingehen kann, nicht bloß auf mystische Art, sondern auf vielerlei Weisen der desolatio, solange der Mensch dem Gesetz der Zeitlichkeit unterworfen bleibt), noch kann der entscheidende Standort der Kirche einfach als der «nachösterliche» bezeichnet und die Gestimmtheit der Christen undialektisch von dorther bestimmt werden. Vielmehr bleibt die kirchliche Existenz im unauflösbaren Mysterium des «Zwischen den Zeiten». Ja tiefer: ihr Verständnis des Verhältnisses zwischen Kreuz und Freude steht im Raum des Kreuzesmysteriums Jesu selber, der nur kraft seiner sohnlichen Unmittelbarkeit zum göttlichen Vater (visio directa, aber nicht beatifica) die volle Verlassenheit vom Vater bis zum Grund ausleiden kann.

[1] Jos. Nielen, Die Freude am Wort und an der Weisung Gottes im Licht der Psalmen: Leben aus dem Wort (Düsseldorf 1962) 36 bis 51.

[2] Bo Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos (Upsala 1951); P. Humbert «Laetari et exultare» dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament: RHPhR 22 (1942) 185–214; Ders., Opuscules d'un Hébraisant (Neuchâtel 1958) 119–145; J. Folliet, Invitation à la joie (Paris 1967).

[3] Die Umschreibungen «Himmel» und «Engel Gottes» sind an diesen Stellen Ehrfurchtsnamen für Gott selbst.

[4] R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Göttingen [14]1956) 388.

[5] Wiard Popkes, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (Zürich 1967).

[6] A.-F. Duquesne, Joie de Jésus-Christ: Ma Joie terrestre où donc es-tu? = Études Carmélitaines (Paris-Bruges 1947) 23–37.

[7] Wir lassen hier absichtlich die scholastische Theorie unberücksichtigt, nach welcher Jesus am Kreuz wegen der ihm stets verbleibenden visio beatifica nur in seinen niedrigen Seelenvermögen gelitten habe. Thomas, S. Th. III, q. 946, a7.

[8] aaO. 24.25.31.32. In einer ähnlichen Linie sucht Pierre Ganne in seinem wundervollen Büchlein über Claudel die Lösung: Claudel: Humour, joie et liberté (Paris 1966); deutsch: Die Freude ist die Wahrheit, Ein Gang durch das Werk Paul Claudels, Übertragen von Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln 1968).

[9] Darin muß der Auffassung von E. G. Gulin, Die Freude im Neuen Testament, 2 Bde. (Helsinki 1932–1936) widersprochen werden, daß (wenigstens bei Johannes, vgl. II, 67–71) von Freude nur im Hinblick auf ihren Gegenstand geredet wird. – Zum Thema der christlichen Freude noch: Sarat, La joie dans S. Paul (Thèse, Lyon 1931). W. Keppler, Mehr Freude (Freiburg 1934); G. Feuerer, Ordnung zum Ewigen (Regensburg 1934), U. Holzmeister, Gaudete in Domino: VD 22 (1942), 257–262; J. Brosch, Jesus und die Freude (M. Gladbach 1946); LThK[2] IV 361f (E. Schick, A. Auer).

Zur Dialektik von Freude und Leid: P. T. Dehatt, Joie et tristesse (Paris 1946); Jean Massin, Le rire et la croix = Études Carmélitaines (Paris-Bruges 1947) 88–116; M. Carrez, Souffrance et gloire dans les epîtres pauliniennes: RHPh 31 (1951) 343–353; A. Brunner, Das Geheimnis der christlichen Freude: Geist und Leben 26 (1953) 414–422; W. Nauck, Freude im Leiden: ZNW 46 (1955) 68–80.

[10] Spr 22,15; 23,13.14; 29,15–17; Job 5,17; Sir 30,1.8.12.

[11] Da sich das *ἀγαλλιᾶσθε* in Vers 8 auf den nichtschauenden Glauben bezieht, wird auch das gleiche Wort in Vers 6 präsentisch, nicht futurisch, zu verstehen sein.

[12] Gen 22,1; Spr 17,3; 27,21; Jer 11,20f; Mal 3,3.

[13] Röm 8,35.37; 2Kor 5,14; Gal 2,20; Eph 3,19; 5,2.25; in dieser Liebe Christi erweist sich die Liebe Gottes des Vaters: Röm 5,8; 8,39.

[14] Zum Folgenden: vgl. vom Verfasser: «Ist die Messe ein Opfer der Kirche?»: Spiritus Creator (Einsiedeln 1967) 166–217.

[15] *Συνέχειν* weder bloß «antreiben» noch «in Schranken halten» (angesichts der beiden Möglichkeiten im vorigen Vers: von Sinnen sein und nüchtern sein), sondern (über beide Zustände hinaus): «im Griff halten», gänzlich beherrschen, wobei das Moment des Bedrängenden, Quälenden mitspielt, daher die Vulgata richtig: caritas enim Christi urget nos.

Bulletin

Friedrich Wulf

Manifestieren die Kirchen die zukünftige christliche Freude?

Ein Bericht

Gemeint ist, ob die Kirchen *kollektiv* in ihrem Erscheinungsbild, ihrem öffentlichen Leben, ihrem Bekenntnis und ihrem Handeln, die eschatologische Freude bezeugen. Die Frage läßt sich schwer beantworten. Man müßte dafür ein großes Tatsachenmaterial zur Hand haben, und auch dieses wäre noch genau zu analysieren. Wir fragen darum zunächst allgemeiner: Welcher Art ist überhaupt der eschatologische Glaube, der die Hoffnung impliziert, in der gegenwärtigen Christenheit? Und welche Rolle spielt darin die Freude? Aus der Beantwortung dieser Fragen läßt sich auch wohl sagen, *ob* die «zukünftige Freude» *und in welcher Weise* sie manifest wird. Wir beziehen uns bei unserer Untersuchung zur Hauptsache auf die vorliegende Literatur, meist deutschsprachigen Ursprungs, die für die zeitgenössische Eschatologie repräsentativ ist.

1. Diesseits und Jenseits: eine Schizophrenie?

Eine erste Antwort auf die beiden oben formulierten Fragen lautet: Als Sehnsucht nach dem Himmel, als Freude der Erwartung der noch ausstehenden Vollendung, als Freude also im Sinn einer futurischen Eschatologie, spielt die «zukünftige Freude» im öffentlichen Bewußtsein der Kirchen (abgesehen von den Sekten) zur Zeit keine große Rolle, tritt sie in ihren Haltungen, ihrer Frömmigkeit und ihrem Gebet (außer in der Liturgie[1]) nicht sonderlich in Erscheinung. Dafür ist die heutige Christenheit zu stark mit der Gegenwart, mit der Welt hier und jetzt, beschäftigt, in ihr engagiert, um die nahe, durch den Menschen selbst herbeizuführende Zukunft bemüht. Die Zeit der Abwertung der Welt, des Diesseits, zugunsten des Jenseits, die – wenigstens untergründig – lange die christliche Frömmigkeit mitbestimmt hat, ist vorbei. Jede Art von Manichäismus ist verpönt. Die Mündigkeit des Christen zeigt sich nach vielgehörter Ansicht nicht zuletzt darin, die Welt auch und gerade vor Gottes Angesicht Welt sein zu lassen, sie aus Gottes Hand entgegenzunehmen, als Christ «weltlich» zu leben, seinem Weltauftrag gerecht zu werden. Man soll darum auch nicht das Jenseits antizipieren wollen, so tun, als gäbe es für den Frommen schon jetzt einen «Himmel auf Erden», als sei es ihm schon jetzt möglich, eine «vita angelica», ein engelhaftes Leben zu führen, wie man im altkirchlichen Mönchtum meinte.[2] Was den heutigen Christen in Bezug auf das Verhältnis von hiesiger und zukünftiger Welt bewegt, hat *Bonhoeffer* einmal gut ausgedrückt, wenn er schreibt: «Daß ein Mensch in den Armen seiner Frau sich nach dem Jenseits sehnen soll, das ist milde gesagt eine Geschmacklosigkeit und jedenfalls nicht Gottes Wille. Wenn es Gott gefällt, uns ein überwältigendes irdisches Glück genießen zu lassen, dann soll man nicht frömmer sein als Gott und dieses Glück ... durch eine wildgewordene religiöse Phantasie wurmstichig werden lassen. Ich glaube, wir sollen Gott in unserem *Leben* und in dem, was er uns an Gutem gibt, so lieben und solches Vertrauen zu ihm fassen, daß wir, wenn die Zeit kommt und da ist – aber wirklich erst dann! – auch mit Liebe, Vertrauen und Freude zu ihm gehen ... Es ist Übermut, alles auf einmal haben zu wollen, das Glück der Ehe und das Kreuz und das himmlische Jerusalem, in dem nicht Mann und Frau ist».[3]

Um die hier kurz angezeigte entscheidende Veränderung eschatologischer Haltung in der Christenheit richtig beurteilen zu können, muß man wissen, wie es dazu gekommen ist. Erst so wird deutlich, wo wir den «Sitz im Leben» für unser Thema zu suchen haben. – Jahrhundertelang – schon im Mittelalter und noch mehr in der Neuzeit – wurde das Eschaton, die von Gott verheißene, im auferstandenen und erhöhten Herrn grundlegend schon Wirklichkeit gewordene Vollendung des Menschen und der Welt einseitig ins Jenseits verlegt. Eschatologischer Glaube war einfachhin Jenseitsglaube. Damit wurden Diesseits und Jenseits auseinandergerissen: das Diesseits war der Ort der Prüfung und Bewährung, der Schuld und der Läuterung, das «Tal der Tränen» – das Jenseits der Ort der Belohnung und der Freude. Klassischer Zeuge dafür ist das 19. Jahrhundert. Dessen Frömmigkeit ist vom Gedanken der moralischen Vervollkommnung hier auf Erden und der Jenseitshoffnung geprägt. Je mehr nun für den Men-

schen die Aufgaben in der Welt und an der Welt in den Vordergrund traten und seine ganze Kraft in Anspruch nahmen, desto stärker zeichnete sich für den Christen die Gefahr einer Schizophrenie ab, eines doppelten Bewußtseins, eines weltlichen und eines religiösen. Man hat dieser Gefahr in verschiedener Weise zu begegnen versucht. Im Katholizismus zog man sich mehr und mehr hinter die eigenen Mauern, in ein Getto zurück. Die Lehre von der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft[4] bot dafür eine willkommene Grundlage. Man bemühte sich, eine religiöse Welt (bis in den Bereich der Kultur und der Arbeit hinein) in der säkularisierten Welt zu etablieren, was zur Folge hatte, daß diese – die eigentliche Welt – der Kirche immer mehr entglitt. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat hier, vor allem in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, neue Akzente gesetzt. Im (liberalen) Protestantismus verlief der Weg wesentlich anders. Hier hat ein ins Ethische gewandter Fortschrittsglaube, nicht ohne Einfluß des profanen Fortschrittglaubens der westlichen Welt der Neuzeit, des «illegitimen Kindes des Christentums»,[5] die christliche Zukunftshoffnung immer mehr in sich aufgenommen und am Ende mehr oder weniger verdrängt. Der theologische Gegenschlag blieb nicht aus. Er erfolgte nicht so sehr durch die «konsequente Eschatologie» *A. Schweitzers* (weiterentwickelt von *A. Martin* und *F. Buri*), die im Grund nur die tatsächliche «Enteschatologisierung» des Christentums rechtfertigte, sondern vor allem die dialektische Theologie (*K. Barth, F. Gogarten, R. Bultmann, E. Brunner*),die dem zu einem innerweltlichen und innergeschichtlichen Phänomen eingeebneten Christentum des Bildungsprotestantismus das im Kreuzestod Christi offenbar gewordene eschatologische Handeln Gottes entgegenstellte, das senkrecht von oben, als Gericht der Gnade, ein für allemal in die Welt der Sünde eingebrochen ist. Von da ab hat sich in der evangelischen Theologie immer stärker der Satz *K. Barths* durchgesetzt: «Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.»[6]

Hier, in der dialektischen Theologie, hat eine neue Epoche der Eschatologie begonnen, von der auch die katholische Theologie nicht unbeeinflußt geblieben ist. Der Blick ist von nun an in erster Linie auf das Eschaton praesens gerichtet, auf das in Christus geschehene Heilshandeln Gottes, das in der Verkündigung und im Akt des Glaubens je von neuem Gegenwart wird. Die Existenz des Glaubenden als Glaubenden ist wesentlich eschatologische Existenz.[7] Dieses Moment des Gegenwärtigen, des sich hier und jetzt im Glauben Ereignenden wurde und wird oft so exklusiv betont, daß darüber das futurische Eschaton, die noch ausstehende, mit Christi Wiederkunft erwartete Zukunft, die Vollendung von Mensch und Welt, kaum beachtet wird und ihre Bedeutung verliert. Das ist besonders bei *R. Bultmann* (und ohne den philosophischen Hintergrund in der ‹realized eschatology› C. H. Dodds) der Fall. Für ihn bringt die eschatologische *Zukunft* eigentlich nichts Neues. Die christliche Existenz im Glauben an das in Christus offenbar gewordene Heilshandeln Gottes und das Leben aus diesem Glauben kann nicht mehr überholt werden. Für den Glaubenden hat das Leben in der Auferstehung schon begonnen. Es besteht in der Freiheit von sich selbst und von den Mächten der Welt, in der Liebe und in der Freude. Diese Freude weist aber nicht auf einen zukünftigen Zustand hin, sondern ist Preis der Gnade Gottes hier und jetzt. Sie wird «weltlich», in der Annahme und Bewältigung der Ereignisse, Schicksale und Aufgaben des hiesigen Lebens, gelebt. Und sie trägt immer das Signum ihres Ursprungs an sich, das Kreuz; sie wird in Schmerzen geboren. Kreuz und Auferstehung sind, wie im Leben Christi, so auch im Leben des Glaubenden eine Einheit. Die Auferstehung ist nur das eschatologische Moment des Kreuzes.

2. *Die Erfordernisse dieser Zeit*

Das Eingebundensein der eschatologischen Freude in die je jetzige Gegenwart der «weltlichen» Welt tritt noch stärker hervor, wo in letzter Konsequenz Ernst gemacht wird mit Bultmanns These, daß der entmythologisierte, existentiale christliche Glaube zu einem nüchtern-wachen Leben in den Erfordernissen dieser Zeit, zu Gerechtigkeit und Liebe dem Mitmenschen gegenüber und zu profanen Werken befreit. Das ist überall dort der Fall, wo, wie in der Theologie «nach dem Tode Gottes», die Forderung nach einem «religionslosen» Christentum erhoben wird. Wie sehr hier Freude und Leiden miteinander verbunden sind, mag aus folgenden Worten ersichtlich werden, die von einer modernen Autorin zum Ostergeheimnis geschrieben wurden: «Zur Auferstehung, in der die Welt anders wird, führt nur dieser einzige Weg – über das Kreuz. Ich meine damit das Kreuz der Wirklichkeit, das getragen und erfahren wird in der Liebe. Liebe und Kreuz gehören zusammen, nicht um einer

Leidensmystik willen, die unabänderlich gälte, sondern gemäß der Erfahrung des Lebens Christi. Die Wahrheit seines Entwurfs provoziert die Lüge unseres eigenen Lebens und läßt sie aggressiv werden. Christus ist an der Gesellschaft gestorben, die sich der Veränderung verweigert. In diesem Weltzustand, den die Bibel ‹Sünde› nennt, gilt die Erfahrung: die Liebe stürzt in Leiden. Je ernsthafter sich einer auf die Liebe einläßt, desto gewisser sind ihm Schmerzen. Sie macht wehrlos, und eben das fürchten viele. Eine leidlose Liebe wäre eine Spielerei, sie erlischt. ‹Leiden› kann in diesem Zusammenhang nicht als bloße Passivität verstanden werden – ein bloßes Objekt leidet nicht... Leiden ist eine Sensibilität für andere, die zum Handeln führt. Wir können daher auch sagen: Die Liebe stürzt einen in Revolutionen. Das Kreuz ist das Symbol dieses Zusammenhangs: Liebe – Leiden – Revolution. Wegen der Liebe ist das Kreuz unumgehbar. Ohne auf sie zu sehen, ließe sich die Auferstehung tatsächlich als das Mirakel des siegenden Gottes deuten. Aber Christus ist nicht zufällig gestorben, sondern um der Liebe willen. Größeres als sie kann niemand versprechen. Eine andere Wahrheit als die Liebe, in der wir atmen, lachen, arbeiten, in der wir weinen und warten und nicht zu Ende kommen miteinander, gibt es nicht. Die Religionen versprechen den Menschen zwar mehr als dies – einen Gott, einen ewigen Vater, ein Später, ein Droben, eine Anteilnahme am göttlichen Leben – eine Auferstehung ohne Kreuz. Aber Christi Weg steht quer zu den Religionen, auch zu den christlichen. Er hat den Vater zum ewigen Bruder gemacht, er hat dieses Später ins Jetzt und dieses Droben ins Ganze der Welt gesetzt, er hat uns nicht mythischen Anteil am göttlichen Leben besorgt, sondern uns zu menschlichen Menschen gemacht.»[8] «Endstation Mensch», heißt ein modernes Buch,[9] das den gleichen Tenor hat. «Mitmenschlichkeit» ist das Programmwort, das viele Christen in ihren Gedanken und ihrem Handeln heute bewegt. Die zukünftige Freude scheint ihrem Blick entzogen zu sein. Schon die Vorstellung, die *hiesige* Freude auf ihrem Höhepunkt: im Fest, sei eine «Entrückung aus dem Hier und Jetzt»,[10] ist ihnen fremd geworden; sie kommt ihnen fast wie eine Flucht vor den Forderungen des Alltags in eine Wunschwelt und darum wie eine Täuschung vor. Spielt die zukünftige christliche Freude für die Christen unserer Zeit eine große Rolle? Von einer rein präsentischen Eschatologie her – und sie ist sehr verbreitet – kaum, mag man noch sehr betonen, daß im Glauben das Ende der Welt schon Ereignis werde. Von einer rein existentialen Interpretation des Christusgeschehens her gilt vielmehr: Das eschatologische Geschehen ist ein Geschehen *innerhalb* der Geschichte. «Der Sinn der Geschichte», sagt *Bultmann*, «liegt je in der Gegenwart... Derjenige, der klagt: ‹Ich kann keinen Sinn in der Geschichte sehen und darum ist mein Leben, das in die Geschichte hineinverflochten ist, sinnlos›, muß aufgerufen werden: ‹Schau nicht um dich in die Universalgeschichte; vielmehr mußt du in deine eigene persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte, und du kannst ihn nicht als Zuschauer sehen, sondern nur in deinen verantwortlichen Entscheidungen. In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du mußt ihn erwecken›.»[11]

In der von *Bultmann* herkommenden und in vielen Variationen weitergeführten existentialen Interpretation der neutestamentlichen Botschaft ist die Zukunftshoffnung des Christentums eliminiert.[12] Sie spielt praktisch, in Haltung und Frömmigkeit, keine Rolle mehr. Alles ist auf das Axiom der «Ewigkeit im Augenblick» reduziert. Die Einwände gegen eine solche Verkürzung kamen daher in erster Linie von der Geschichtlichkeit und damit der Einmaligkeit des Christusgeschehens her. Sie wurden am eindringlichsten von O. *Cullmann* vorgetragen.[13] Inzwischen haben sich eine ganze Reihe von Stimmen, von unterschiedlichen theologischen Ansätzen her, im gleichen Sinn zu Wort gemeldet, u. a. *E. Brunner*,[14] *W. Kreck*[15] und *J. Moltmann*.[16] Sie halten zwar an der existentialen Hermeneutik *Bultmanns* fest – sie bleibt für sie die fundamentale theologische Entdeckung unserer Zeit, die darum nicht aufgegeben werden darf –, ergänzen sie aber durch eine heilsgeschichtliche Hermeneutik, die neuerdings immer mehr im «revolutionsgeschichtlichen» und «politischen» Sinn interpretiert wird.[17] Hier kommt wieder eindeutig die *zukünftige*, noch ausstehende eschatologische Vollendung der Menschheit und der Welt (nicht nur des Einzelnen!) in den Blick. Aber eben dieses Zukünftige ist in Christus schon da und kann im Glauben ergriffen werden. Der Glaube eröffnet einen neuen Horizont und weckt die christliche Zukunftshoffnung. Diese Hoffnung ist wiederum nicht bloße Sucht und Erwartung, wie in der Naherwartung der frühesten Christenheit, sondern die Kraft, die das gegenwärtige Handeln des Christen im Hinblick auf das kommende Gottesreich in Macht und Herrlichkeit bestimmt und beflügelt.

Gerade weil das Ende schon Gegenwart ist und existentiell, im Ereignis des «vertikalen» Heilshandelns Gottes in Christus, je neu erfahren wird, muß der Christ mit seinem eigenen Tun in die «horizontale» Heilsgeschichte eingehen, sie mitgestalten.

Das von der Hoffnung inspirierte Handeln aus dem Glauben darf sich nicht nur im Horizont des persönlichen Heils bewegen, sondern muß vor allem auf die soziale Wirklichkeit ausgerichtet sein, die gesellschaftlichen und politischen Strukturen der Welt im Auge haben, die es immer wieder in Richtung auf die vom Dienst der selbstlosen Liebe gekennzeichneten Gottesherrschaft voranzutreiben und zu korrigieren gilt.[18] Von daher wird der christliche Glaube geradezu als «revolutionäre Existenz» verstanden.[19] Der von ihm gemachte «Vorgriff» auf die Zukunft, auf das Ende und die Vollendung, die «Antizipation» des kommenden Reiches der Liebe, ist nicht als Vorgeschmack der zukünftigen Freude zu verstehen,[20] sondern ist dynamischer Natur; sie zielt auf «Revolution», auf Änderung inhumaner Zustände in der Gesellschaft, auf Befreiung des Menschen von Verknechtung und Sklaverei. Die heute so heftig zur Diskussion gestellte «Theologie der Revolution»[21] kommt aus dem Erlebnis des Elends und der Bedrückung des Menschen; sie kann ihre Nähe zum Kreuz nicht verleugnen. Vom Kreuz her weist sie allerdings auch immer schon auf die kommende Freude, auf die endgültige Befreiung, hin. «Der Dienstort der Kirche, die in ihrer Auferstehungs- und Zukunftshoffnung immer auf das Kreuz verwiesen bleibt», schreibt *A. Rich*, «ist der Bedrängnisort der Welt ... Hier (im Zeichen des Kreuzes) wird im vorgreifenden Aussein auf das Kommende nicht nur Barmherzigkeit an den Geringsten unter den Geringen geübt, sondern darüber hinaus das Gewissen wachgerüttelt und die Welt auf eine bessere Mitmenschlichkeit hin in Bewegung gesetzt. Ein wahrhaft revolutionäres Tun, das initiativ und demonstrativ nach vorwärts weist, auf die Gerechtigkeit des Reiches Gottes, da es weder Tränen noch Leid noch Geschrei geben wird».[22] Ähnlich *J. Moltmann:* «Das in Glaubensfreiheit praktizierte ‹Ende der Welt› ist nur dann Ende der Welt und Ziel der Geschichte, wenn der Glaube sich als Vorwegnahme und Vergegenwärtigung des noch ausstehenden Endes aller Dinge und als Anfang der Befreiung der ganzen geknechteten Kreatur von der Macht der Vergänglichkeit versteht. Als Antizipation der Erlösung des Ganzen ist der Glaube zukunftseröffnend für den sterblichen Leib, für die Gesellschaft und für die Natur, kurz für alles, was noch in seiner Qual liegt. Im Fragehorizont der Theodizee wird die Auferweckung des gekreuzigten Jesus durch Gott als Anfang der neuschaffenden Gottesgerechtigkeit verständlich, der erst *vorläufig* der Glaube, *endgültig* aber eine neue Welt entspricht. Das... macht den Glaubenden zum weltlichen, persönlichen, sozialen und politischen Zeugen der Gerechtigkeit und der Freiheit mitten in einer repressiven Gesellschaft und einer unerlösten Welt.»[23]

3. Endstation Mensch?

Manifestieren darum die protestantischen (vor allem die amerikanischen und die von ihnen inspirierten) Kirchen, die immer stärker auf diese Linie einzuschwenken beginnen, heute in besonderer Weise die «zukünftige Freude»? Das ist schwer zu sagen. Der Ton der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf 1966) war jedenfalls mehr von der unsagbaren Not dieser Welt und der Selbstanklage über eigenes Versagen als von der Freude bestimmt. Man lese nur einmal das im Abschlußgottesdienst gesprochene Gebet. Und auch das Programmwort der vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (Juli 1968) «Siehe, ich mache alles neu» (Offb 21,5) wurde kaum zum Anlaß genommen, die «zukünftige Freude» zu bezeugen.

Wenn wir bisher nur von der protestantischen Theologie und den protestantischen Kirchen gesprochen haben, so hat das einen guten Grund. Hier hat die Eschatologie nicht nur neue Impulse erhalten, sondern ist auch inhaltlich neu bestimmt worden, durch die starke Betonung des praesens futurum und seiner Dynamik. Zwar wurde damit zum guten Teil altes katholisches Erbgut wiedergewonnen, aber eben *so* hat sie die Eschatologie der katholischen Theologie und Frömmigkeit im letzten Jahrzehnt sehr beeinflußt. Wir begegnen hier allen Richtungen, von der «existentialen Interpretation» bis zur «politischen Theologie».[24] Nur ist alles ein wenig gedämpfter gesagt; die Extreme treten nicht so ausgeprägt hervor; das «Schon» und zugleich «Noch-nicht» gilt als vorgegebener, selbstverständlicher Rahmen, der von allen angenommen wird. Aber auch für die katholische Theologie trifft die Beobachtung zu: Zwar hat die Zukunftsdimension der neutestamentlichen Botschaft sehr an Interesse gewonnen – sie ist im Katholizismus nie unterschlagen worden –, aber der Akzent liegt immer stärker auf der Hoffnung

als einer Kraft, die *Gegenwart* christlich zu meistern, die Welt *hier und heute* auf ihre eschatologische Zukunft hin zu gestalten und zu verändern. Was zunächst nur in *den* Ländern zu beobachten war, die in besonderer Weise unter der Desintegriertheit ihres gesellschaftlichen und sozialen Lebens litten – wie in Südamerika,[25] aber auch in den USA –, geht zur Zeit wie ein Lauffeuer durch die ganze katholische Welt. Daneben stellt man oft einen gewissen Weltoptimismus fest, wie ihn der Protestantismus so nicht kennt. «Die christliche Eschatologie ist (nach *L. Boros*) eine Botschaft der Freude», die die Schrecken und Bedrängnisse der Endzeit fast aus dem Auge verliert.[26] Der Glaube an die «Evolution» der Welt auf ihre Vollendung hin in der «Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit» schenkt dem Christen nach Teilhard de Chardin nicht nur ein Vertrauen in die Zukunft, sondern verleiht ihm «Lust» und «Elan», um durch seine eigene Arbeit an der Welt an dieser Evolution mitzuwirken.[27] Hin und wieder wird daraus – in einer gewissen Antizipation der sieghaften Zukunft – einfachhin eine Freude an der hiesigen Welt, an ihrer Schönheit und ihren Kräften.[28] Zur Korrektur eines zu ungebrochenen Evolutionsglaubens wird oft auf die bleibende Undurchschaubarkeit aller Geschichte und die dem Christen wesentliche Kreuzessituation der Welt hingewiesen,[29] ja vor Blindheit gegenüber den «Mächten und Gewalten» der Endzeit, in der wir stehen, gewarnt.[30] Aber immer geht es um die Welt, um die Menschenwelt. In ihr muß man sich engagieren, um des Menschen willen, der von Gott erschaffen und erlöst wurde. Die Frömmigkeit des gegenwärtigen Katholizismus ist eindeutig welt- und menschen-bezogen; sie weiß sich aber ebenso unter dem Mandat Gottes. Was *Bonhoeffer* als Bilanz seiner Lebenserfahrung im Gefängnis niederschrieb, gibt wieder, was auch viele katholische Christen bewegt: «Nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben.»[31] «Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird, geht es doch. Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium *für* die Welt da sein; ich meine das nicht in dem anthropozentrischen Sinne der liberalen, mystischen, pietistischen, ethischen Theologie, sondern in dem biblischen Sinne der Schöpfung und der Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi.»[32] «Uns bleibt nur noch der schmale und manchmal kaum noch zu findende Weg, jeden Tag zu nehmen, als wäre er der letzte, und doch in Glauben und Verantwortung zu leben, als gäbe es noch eine große Zukunft... Mag sein, daß der Jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht.»[33]

Stellen wir zum Schluß noch einmal die Frage: Bringt die heutige Christenheit die zukünftige eschatologische Freude zur Erscheinung? Wo wirklich aus christlicher Zukunftshoffnung heraus an der Humanisierung der Welt, an der Durchsetzung der Botschaft der Liebe im sozialen Bereich, gegen Widerstände und oft gegen alle menschliche Hoffnung, gearbeitet wird – und das geschieht mehr denn je –, da müßte man die Frage eigentlich bejahen können. Aber die Gegenwartsnot steht meist so sehr im Vordergrund, daß alles andere aus dem Bewußtsein verdrängt wird. Das oft exklusive Engagement heutiger Christen im Hier und Heute läßt die von Gott kommende eschatologische Zukunft, das noch ausstehende Ende, nur allzu leicht aus dem Auge verlieren und zu sehr auf die eigene Kraft vertrauen. Der hin und wieder anzutreffende Optimismus, vor allem in der jüngeren Generation, zeigt, daß diese Gefahr nicht rein theoretischer Natur ist. Vielleicht hat *H.-M. Féret* recht, wenn er die in der Kirche ins Leben umgesetzte universale Bruderliebe als «Zeichen des Kommens Gottes» deutet und wenn er nahelegt, daß dieses Zeichen in der Kirche von heute schon effektiv gegeben sei.[34] Ob es sich dabei aber um eine «Manifestation der zukünftigen Freude» handelt, die als solche verstanden wird, ist eine andere Frage.

[1] Vgl. z. B. II. Vatikanum, Constitutio dogmat. de Ecclesia, art. 50, 51.

[2] «Es ist frommer Neuplatonismus, der sich nicht auf Mt 22, 30 berufen darf, wenn nach manchen Kirchenvätern die Jungfräulichkeit im irdischen Bereich als eine Vorwegnahme der himmlischen Existenz als vita angelica, als engelgleiches Leben aufgefaßt wird» (K. Rahner, Schriften zur Theologie, VII [Einsiedeln 1966] 432f).

[3] Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von E. Bethge (München u. Hamburg 1966) 93–94.

[4] Leo XIII., Rundschreiben «Satis cognitum»: Acta Apost. Sedis 28 (1895–1896) 724; Pius XII., Rundschreiben «Mystici Corporis»: Acta Apost. Sedis 35 (1943) 222–224.

[5] E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart (Zürich 1953) 26.

[6] Der Römerbrief (²1922) 298.

[7] R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie: Kerygma und Mythos (Herausgegeben von H.-W. Bartsch) I (Hamburg ⁵1967) 30; ders., Geschichte und Eschatologie (Tübingen ²1964) 178ff.

[8] D. Sölle, Auferstehung – nach dem «Tode Gottes»: Liturgie und Mönchtum = Laacher Hefte 42 (Maria Laach 1968) 69.

[9] I. Hermann, Endstation Mensch = theologica publica 2 (Olten und Freiburg i. Br. 1966).

[10] J. Pieper, Zustimmung der Welt. Eine Theorie des Festes (München 1963) 63–66.

[11] Geschichte und Eschatologie aaO. 184.

[12] Vgl. E. Brunner aaO. 232: «Was bei Bultmann als Eschatologie übrig bleibt, ist nicht mehr Hoffnung auf ein Zukünftig-Ewiges, sondern lediglich ein neues Selbstverständnis des gegenwärtigen Menschen, das durch ‹letztliche Entscheidung› zustande kommt und darum in einem vom neutestamentlichen ganz verschiedenen Sinn auf ‹letzte› Dinge bezogen, also eschatologisch heißen kann. Die Dimension der Zukunft ist in dieser ‹Interpretation› aus dem neutestamentlichen Kerygma ganz einfach ausgefallen.»

[13] Christus und die Zeit (Zürich [3]1963); Heil als Geschichte (Tübingen 1965).

[14] aaO.

[15] Die Zukunft des Gekommenen, Grundprobleme der Eschatologie (München 1961).

[16] Theologie der Hoffnung (München [3]1966).

[17] J. Moltmann, Existenzgeschichte und Weltgeschichte, Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums: Evangelische Kommentare 1 (1968) 16f.

[18] Es ist bekannt, wie sehr für diese Wende der Eschatologie ins Gesellschaftlich-Politische die Arbeiten von E. Bloch, vor allem sein Werk «Das Prinzip Hoffnung» (3 Bände [Berlin 1954–1959]), von Einfluß gewesen sind.

[19] So von E. Brunner, A. Rich, J. Moltmann, W. Rauschenbach u. a.

[20] Die hier vorkommenden Begriffe entstammen ebenso einer neo-marxistischen Soziologie wie der theologischen Überlieferung.

[21] Vgl. R. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie: Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Deutsche Ausgabe (Stuttgart-Berlin 1967) 91ff.

[22] Die Weltlichkeit des Glaubens, Diakonie im Horizont der Säkularisierung (Zürich-Stuttgart 1966) 52.54.

[23] Existenzgeschichte und Weltgeschichte aaO. 16.

[24] Letztere z. B. bei J. B. Metz, Kirche und Welt im Licht einer «politischen Theologie»: Zur Theologie der Welt (Mainz-München 1968) 99–116; Ebenso bei K. Rahner, Zur Theologie der Hoffnung (V.): Schriften zur Theologie, VIII (Einsiedeln 1967) 561ff (besonders 575ff); ders., Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»: aaO. 580ff.

[25] Vgl. Manifiesto de los Obispos del Tercero mundo = Semanario Marcha 1379 (Montevideo 1967); Carta de 300 sacerdotes brasileños a sus Obispos = Seminario Marcha 1380 (Montevideo 1967); Carta pastoral de adviento del Sr. Administrador Apostólico de Montevideo, Msgr. Carlos Parteli (Montevideo 1967).

[26] Der Geist eschatologischer Neubesinnung: Concilium 4 (1968) 108. Denselben Geist atmet, wenn es ein paar Seiten weiter heißt: «Um unserer Berufung, Gott zu leben, treu zu bleiben, müssen wir schon heute leben, als seien wir im Himmel» (aaO. 111).

[27] S. M. Daecke, Teilhard de Chardin und die Evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt (Göttingen 1967) 376f.

[28] So etwa in den Gebeten von H. Oosterhuis, Bid om Vrede (Utrecht) (Ganz nah ist Dein Wort [Freiburg 1967]) oder in manchen der neu formulierten «Eucharistiegebete», die in den Niederlanden in Gebrauch sind.

[29] Zum Beispiel K. Rahner, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation (VI): Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 660–666; J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute: Zur Theologie der Welt aaO. 37–45.

[30] Zum Beispiel H. Schlier, Das Ende der Zeit: Geist und Leben 40 (1967) 203–217.

[31] Widerstand und Ergebung aaO. 86.

[32] aaO. 137.

[33] aaO. 23 u. 24.

[34] Concilium 3 (1967) 695–706; 705.

FRIEDRICH WULF

geboren am 18. Juni 1908 in Düsseldorf, Jesuit, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Münster und Tübingen und doktorierte 1946 in Philosophie. Er veröffentlichte: Geistliches Leben in der heutigen Welt (Freiburg 1960) und ist seit 1947 Chef-Redakteur der Zeitschrift Geist und Leben.

Regis Mache

Wissenschaft, Bildung und Eschatologie: Gedanken eines Wissenschaftlers über Teilhard de Chardin

«Der Reiz liegt für die Wissenschaft in der Kunst, Wissenschaft zu betreiben.»[1] Eine Formulierung von Paul Valéry! Was den Menschen in erster Linie interessiert, ist nicht das, was bei einer Forschung herauskommt, auch wenn es ihm die Möglichkeit in die Hand gibt, sich das Leben bequemer zu machen, seine Hauptaufmerksamkeit gilt vielmehr der Entdeckung der Natur. Die Kunst des Forschers (als Handwerker) – das ist es, was die Mühe lohnt. Diese Meinung eines Dichters und Schriftstellers bringt eine fundamentale Wirklichkeit zum Ausdruck, die der Mann der Wissenschaft lebt. Mehr als die Entdeckung selbst ist und bleibt es die Dynamik des Forschens, mit anderen Worten: der Geist der Wissenschaft, der den Menschen leidenschaftlich bewegt und das tiefste Motiv seines Handelns bildet.

Teilhard de Chardin hat über den Rahmen seiner Wissenschaft hinausgegriffen und seine Ideen in einer weitgespannten Synthese formuliert. Konfrontation seines Denkens mit dem, was wir aus der Erfahrung des Forscherhandwerkes kennen, das ist die Perspektive, aus der heraus wir diesen Beitrag schreiben. Sie umfaßt mehrere Ebenen: die der Erkenntnis, die des Menschen und die des Glaubens.

Eine Scheidung zwischen dem wissenschaftlichen Denken und dem menschlichen Phänomen?

Der Unglaube auf religiösem Gebiet hat sich sein eigenes Weltbild geschaffen. Die Gegensätze haben dabei die vereinfachte Form von Dualismen angenommen (z. B. Materie–Geist). Der Hauptgrund für die große Wirkung, die Teilhard de Chardin heutzutage besitzt, liegt in der Lösung, die er, ausgehend von einer bestimmten Interpretation der biologischen Evolution, für die Aufhebung dieser antagonistischen Dualismen anbietet. Der «materialistische» und der «spiritualistische» Gesichtspunkt verbinden sich bei ihm zu einer «Phänomenologie oder allgemeinen Physik»: Materie und Geist sind im Grunde eins. Um dies zu erklären, entwickelt Teilhard die Idee vom «Innen» – oder der «Innenseite» – der Dinge. Diese Idee, auf die er immer wieder zurückkommt, dient oft auch als Basis für sein Verständnis der Evolution. Dabei ist dieses «Innen» kein positives, sich aus der Erfahrung ergebendes Faktum, es bildet vielmehr eine höchste Gewißheit (évidence): «Auf dem Grund unser selbst», so schreibt er, «wird unbestreitbar durch einen Riß hindurch im Herzen der Dinge ein Innen erkennbar.»[2] Diese Evidenz gehört also in den Bereich der Intuition. Hier wird über die reine objektive Deskription hinaus «gesehen» – und zwar nicht etwas zur Materie Hinzutretendes, sondern ein uneingeschränkt dieser «Materie», diesem «Weltstoff» zugehöriger Teil. Dieser Gedanke erwächst aus der Ablehnung des «Materialismus», der alles Leben letztlich auf eine Abfolge mechanischer Vorgänge reduziert und jede Mitwirkung metaphysischer Faktoren ausschließt. Teilhards Stärke liegt in seiner Absicht, auf der Ebene der «Materie» von der gemeinmenschlichen Erfahrung Rechenschaft zu geben, das heißt zugleich von der Abhängigkeit des Menschen von physikalisch-chemischen Faktoren und von der Realität seines Bewußtseins. Gerade durch ihre Einheitlichkeit aber nähert sich diese These dem Vitalismus, einer Konzeption, die sich die ganze Geschichte der Philosophie hindurch immer wieder Ausdruck geschaffen hat. Teilhard entwickelt diese Konzeption im Anschluß an den Vorgang der Evolution. An das Leben wird – auf dem Wege der Extrapolation – das «Vor-Leben» (prévie) – angeschlossen, damit eine zusammenhängende, einheitliche Perspektive entsteht. Die biologische Evolution ist von dem Element des Lebens determiniert. Namentlich in Teilhards Werk Le Phénomène humain (deutsch: Der Mensch im Kosmos) wird «das Leben» geradezu zum Subjekt für Verben, die eine aktive Tätigkeit im Evolutionsprozeß zum Ausdruck bringen (z. B.: «In seinen Anfängen scheint sich das Leben nur reproduziert zu haben, um sich zu verteidigen»; «Das Leben hat... entdeckt»).[3] Das ist keineswegs nur eine stilistische Eigentümlichkeit des teilhardschen Ausdruckes. Es liegt bedeutend tiefer und ist eine typische Ausdrucksform des Vitalismus, der Teilhards gesamter Konzeption von der Entwicklung der Natur zugrunde liegt.

Die Evolution vollzieht sich nicht willkürlich oder zufällig. «Alles wird von oben her zusammengehalten.» Das «Innen der Dinge» strebt nach einem Mehr an Bewußtsein. Um dem Gesamtbild einen größeren Zusammenhang und eine stärkere innere Einheit zu geben und um den Sinn der Evolution zu motivieren, bekennt Teilhard sich zu einem «Finalismus». «Die Geschichte des Lebens (ist), wie wir gesagt haben, ... nichts anderes als eine von morphologischen Phänomenen verschleierte Bewegung des Bewußtseins.»[4]

Geraume Zeit ist das Phänomen der Evolution nicht nach einer wirklich wissenschaftlichen Methode studiert worden, weil es die ganze Komplexität des Lebenden berührt und dadurch thematisch ungeheuer weit gespannt ist. Daraus wird auch verständlich, daß sich in den Interpretationen des Transformismus im Laufe seiner Geschichte jeweils sehr stark die Grundideen der einzelnen Autoren widerspiegeln. Dabei überschattet weitgehend Geglaubtes die wissenschaftliche Theorie, und die Interpretation wird oft nur eine Projektion. Erst von etwa 1920 an wandelt sich diese Optik grundlegend. Eine Anzahl Forscher beginnt, das Phänomen der Evolution nach einer wissenschaftlichen Methode zu studieren. So entstand die synthetische Theorie von der Evolution (oder der Neo-Darwinismus).[5] Bis heute stellt diese Theorie den wissenschaftlichsten Versuch einer Interpretation des Transformismus dar. Sie wird allerdings von den Biologen kritisiert und vermag nicht für alle Probleme eine befriedigende Lösung zu bieten (es herrscht eine gewisse Tendenz, allzuviel beweisen zu wollen). Dennoch läßt sie erkennen, daß das Studium der Evolution und ihre Deutung in eine rationale Phase eingetreten sind.

Man wird unschwer begreifen, daß viele Wissenschaftler, die an dem Studium der biologischen Evolution interessiert sind, ebenso wie eine Anzahl Epistemologen, mit den Hauptzügen der teilhardschen Interpretation, wie wir sie zusammenfassend entwickelt haben, niemals einverstanden

sein können, vor allem weil sie hinter dem heutigen Geist der Wissenschaft zurückbleibt, wie er in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Evolution zutage tritt.

Jede mehr oder minder vitalistische Konzeption erinnert nämlich unweigerlich an die Art, wie das 18. Jahrhundert – wenn auch nicht dieses allein – sehr häufig die Materie verstanden hat. Man findet in dieser Epoche eine Fülle von Auffassungen, in denen das Leben mit dem Anorganischen vermischt wurde. In den Augen Bachelards bedeutet diese Haltung ein «Hindernis» für den wissenschaftlichen Geist. «Der Mythos vom Inneren», erklärt er, «ist einer der fundamentalsten unbewußten und am schwersten zu bannenden Denkvorgänge.»[6]

Aber beruhen alle diese Kritiken nicht letztlich darauf, daß man nicht bereit ist zum «Sehen»? Mit anderen Worten: bedeutet es nicht, die vom Universum an den Menschen gestellte Frage ignorieren, wenn man das Verständnis der Evolution (und damit des Universums selbst) auf eine von der Wissenschaft approbierte Methode beschränken will? Läuft das also nicht letzten Endes darauf hinaus, daß eine Scheidung zwischen dem wissenschaftlichen Denken und dem Phänomen (im Sinne Teilhards) «Mensch» erfolgt, eine Scheidung, die Teilhard gerade überwinden wollte? Lautet die Antwort positiv, das heißt: ist der von uns beschriebene Standpunkt «blind», dann kann eine Erkenntnisphilosophie Teilhards Intuition rechtfertigen. Doch diese Philosophie, welche die wissenschaftliche Methode begrenzen wollte, müßte notwendig zu einer irrationalen Wendung Zuflucht nehmen, wie es der Begriff des «Innen der Dinge» verlangt. Wir müssen also nach der Berechtigung einer rationalen (kartesianischen) Methode fragen, die jedes «Sehen» ausschließt. Auf dieser Ebene läßt sich die Kritik des bergsonschen Denkens durch die Phänomenologie auf Teilhard anwenden. Nach Merleau-Ponty[7] «ist das, was wir entdecken, wenn wir das Vorurteil von der objektiven Welt überwinden, keinesfalls eine finstere innere Welt..., um die das naive Bewußtsein nicht weiß». «Die Erfahrung der Phänomene ist also nicht wie die Intuition im Sinne Bergsons der Beweis für eine übersehene Realität, zu der kein methodischer Weg führt, – sie ist vielmehr eine nähere Erklärung oder ein Ans-Licht-Bringen des vorwissenschaftlichen Lebens des Bewußtseins, das allein den Verfahren der Wissenschaft ihren vollen Sinn gibt und auf das die Wissenschaft selbst immer wieder verweist.» So ist unser Ausgangspunkt nicht eine Weigerung, über eine einfache Deskription des Äußeren (das «Vorurteil der objektiven Welt» nach Merleau-Ponty) hinauszugehen, sondern eine Weigerung, irrationale Elemente zu akzeptieren wie das «Innen der Dinge». Hierin glauben wir mit der Grundhaltung des wissenschaftlichen Geistes unserer Zeit einig zu gehen, mit anderen Worten: mit der schlichten, durch die Forschertätigkeit erworbenen Erfahrung.

Der Mensch und sein Weltbild

Teilhard de Chardin ist nicht der einzige Wissenschaftler, der von seinen wissenschaftlichen Kenntnissen Abstand nimmt; er ist ebenfalls nicht der einzige, der gleichsam in prophetischer Weise antizipierend sein Weltbild entwirft. Man könnte sagen, dies sei der einzige Weg, auf dem der Mensch zeigen kann, daß die Welt des Bewußtseins und die Welt der äußeren Dinge überhaupt zusammenhängen. Auf diese Weise entstehen Kosmologien (nicht-wissenschaftlichen Typs). Das Bestreben, bekannte Elemente der natürlichen Welt mit seinen eigenen Geglaubtheiten zu einem zusammenhängenden Ganzen zu verknüpfen, führt zum Aufbau eines Systems, das unweigerlich zu apriorischen Prinzipien, zu Begriffen und Ideen, die aus der Introspektion, also aus einem Raum außerhalb der rationalen Erkenntnis stammen, seine Zuflucht nimmt. Die Kosmologie kann dann als einfache Aussage dargestellt werden. Sie kann aber auch anspruchsvoller sein, zu überzeugen suchen und apologetisch werden. Je größer diese letztere Tendenz ist, um so mehr will das Weltbild als objektiv gelten und um so mehr wird es zum System. Dies ist in unseren Augen eine Schwäche, der nicht wenige Männer von wissenschaftlichem Rang und Namen verfallen sind. Die Begeisterung für solche Weltbilder, namentlich in christlichen Kreisen, läßt unter anderem den dringenden Wunsch erkennen, eine Synthese wiederzufinden, in der die entsakralisierte Welt wieder mit ihrem Gott verbunden wird, eine Synthese, wie sie das Mittelalter und Thomas von Aquin gelebt haben. Für viele Christen wird Teilhard de Chardins Versuch dieser Aufgabe gerecht.

Doch der Geist der Wissenschaft tritt jeder Systematisierung der Welt entgegen. In unseren Tagen darf sich eine Kosmologie nicht dem wissenschaftlichen Fortschritt in den Weg stellen, erst recht nicht, wenn sie der Lehre widerspricht, die der Wissenschaftler aus der Erfahrung seiner rationalen Tätigkeit gewinnt. Daß auch heute noch

Männer von Rang und Namen ihr Weltbild vorlegen, widerspricht diesem Urteil nicht. William James sagt einmal: «Jeder Wissenschaftler hat seine Philosophie...» Man spürt deutlich die Ironie, die in diesem Aphorismus liegt. Er besagt ganz einfach, daß der Wissenschaftler auf der einen Seite seine Erfahrung hat und auf der anderen Seite sein Weltbild, das mit den allgemeinen Geglaubtheiten der Menschen einer bestimmten Epoche zusammenhängt. Mit anderen Worten: Es gibt im menschlichen Geist Bereiche, die zueinander in Widerspruch stehen. Auf der einen Seite steht ein Gedankengebäude, das durch vollen Einsatz der Vernunft errichtet worden ist, auf der anderen ein Weltbild, das sich ohne sein aktives, bewußtes Zutun gebildet hat und in dem alle Fragen sich lösen. Dieses letztere umhüllt die Erfahrung, aus der der Geist der Wissenschaft erwächst und behauptet diesem gegenüber einen Vorrang.

Aber kann der Mensch überhaupt in Übereinstimmung mit der Lehre denken, die ihm seine konkrete Erfahrung vermittelt?

Der Forscher begegnet einer außerhalb seiner selbst stehenden Natur als Objekt seines Forschens. Die Einsichten in den Mechanismus der Welt lassen deutlich werden, daß der Mensch vom Sklaven der Natur zu ihrem Herrn und Meister heranwächst. Diese Herrschaft gewinnt er durch das Forschen nach der Wahrheit. Ist hierbei einmal ein Ergebnis erzielt, so erlischt das Interesse des Forschers daran, und er geht weiter. Die feststehenden und unterrichtlich weitergegebenen Erkenntnisse bilden nur die Prolegomena wissenschaftlicher Forschung. Man kann die Wahrheit nicht besitzen. Die Forschung ist ein echtes Abenteuer mit Erfolgen und Mißerfolgen.

Die Regung, die den Wissenschaftler treibt, nach der Wahrheit über die Welt zu forschen, trägt nachhaltig zu seiner eigenen geistigen Formung bei. Im Kontakt mit der Natur wächst der Verstand des Wissenschaftlers und gewinnt Gestalt. Denn die Natur ist für die menschliche Vernunft der Spiegel der Wahrheit und der Prüfstein der wissenschaftlichen Wahrheit. Ist doch die Natur *bereits vorhanden*, bevor der Mensch sie erklärt und sich mit ihr auseinandersetzt. Die Mittel und Wege zur Erforschung der Wahrheit werden das ganze Leben lang gelernt. Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes ist ein historischer Kampf gegen die Abhängigkeit und die Unvernunft des Menschen: ein Sich-lösen von der Natur. Sie ist aber auch persönliches Abenteuer eines Menschen, der suchen und forschen lernt. Dabei sieht er selbst seine Forschungsmethode ständig in Frage gestellt. Nur ein Beispiel dafür: Die Molekularbiologie bestreitet gegenwärtig grundlegend die Methode, die von vielen Biologen angewandt wird. Diese Eigenschaften des Geistes der Wissenschaft sind jedoch keineswegs die einzigen. Er hat noch viele weitere persönliche und soziale Aspekte, die dargelegt zu werden verdienten.

Die von dem Naturwissenschaftler erworbene Beherrschung der Natur ist eine Bildung im modernen Sinne des Wortes. Sie ist keine Sammlung objektiver Begriffe, die im Museum des Wissens ausgestellt sind, sondern dem Menschen vertraut gemachte Natur. Das Wissen in sich ist noch keine Bildung. Daher sind auch die verschiedenen Formen von «Allgemeinbildung» nicht selten nur ein Alibi für eine unechte Bildung. Spricht man von dem «Mann der Wissenschaft», so wird der Ton dabei für gewöhnlich auf den ausgeübten Beruf verlegt, während dieser Ausdruck in der Hauptsache doch einen Menschen bezeichnet, dessen besondere Eigenart und Qualität aus der Betätigung seines Verstandes in einem besonderen Gebiet, dem Gebiet der Natur, erwächst. Dieses Auftauchen des Mannes der Wissenschaft, genauer gesagt: der Naturwissenschaft neben dem Mann der Geisteswissenschaft (l'homme de lettre) in der heutigen Gesellschaft kann dem Humanismus ein neues Gesicht geben.

Die naturwissenschaftliche Erkenntnis ist ein Weg zur Wahrheit. Gewiß nicht der einzige und ebenso gewiß nicht ein ausreichender. Denn wenn der Naturwissenschaftler nur im Raume seines Laboratoriums lebt, so läuft er in hohem Maße Gefahr, die eigentliche Absicht des wissenschaftlichen Denkens zu verfälschen zu einem Streben nach Beherrschung der Welt und Manipulation des Menschen. Die sozialen Kontakte des Forschers, die politischen Implikationen der wissenschaftlichen Probleme, stellen den Naturwissenschaftler den Problemen der Welt gegenüber. Wenn er seinen Platz auf der Ebene der empirischen Erkenntnis und des Erfahrungswissens bezieht, darf er die übrigen Disziplinen des Geistes nicht übersehen. Vor allem darf er die Philosophie nicht ausklammern, vorausgesetzt sie versteht, in einer verständlichen Sprache die Eigentümlichkeit und Ursprünglichkeit ihres eigenen Standortes klarzulegen (und es gibt Beispielfälle, in denen dies ausgezeichnet gelungen ist).

So hat der Wissenschaftler seinen festen Platz innerhalb der Menschheit. Er lebt nicht von ihr abgesondert. Auch ihn gehen die Probleme seiner

Zeit an, von denen die Menschen betroffen sind, die – bisweilen in tragischer Weise – die fortschreitende Rationalisierung des Menschengeistes erleben.

Da der Wissenschaftler auf dem Boden einer persönlichen Bildung steht, hat die Wissenschaft für ihn noch einen weiteren Sinngehalt. Aus dem Komplex der eigenen Erkenntnisse heraustreten, von ihm Abstand nehmen, bedeutet nicht, sein Weltbild darlegen, wie es viele Kommentatoren von Teilhard de Chardin verlangen (man nehme nur das Vorwort zur französischen Ausgabe von Le Phénomène humain), es heißt vielmehr erkennen und anerkennen, daß die wissenschaftliche Entdeckung das Zeichen ist, das die menschliche Fähigkeit zur Beherrschung der Natur und – in einer und derselben Bewegung – zu seiner Befreiung von ihr, offenbar macht, – ein Zeichen schließlich für den Abstand der menschlichen Vernunft allen Bedingtheiten gegenüber, in die sie die animalische Körperlichkeit des Menschen einsenkt. Der Wissenschaftler steht nicht vor der Alternative, vor die Teilhard ihn stellen möchte: blind werden in der Wissenschaft durch ein rein analytisches Verfahren, indem man die Dinge «von unten her» erfaßt, oder aber bereit sein «das ganze Phänomen ‹Mensch›» zu «sehen». Nein, die Einheit der Welt wird nicht in einer Kosmologie erfaßt.

Das Forschen nach Gott in der physischen Welt

Wenn wir uns nicht auf die Synthese Teilhard de Chardins einlassen, werden wir aus den genannten Gründen niemals den inneren Antrieb verstehen, der ihn dazu gedrängt hat, «das Göttliche nicht in einer Aufhebung der physischen Welt zu suchen, sondern durch die Materie und gewissermaßen in Einheit mit ihr».[8] Für viele unserer Zeitgenossen ist die Welt entsakralisiert. Gott nimmt nicht mehr den Weg über einen «Kosmos». Der moderne Mensch fühlt sich Gott und dem Christentum gegenüber fremd. Das gilt für viele Wissenschaftler. Sie stellen sich auf den Standpunkt eines praktischen Atheismus oder flüchten sich in einen religiösen Bereich in ihrem Inneren, der aber in keinerlei Verbindung zu ihrer tatsächlichen Erfahrung steht. Eine neue Synthese kann aber für diejenigen keine Lösung bedeuten, die nicht mehr bereit sind, Gott in der Welt zu sehen.

Es gibt andere Wege, die dazu beitragen können, daß auch Wissenschaftlerkreisen das Bild des Christentums wieder vertraut und annehmbar wird. Teilhard de Chardin gehört zu einer ganzen Reihe gläubiger Wissenschaftler, die für ihre vitalistischen Auffassungen bekannt sind. Doch was man im vergangenen Jahrhundert von der Absicht her verstehen konnte, den Menschen vor den allzu mechanistischen Auffassungen gewisser Naturwissenschaftler zu schützen, droht heutzutage geradezu zu einer Demonstration des Traditionalismus' christlicher Kreise gegen die Dynamik, die den Geist der Wissenschaft beherrscht, zu werden. Muß nicht heutzutage das Christentum vielmehr unter den Wissenschaftlern bezeugen, daß der innere Antrieb, der sie beseelt, richtig und berechtigt ist, und in dieser inneren Regung selbst die Prämissen des «Himmels» verkünden? Das ist durchaus möglich, wenn man erwägt, daß die echte wissenschaftliche Erfahrung, verbunden mit den anderen Erfahrungen des Wissenschaftlers (der ehelichen, sozialen, politischen usw.) einen für den Glauben günstigen Boden schafft. Denn wenn der Mann der Wissenschaft nach der Wahrheit forscht, dann tut er dies nicht aus Machthunger. Die Wahrheit steht im Abenteuer der Wissenschaft immer an erster Stelle. Der Abstand, der den Menschen von der Natur trennt, die Emergenz der Vernunft, die historische Gestaltung des wissenschaftlichen Geistes, kurzum: die gesamte konkret gelebte Erfahrung schafft einen *Raum:* einen Spielraum für die Freiheit. Dieser Raum ist bedeutungsvoll. Hier entfaltet sich meine Existenz, hier erweist sich die Wahrhaftigkeit meiner persönlichen Haltung, die Glaubwürdigkeit und Verläßlichkeit meines Verhältnisses zum Nächsten. Doch wissenschaftliche Erfahrung ist zugleich Erfahrung der menschlichen Grenzen: die Vernunft kommt nur tastend voran; sie hat ihre Mühe, der Aufgabe der Klärung und Durchleuchtung gerecht zu werden; in der Praxis dient die Forschung keineswegs immer der reinen Wahrheit. Aus diesem *Raum* mit seinen Grenzen ertönt der Ruf nach der Transzendenz. Sie gibt meiner Existenz ihren ständigen, bleibenden Sinn. Die Dinge sind nichts; was lebt, stirbt. In dieser Welt der Objekte und des Todes hat die Wahrheit kein Gewicht. Die Transzendenz aber bedeutet für mich die Hoffnung, daß diese Wahrheit keine Fiktion ist. Was ich in der wissenschaftlichen Tätigkeit des Geistes erfasse, kann nur dann sterben, wenn mein Forschen keinen Sinn hat und reine Illusion ist.

So findet die christliche Eschatologie ihre Beglaubigung in meiner Erfahrung. Diese meine Erfahrung ist nur dann wirklich, wenn sie die Kontingenz überdauert, die mir gegenwärtig gestattet,

sie mir geistig anzueignen. Mein Glaube an ihre Wirklichkeit ist korrelativ zu meinem Glauben an die Auferstehung. Die eschatologische Logik ist daher keine Vermutung über «die Zukunft des Menschen», noch eine Extrapolation der Anstiegsbewegung des Bewußtseins, sie ist der Horizont meiner gegenwärtigen Erfahrung. Ausführungen über das, was die Menschheit in der Zukunft sein wird, beruhen auf unbewiesenen Voraussetzungen. Nur was vor mir war, kann für mich eine Bedeutung haben, nicht dagegen, was nach mir kommt. Die bisherige Entwicklung kann Sinn haben – und wir sind durchaus berechtigt, nach diesem Sinn zu forschen –, doch kann ich nicht aus den Leitlinien der bisherigen Entwicklung einen Schluß auf die Zukunft ziehen. Die wissenschaftliche Forschung ist ein Suchen nach einer Wahrheit; sie kann nicht Vorwegnahme irgendeiner Wahrheit sein, denn diese kann erst von dem Augenblick an wahrgenommen werden, wo sie sich meiner konkreten Erfahrung bietet. Die Weigerung, die Zukunft *auszudenken*, erwächst also aus dem Wesen der schlichten wissenschaftlichen Erfahrung. Die Lehre, die diese gibt, steht nicht im Widerspruch zu einer Eschatologie, die als Horizont, wohl aber einer Eschatologie, die als Zukunft verstanden wird.

Die Forschung vollzieht sich nicht für sich allein. Sie ist Geschichte der Menschen, Begegnung der Menschen durch die verschiedenen Kulturen hindurch im einen gleichen Ethos des Forschens. Diese Begegnung ist keineswegs ein Epiphänomen der wissenschaftlichen Forschungstätigkeit, sie gehört zu ihren notwendigen Voraussetzungen. Wir sind daher berechtigt, auch seine Begegnung mit dem Mitmenschen als zur Erfahrung des Wissenschaftlers gehörig anzusehen. Die Organisation der Forschung, ihre Mitteilung im Unterricht, ihre Freiheit innerhalb der Gesellschaft und die «Forschung» selbst – das alles sind Gelegenheiten und Anlässe, mit den Menschen in einen Dialog einzutreten und in ihnen zutiefst die Präsenz Jesu Christi zu erkennen. Das Leben und die Materie sind undurchdringlich, für meine eigene Existenz indifferent: Sie verkündigen mir nicht Christus. Nur das Sein des Menschen, seine Transparenz, sind Zeichen des vollkommenen Seins: des Gott-Menschen Jesus Christus.

Wenn die wissenschaftliche Forschung die Frage nach einer Transzendenz aufwerfen kann, so kann die Begegnung mit den Menschen im wissenschaftlichen Milieu mich dahin führen, die Wahrheit von Jesus Christus zu erkennen. Die Freuden dieser persönlichen Begegnungen, die Freude einer Kommunikation im Forschen sind Vorgeschmack auf ein Glück, das der Christ «Himmel» nennt: ein Glück, das nicht an einer künftigen Idealgesellschaft hängt, sondern die Vollendung einer, wenn auch unvollkommen, in der Erfahrung des Alltags gelebten Freude.

[1] P. Valéry, Tel Quel (Paris) 622.

[2] P. Teilhard de Chardin, Le Phénomène humain (Paris 1955) 52; deutsch von Othon Marbach, Der Mensch im Kosmos (München 1959) vgl. 31.

[3] aaO. 110–111; deutsch vgl. 85.

[4] aaO. 184; deutsch vgl. 154.

[5] Vgl. vor allem G. Simpson, Rythmes et modalités de l'évolution, frz. (Paris 1950).

[6] G. Bachelard, La formation de l'esprit scientifique (Paris 1957) 101.

[7] M. Merleau-Ponty, Phénomènologie de la perception (Paris 1945) 71.

[8] P. Teilhard de Chardin, Mon Univers: Science et Christ (Paris 1965) 72.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

REGIS MACHE

geboren im September 1933 in Rouen (Frankreich), Katholik. Er studierte an der naturwissenschaftlichen Fakultät und an der agronomischen Hochschule der Universität von Toulouse, ist Ingénieur-agronome und Doktor der Naturwissenschaften (1967), Stipendiat des Canada Research Council und widmet sich biologischen Forschungen an der Universität Manitoba in Winnipeg (Kanada). Er veröffentlichte wissenschaftliche Beiträge in verschiedenen Zeitschriften.

Hjalmar Sundén

Kann man Gott «Tröster» nennen?

Die Psychoanalyse hat das Thema des Trostes einer radikalen Kritik unterzogen. Viele fragen sich inmitten ihrer eigenen Trostlosigkeit und Leiden, ob es nicht abwegig ist, zu Gott als dem Tröster-Geist zu beten. Zunächst scheint es mir geraten, Freud's eigene Stellung zum Problem des Trostes näher zu untersuchen. Auf der letzten Seite seines Buches, Das Unbehagen in der Kultur, erklärt er, daß er keinen Trost zu bringen habe und betont zugleich, daß das Bedürfnis nach Trost zutiefst menschlich und bei den wildesten Revolutionären ebenso ausgeprägt sei wie bei den bravsten Gläubigen.[1] Die Gegenüberstellung wilder Revolutionäre mit braven Gläubigen, wie wir sie in dieser Erklärung sehen, ist bezeichnend, denn gerade für diese beiden Kategorien muß die vollendetste Trostlosigkeit darin bestehen, daß sie sich in einer Welt ohne Gerechtigkeit befinden.

Als der Mensch noch nichts von einem allmächtigen Gott wußte, der fähig war, die Angelegenheiten der Sterblichen in Gerechtigkeit zu regeln, fand er die bemerkenswerte Idee des Karma und verwandelte dadurch alle Unbilligkeiten, unter denen die menschliche Existenz zu leiden hat, in Folgen einer kosmischen Vergeltung von immanenter Gerechtigkeit. Vergessen wir diese Idee des Karma nicht, wenn wir uns tiefer mit dem Thema des Trostes auseinandersetzen wollen.

Wie aber steht es mit dem Revolutionär, der weder Gott noch Karma anerkennt? Hören wir, was Lenin im Jahre 1906 gesagt hat, als die Sache des Bolschewismus nahezu verloren zu sein schien: «Jammert nicht, Genossen, wir werden sicher Sieger sein, weil wir recht haben!»

Stalin selbst hat diesen Ausspruch niedergeschrieben, den ich in der schwedischen Ausgabe der Lenin-Biographie von P. Kersjentzew gefunden habe. Ein anderer Ausspruch des großen Revolutionärs ist von Gorki in seinem «Lenin und der russische Bauer» festgehalten worden: «Die Geschichte ist eine grausame Mutter, wenn sie mit Vergeltungen beginnt!» Freud anerkannte die Anangke (*ἀνάγκη*), leugnete aber die Dike (*δίκη*). Wer so verfährt, unterdrückt ein Element in der menschlichen Erfahrung: die unvermeidliche Feststellung, daß in unserer Welt der Trost (consolation) für die einen zugleich Trostlosigkeit und Elend (désolation) für die anderen bedeutet – als logische Folgerung der Idee von der immanenten Gerechtigkeit, die in den Begriffen der Rita, des Tao, der Dike anklingt, und von der selbst in den geheimsten Gedanken eines Lenin noch ein Schatten verborgen zu sein scheint.

Als Freud die Existenz der Vorsehung und einer Weltordnung leugnete, wie er es in einem seiner Briefe an Oskar Pfister tat,[2] – war es da der reife Mann, beseelt vom Geist der Wissenschaft, der die Feder führte? Oder war es nicht eher der Jude, der versuchte, sich von der religiösen Tradition seines Volkes loszumachen, der Mensch, der unter Anwendung aller ihm zur Verfügung stehenden Mittel und Möglichkeiten gar nicht in erster Linie Gott «verdrängen» wollte, sondern seine intuitive Ahnung von einer innerweltlichen Vergeltung? Gregory Zilboorg hat uns Material aus Freuds Biographie vorgelegt, das auf eine solche Verdrängung hindeutet,[3] und ich selbst konnte einige Beobachtungen machen, die bei diesem Thema nicht übersehen werden dürfen.[4]

Freuds Hypothesen über Ursprung und Sinn der Religion sind nicht von der Erfahrung her nachzuprüfen und zu bestätigen.[5] Der Grund dafür besteht meiner Meinung nach darin, daß er es versäumt hat, die religiöse Tradition als eine der Quellen der Perzeptionsmodelle zu berücksichtigen, die den Gläubigen eine Erfahrung eröffnen, die sie vom Infantilismus befreit.

Wenn heute die Frage «Kann man Gott ‹Tröster› nennen?» überhaupt aufgekommen ist, dann, glaube ich, weil die bei Freud beobachtete Verdrängung und sein Versäumnis, die religiösen Traditionen als Quellen von Wahrnehmungsmodellen näher zu untersuchen, sich wiederholt hat und zwar vornehmlich bei einer Reihe von Theologen. Mir scheint, als habe man in der modernen Theologie ganz oder doch annähernd das Motiv der Vergeltung ausgeklammert, das nicht allein bei den Propheten des Alten Bundes, sondern auch in den Gleichnissen Jesu so deutlich zutage tritt. Daher sagt man uns heute, wir lebten in einer Welt, in der Gott tot ist. Wenn man wirklich, wie gewisse Theologen behaupten, in unserer Welt unmöglich ein Tätigsein Gottes wahrnehmen kann, so ergibt sich eine eminent wichtige psychologische Frage: Wie war es dann möglich, daß unsere Vorfahren Gott in der Welt am Werke sahen?

Wenn der Gott der deduktiven Theologie tot ist,

dann vermutlich, weil man mit abstrakten Formeln und allgemeinen Prinzipien niemals ein Wahrnehmungsfeld derselben Art aufbauen kann, wie das, was sich aus der Erfahrung einer Reihe konkreter Fälle aufbauen läßt. Meine protestantischen Vorfahren haben solche Reihen in ihrer Bibel gefunden, und ihre Bibelkenntnis ermöglichte ihnen den Aufbau eines Wahrnehmungsfeldes, aus dem sie Trost schöpfen konnten, weil sich hier Gott finden ließ – in einem Jahrhundert, in dem Schweden nahezu keinen Frieden gefunden hat. Auch heute scheint mir, daß die Gleichnisse Jesu eine Reihe von Modellen geben, die den Gläubigen ermöglichen, die geschichtliche Wirklichkeit als deutlichsten Beweis für die Unwiderstehlichkeit des göttlichen Handelns zu erkennen. Das Problem des Trostes beziehungsweise der Tröstung hat einen von vielen Theologen stark vernachläßigten perzeptorischen Aspekt. Wenn es sich um die religiöse Erfahrung handelt, so argumentieren sie, als wären darin keinerlei Elemente von all dem enthalten, was in der sogenannten äußeren Welt vor sich geht. Dabei kann die Lektüre eines Bibeltextes sehr wohl ein Wahrnehmungsfeld neu aufbauen. Die Situation der Trostlosigkeit wandelt sich zur Identität mit der biblischen Situation, und ganz plötzlich erscheint darin Gott und zusammen mit ihm der Trost. Bisweilen kommt es dem Gläubigen vor, als vernehme er eine Stimme, die ihm zuruft: «Mein Tag wird kommen, er ist schon nah. Verharre in der Anbetung und fürchte nichts.» Die Psychologie der Perzeption kombiniert mit der Psychologie der «Rollen» läßt uns erkennen, daß wir es in solchen Fällen mit etwas anderem als mit einer reinen Illusion zu tun haben.[6] Es sind vor allem Erfahrungen dieser Art, die den Gläubigen christlicher Generationen Trost gegeben haben.

Ich bin dabei zu erforschen, in welchem Maße man sie auch noch bei den Gläubigen unserer Tage finden kann, trotz einer religiösen Unterweisung, die allzu abstrakt ist und allzu sehr dahin tendiert, Gott in einer Sphäre zu isolieren, die vollkommen außerhalb der konkreten Wirklichkeit liegt.

Freud spricht geringschätzig von der Unterwerfung unter den «unerforschlichen Ratschluß» (Gottes.)[7] Doch Unterwerfung und Unterwerfung sind zweierlei!

Erinnern wir uns an das berühmte Gebet Hekubas, als Menelaos seine Absicht kundtut, Helena dem Tod zu übergeben:

«Oh du, der du die Erde trägst und auf Erden deinen Sitz hast,

Wer du auch sein magst, unlösbares Rätsel, Zeus,

unbeugsames Gesetz der Natur oder des Geistes der Menschen, ich bete dich an.

Immer wandelst du ohne Lärm deines Weges und lenkst in Gerechtigkeit

der Menschen Geschicke.»[8]

Hier kann nicht von der Unterwerfung unter den «unerforschlichen Ratschluß Gottes» die Rede sein, von der Freud spricht; hier haben wir vielmehr eine Überzeugung von der immanenten Gerechtigkeit, die wenigstens für Augenblicke die Königin der Troer tröstet, die den Untergang ihrer Stadt und ihrer Familie miterlebt hat.

Mit den Gleichnissen als Bezugssystemen (reference systems) läßt sich ein Wahrnehmungsfeld aufbauen, welches den einfachen Gläubigen ermöglicht, zu erkennen, daß der Herr sobald wie möglich in diese Welt kommen wird und nicht erst am Tag des Jüngsten Gerichtes (vgl. Lk 18, 1–8). Wenn, wie ich glaube, die Gleichnisse Jesu den Jüngern als perzeptorische Modelle gegeben wurden, entwickelt sich die religiöse Erfahrung, wenn tatsächliche Ereignisse und Gleichnisse zusammenfallen. Der Jünger muß die Gleichnisse zu den Ereignissen in Beziehung setzen, er muß die Situationen des Lebens als die Stellen betrachten, auf die sie anzuwenden sind. Auf diese Weise muß sich die Erfahrung vom Reich Gottes Tag für Tag vermehren. «Seine Talente» gut verwalten, heißt die Gleichnisse auf das anwenden, was in der Welt geschieht. Wenn man so denkt, stellt sich auch eine Antwort auf die rätselhaften Worte des Herrn im Gleichnis von den Talenten ein: «Denn dem, der hat, wird gegeben... usw.» Sie lautet: «Dem, der hat, (wird gegeben)», heißt: dem, der durch die Gleichnisse das wahre Wissen um die verzeihende und bisweilen belohnende Vorsehung Gottes wie auch um seine bisweilen äußerst strenge Vergeltung hat, ein Wissen, zu dem die Gelehrten und Lehrer den Schlüssel weggenommen haben. Doch dem, der nicht (dieses Wissen) hat, wird man auch noch das nehmen, was er hat, nämlich sein vorgebliches Wissen, seine eschatologischen Träume oder seine Dogmen, denn die Erfahrung wird ihren Inhalt nicht bestätigen. Übersehen wir nicht, daß Jesus das Gleichnis von den Talenten als Alternative für die eschatologischen Perspektiven seiner Jünger (vgl. Lk 19,11) erzählt hat! Wenn unter Christen die bittere Frage auftaucht: Kann man Gott «Tröster» nennen?, so ergibt sich im Zusammenhang damit vielleicht ein neues Verständnis der Gleichnisse Jesu. Vielleicht bedeutet

es für meine Leser nichts, wie diese Überzeugung sich bei mir gebildet hat. Dennoch möchte ich davon berichten. Denn wenn ich diese Aufgabe ehrlich und offen erfülle, kann sie vielleicht einen Aspekt des religiösen Lebens erhellen, um den, soviel mir bekannt ist, die Psychoanalyse nicht weiß.

Im Winter 1932–33 hatte ich in den Archiven des verstorbenen Erzbischofs von Uppsala, Nathan Söderblom eine große Sammlung von Zeitungsartikeln aller Art aus den ersten Jahren nach dem ersten Weltkrieg einzuordnen. Ich mußte dazu alle Texte lesen, die auf schlechtem, vergilbtem Papier gedruckt waren. Diese Lektüre hat mir als jungem Theologen das Bild einer Welt von nahezu unerträglicher Bosheit, Grausamkeit und Elendigkeit gezeigt. Wo war in dieser Welt Gott? Ein Gleichnis Jesu gab mir damals die Antwort. Der Vertrag von Versailles hatte einer Gruppe junger Nationen die Freiheit gegeben, und in meinen Artikeln fand ich speziell ihre Namen. In all dem, was ich dabei las und erfuhr, erkannte ich in einer sich mir jäh ergebenden Zusammenschau jenen Knecht, dem sein Herr eine ungeheure Schuldenlast erlassen hatte und der nun, nachdem er davon frei geworden war, sich auf seinen Mitknecht stürzte, um von ihm brutal seine ungleich geringere Schuld einzutreiben. So verhielten sich tatsächlich die Majoritäten in allen in diesen Artikeln erwähnten Ländern den Minoritäten gegenüber. Es ist unnütz, hier das ganze Gleichnis zu erzählen, vergessen wir nur nicht die Folterknechte, denen der unbarmherzige Knecht ausgeliefert wurde! Um Gott und die Gerechtigkeit in dieser traurigen Geschichte der Schikanierung von Minderheiten zu sehen, brauchte man also nur das Ende abzuwarten. Das ganze war weniger eine logische Deduktion als eine Art Vorahnung: Ich werde noch zu Lebzeiten alle diese Völker, die geschehen ließen, was meine Zeitungsausschnitte berichteten, den Folterknechten ausgeliefert sehen! Ich konnte diese Vorahnung nicht unterdrücken. Alle Arten ethischer und theologischer Formeln, die ich aus meiner Erziehung und Bildung hatte, schienen ihr gegenüber ohnmächtig. Ich sagte mir, mit dieser Vorahnung habe ich in mir selbst eine Neigung des primitiven Menschen wiedergefunden, und diese Neigung wurde durch das Gleichnis Jesu als legitim bestätigt. Gab es hier also eine immanente Gerechtigkeit, die spontan durch die Reaktion des Individuums bestätigt und durch die Gleichnisse des Evangeliums geoffenbart war?

Wie hatte Söderblom, der durch alle diese Zeugnisse, die sich in seinen Archiven gesammelt hatten, ebenfalls informiert war, reagiert? Die Antwort fand sich in einem großen Stoß von Drucksachen, aus dem ich ein Exemplar des «Aufrufes an die Christen Frankreichs und aller Länder, sowie an die Staatsmänner, vor allem an den Präsidenten der Vereinigten Staaten» herausfischte. Ich blätterte darin herum und fand folgenden Absatz, von dem ich den Anfang wiedergeben möchte:

«Niemand vermag diejenigen zu zählen, die in allen Ländern im Grunde ihres Herzens durch die gegenwärtigen Ereignisse beunruhigt und betrübt sind. Wir hatten nach den Schrecken des Krieges auf den Segen des Friedens gehofft. Aber die internationalen Beziehungen werden ständig gespannter. Der Hunger, das Gift der Bitterkeit, das in die geschändeten und verletzten Seelen gegossen wurde, sowie die physische und moralische Ansteckung wüten in wertvollen Teilen der Menschheit Mitteleuropas und verschlimmern ein bereits grausames Elend. Der ausgesäte Fluch wird neue, noch schlimmere Kriege hervorbringen. Denn was ein Mensch gesät hat, wird er auch ernten. Das hat der hinter uns liegende Weltkrieg zur Genüge gezeigt.»

Der Aufruf schloß mit einer demütigen Bitte an die Staatsmänner, «die von Tag zu Tag unerträglicher und verhängnisvoller werdende Spannung» zu lösen, und war unterschrieben von Söderblom und allen Bischöfen der Kirche Schwedens, unter dem Datum vom 1. Februar 1923.

Gott hat also versucht, sich Gehör zu verschaffen, aber weshalb den Apostel zitieren und nicht den Herrn, das war mein erster Gedanke. Da gab mir ein anderer Fund, den ich in jenen Tagen machte, auch auf diese Frage eine Antwort. Ich stieß in einer Ecke auf etwa hundert Exemplare eines Buches von Karl Krczmar.

Die Lektüre dieses Buches von Krczmar, in dem er eine Zusammenfassung der Diskussionen der ökumenischen Konferenz des Jahres 1925 in Stockholm gab,[9] hat mir verschiedene Konsequenzen der modernen neutestamentlichen Exegese vor Augen geführt. Sie waren so, daß sie mich dazu veranlaßten, die Ansatzpunkte der eschatologisch-apokalyptischen Deutung der Gestalt und Botschaft Jesu bei Albert Schweitzer neu zu durchdenken. Ich gewann dabei den Eindruck, als habe Schweitzer einen methodischen Grundsatz völlig übersehen: den Grundsatz, daß man bei jeder wissenschaftlichen Arbeit auch die Fakten in Rechnung stellen muß, welche die Hypothesen, die man beweisen möchte, nicht bestätigen. Die Vorahnung, von der ich eben sprach, hatte mich auf den

Gedanken gebracht, in den Gleichnissen könne tatsächlich von der immanenten Gerechtigkeit die Rede sein, und ich sagte mir, es sei keineswegs ausgeschlossen, daß das Thema der Verkündigung und Botschaft Jesu tatsächlich das von Psalm 145, 13 sei: «Dein Reich ist ein Reich für alle Zeiten, und deine Herrschaft reicht bis zu den äußersten Geschlechtern.» Die innere Logik der Gleichnisse deutete auf die Möglichkeit einer solchen Interpretation hin.

Nun fand ich in Schweitzers Schriften Aussprüche, in denen er einen gewissen deutschen Patriotismus erkennen ließ; für einen Elsässer etwas nicht unbedingt Gewöhnliches. Dazu kamen verschiedene Beobachtungen, die mir von Besuchern in Lambarene mitgeteilt wurden. Alles zusammen verdichtete sich für mich zu der Annahme, daß bei dem berühmten Arzt ein im Unbewußten nachwirkender Ödipuskomplex vorhanden war. Hatte also das Unbewußte seiner Persönlichkeit ihm, ohne daß es ihm klar wurde, seine bekannte Exegese eingegeben? Ging es ihm im Grunde vielleicht darum, sich eines realistisch verstandenen Jesus zu entledigen und Gott so weit wie möglich von sich zu schieben, damit sich die Politik Bismarcks als realistische Politik zeigen konnte? Gab es eine immanente Gerechtigkeit, so mußte man schlechterdings alles verdrängen, was daran erinnern konnte, und in einem christlichen Land zunächst alle die Züge in der Botschaft Jesu, die sich als Bestätigung des Vorhandenseins einer solchen Gerechtigkeit verstehen ließen.

Dann aber hätte es für Freuds Verdrängung eine noch verhängnisvollere Parallele bei Schweitzer gegeben. Der Ödipuskomplex hätte Generationen von Theologen dazu veranlaßt, das Thema der Vergeltung zu verdrängen. «Die Kirche hat die Arbeiterklasse verloren.» Aber man kann auch sagen, daß sie den Arbeitern jenen Tröster-Christus und jenen Belohner-Christus genommen hat, dessen Konturen Ary Scheffer den Trostlosen und Leidenden sichtbar vor Augen zu führen versucht hatte; die Exegese und Verkündigung der Kirche gestatteten den Unterdrückten und Elenden keine Identifizierung der Revolution mit der Ankunft jenes Herrn, der den unbarmherzigen Knecht in Stücke reißen ließ, jenen unbarmherzigen Knecht, der anstatt zur rechten Zeit den Mitknechten seines Herrn Nahrung zu geben, mit den Säufern zu essen und zu trinken begonnen, sich dann aber mit seinen Genossen gerauft und sich dabei immer damit vertröstet hatte: Mein Herr kommt noch lange nicht.

Schalten wir die Möglichkeit aus, Gott in den schrecklichen Ereignissen der Geschichte zu sehen, so kann man, scheint mir, auch nicht zu ihm als den Tröster-Geist beten. Nur die nicht zu bezweifelnde Erfahrung der göttlichen Gegenwart selbst tröstet, menschliche Worte dagegen niemals.

[1] S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur (Wien 1930) 136. «So sinkt mir der Mut, vor meinen Mitmenschen als Prophet aufzustehen, und ich beuge mich ihrem Vorwurf, daß ich ihnen keinen Trost zu bringen weiß, denn das verlangen sie im Grunde alle, die wildesten Revolutionäre nicht weniger leidenschaftlich als die bravsten Frommgläubigen.»

[2] S. Freud, Oskar Pfister, Briefe 1909–1939, hrsg. v. E. Freud und H. Meng (Frankfurt a. M. 1963) 132. «Und endlich – lassen Sie mich einmal unhöflich werden – wie zum Teufel bringen Sie alles, was wir in der Welt erleben und zu erwarten haben, mit Ihrem Propheten einer sittlichen Weltordnung zusammen?»

[3] G. Zilboorg, Freud and Religion (Westminster, Maryland 1964).

[4] H. Sundén, Die Religion und die Rollen (Berlin 1966) 357f. Vgl. V. von Weizsäcker, Reminiscences of Freud and Jung: Freud and the 20th century (London 1958) 60–67.

[5] A. Siegman, Personality and Socio-cultural Variables Associated with Religious Behaviour: ARPs, VII, 96–104. Vgl. jedoch J. Keene, Religious Behaviour and Neuroticism, Spontaneity, and Worldmindedness = Sociometry, Vol 30 (1967) 153.

[6] H. Sundén aaO. 21–32.

[7] S. Freud aaO. 39. «Wenn der Gläubige sich endlich genötigt findet, von Gottes ‹unerforschlichem Ratschluß› zu reden, so gesteht er damit ein, daß ihm als letzte Trostmöglichkeit und Lustquelle im Leiden nur die bedingungslose Unterwerfung übrig geblieben ist. Und wenn er zu dieser bereit ist, hätte er sich wahrscheinlich den Umweg ersparen können.»

[8] Euripides, Ausgabe der Collection des Universités de France, IV (Paris 1925) 64.

[9] K. Krczmar, Einheit der Kirche in Leben und Wirken (Wien 1930).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HJALMAR SUNDÉN

geboren am 28. November 1908 in Eksjö (Schweden), 1933 zum Pastor der schwedischen lutherischen Kirche geweiht. Er studierte an den Universitäten von Stockholm und Uppsala und doktorierte 1940 in Theologie. Seit 1967 ist er Professor für Religionspsychologie an der Universität von Uppsala. Er veröffentlichte: Die Religion und die Rollen (Berlin 1966).

Joseph Tamney / John Rasmann

Gewalttätigkeit und Messianismus bei den schwarzen Amerikanern

In Schwarz-Amerika ist die Religion in die Nähe der Gewaltanwendung im Dienste einer Erringung der Freiheit gerückt. Wir wollen in unserem Beitrag von diesem Vorgang sprechen. Dabei interessiert uns vor allem die Möglichkeit, daß die Religion in der Form eines Messianismus die Führung der «schwarzen» Revolution übernimmt, ja zur maßgeblichen Ideologie werden kann, die den Einsatz von Gewalt dirigiert.

«Schwarze» Religion

Wir haben einen klaren Beweis dafür gefunden, daß die Religion unter der schwarzen Bevölkerung zumindest verschieden ist. Im Rahmen einer Umfrage im Armenviertel einer Großstadt befragten wir 623 Heimarbeiterinnen, in der Mehrzahl Schwarze. Wir stellten an diese Leute die Frage, worauf sie stolz seien; 57 von ihnen (9% der Gesamtzahl) nannten ganz spontan ihre persönliche religiöse Betätigung, wie zum Beispiel das Gebet, oder ihr persönliches Verhältnis zu einer Gottheit (es sei dazu bemerkt, daß wir von Anfang an nicht nach Kirchen oder religiösen Organisationen gefragt haben; sie wurden auch nur 23mal erwähnt). Bei den Personen gleichen Alters war der Prozentsatz derer, die auf ihre Religion Bezug nahmen, unter den Schwarzen durchweg höher als unter den Weißen. Doch nahm unter den Schwarzen der Prozentsatz ab, je jünger die Befragten waren. Man kann also sagen: Die Zahl derer, die spontan als Grund ihres Stolzes ihre Beziehung zur Gottheit angaben, war unter den Schwarzen größer als unter den Weißen und unter den älteren Schwarzen größer als unter den jüngeren.

Wir glauben, daß diese Feststellung sehr aufschlußreich für das Wesen der «schwarzen» Religion ist. Zum ersten scheint die Tatsache, daß der schwarze Bevölkerungsteil seinen persönlichen Stolz häufiger von der «spirituellen Beziehung» herleitet, die Behauptung der Neger zu bestätigen, daß in ihrem Leben die Religion eine größere Bedeutung besitzt. Die Selbsteinschätzung bemißt sich unter den Schwarzen viel häufiger als unter den Weißen nach ihrer Religiosität. Zum zweiten enthüllt die Bedeutung, die einer persönlichen Beziehung zur Gottheit beigemessen wird, vielleicht den wichtigsten Zug der «schwarzen» Religion: ihre relative Unabhängigkeit von religiösen Institutionen. In Schwarz-Amerika ist die Gottheit zusammen mit Angehörigen und Freunden ein Teil der persönlichen Welt. Religiöse Organisationen werden benutzt, aber erst in zweiter Linie. Die «schwarze» Religion baut auf einem persönlichen Verhältnis zu Christus auf, das nicht selten eine Quelle beträchtlicher Selbst-Achtung ist – was jedoch nicht im gleichen Maße für die jüngere Generation gilt.

Das Verhältnis der «schwarzen» Religion zum Messianismus

Angesichts der Bedeutung der Gottheit dürfte es naheliegend sein, daß die Neger dazu neigen, Lösungen für ihre Probleme durch die Religion zu suchen; angesichts des nichtinstitutionellen Zuges ihrer Religion darf man als wahrscheinlich annehmen, daß sie ziemlich leicht bereit sind, neuen Führerpersönlichkeiten zu folgen. Diese Tendenz, religiöse Lösungen außerhalb der etablierten Strukturen zu suchen, macht Schwarz-Amerika zum fruchtbaren Boden für messianische Bewegungen.

Zweifellos hatte die Negerbevölkerung in jüngster Zeit eine überdurchschnittlich große Zahl von Propheten; die Black-Muslim und Father-Divine-Organisationen sind typische Beispiele für Propheten-Kirchen. Bei unserer eigenen Nachforschung haben wir uns bemüht herauszufinden, wieviel messianisches Denken bei den Schwarzen vorhanden ist. Wir haben in einer Erhebungsauswahl (subsample) unter den Negern des oben erwähnten Stadtviertels ein Tiefeninterview durchgeführt. Die Auswahl umfaßte alle Negerfamilien mit 17- oder 18-jährigen Kindern, die zu Hause lebten; wir interviewten die Mutter, den Vater (wenn er zu Hause war) und den betreffenden Sohn oder die betreffende Tochter.[1] Speziell fragten wir unsere schwarzen Gesprächspartner, wobei wir die Fragen in der Reihenfolge steigender messianischer Wertvorstellungen anordneten: ob Jesus wiederkehren wird; ob die Welt zerstört wird und danach eine Zeit des Friedens und der Freude wiederkehrt; ob es in dieser Zeit einen besonderen Platz für die Mitglieder der Kirche des Gesprächspartners geben werde; und ob die Wiederkehr Jesu vor dem

Jahre 2000 erfolgen werde (diese Frage war für unsere Gesprächspartner oft sehr schwierig zu begreifen, so daß wir bisweilen die exakte Angabe «Jahr 2000» durch «bald» ersetzen mußten).[2] Sowohl die Erwachsenen wie die Jugendlichen huldigten einem Messianismus. Nicht viel weniger als die Hälfte (41%) antworteten entweder auf alle Punkte oder zumindest auf alle Punkte außer dem letzten bejahend. Unsere Fragen zielten natürlich auf einen christlichen Messianismus, doch die Antworten zeigten eine Bereitschaft, die Art von Perspektive anzunehmen, die notwendig ist für die Entwicklung einer messianischen Bewegung.

Die Bedeutung der Religion im Leben der Neger, ihre Konzentration auf eine persönliche Religion und ihre Ansprechbarkeit für eine messianische Ideologie – das alles legt nahe, daß sie ein gewaltiges Potential für eine messianische Bewegung in Schwarz-Amerika bilden. Wird dieses Potential aktualisiert werden?

Soziale Bewegungen im heutigen Amerika

Die Aktualisierung eines solchen Potentials hängt von Umweltbedingungen ab, speziell von den Arten von Problemen, denen sich ein Volk gegenübergestellt sieht, und von den verfügbaren Alternativlösungen. Eine Anzahl von den Problemen der Neger rührt daher, daß sie Amerikaner, andere daher, daß sie Schwarze sind. Was für Probleme sind das? Als Amerikaner sehen sie sich dem Problem der Entfremdung gegenüber. Das ist eine sehr komplexe Erfahrung, die wir auf diesem bebegrenzten Raum nicht näher untersuchen können, aus der aber zwei sehr typische soziale Bewegungen entstanden sind: der utopische Rückzug aus der Gesellschaft (z. B. die «Hippies») und die «power-diffusion»-Bewegung (z. B. die Studentenbewegung für eine Demokratische Gesellschaft, deren Hauptschlagwort die Forderung nach einer «partizipatorischen demokratie» zu sein scheint). Diese beiden Bewegungen sind von Grund auf verschieden in ihrem Willen zur Konfrontation mit der herrschenden Machtstruktur. Doch beide Bewegungen teilen im Grunde eine gemeinsame Ideologie. Sie wollen, daß die Einzelmenschen sie selbst sind; sie streben nach einer Welt, in der die Menschen ein Höchstmaß von Selbstbestimmung haben, so daß sie andern und sich selbst gegenüber offen und ohne Falsch sein können.

Die speziellen Probleme, mit denen die amerikanischen Neger – aber zweifellos nicht allein die Neger – als Schwarze zu kämpfen haben, sind die Probleme der Armut und des mangelnden Stolzes. Das erste ist offensichtlich. Der Mangel an Stolz rührt von der angeblichen Unfähigkeit der Neger zur Selbstachtung her, die ihrerseits eine Auswirkung des Vorurteils der Weißen, verbunden mit dem relativen Fehlen von Negern in angesehenen wirtschaftlichen und politischen Stellungen, ist.

Diese Probleme haben sehr unterschiedliche Bewegungen ins Leben gerufen. Am besten bekannt und von den weitesten Kreisen getragen ist die Integrationsbewegung, deren Führer Pfarrer Martin Luther King war. Das Ziel dieser Bewegung ist, die soziale Stellung der Neger zu verbessern. Zunächst konzentrierte sie sich darauf, die Verhaltensmuster zu wandeln, die für den sozialen Status symbolisch sind, z. B. eine Beendigung der Diskriminierung der Neger in öffentlichen Einrichtungen aller Art; gegenwärtig konzentriert sie sich unmittelbar auf eine Änderung der wirtschaftlichen Situation der schwarzen Amerikaner. Es ist offensichtlich, daß diese Bewegung, wenn sie Erfolg hat, die Armut beseitigen wird. Weniger deutlich ist ihre Auswirkung auf das Problem des mangelnden Stolzes. Sie scheint von der Annahme auszugehen, daß die Neger, sobald sie eine wirtschaftliche Stellung erreichen, wie sie normalerweise geachtete Leute einnehmen, auch geachtet werden und eine höhere Selbstachtung entwickeln. Auf welche Weise aber Integration und wirtschaftlicher Aufstieg die mit dem persönlichen Stolz zusammenhängenden Probleme bewältigen sollen, ist offenbar nicht hinreichend durchdacht. Es ist sehr wohl möglich, daß ein einfacher wirtschaftlicher Aufstieg die Armut überwindet, nicht aber den Selbsthaß. Ebensowenig hat King ein wirtschaftliches Programm vorgelegt, das die Schwarzen zum Wohlstand führen kann; er hat nur dem Streben der hoffnungslos Armen danach Ausdruck verliehen.

Eine andere Bewegung wird summarisch mit dem Schlagwort «Black power» bezeichnet. Der Kern ihrer Botschaft ist der Separatismus. Für manche erscheint dieser auf den politischen Bereich im weiten Sinne beschränkt. Er würde damit also bedeuten: politische Parteien für Schwarze; Mietervereinigungen für Schwarze; «schwarze» Elternbeiräte für die Schulen, und ähnliches. Für andere jedoch bedeutet dieser Separatismus darüber hinaus eigene «schwarze» Wirtschaftsorganisationen, und für einige wenige bedeutet er: eine neue Nation. Tatsächlich ist eine reale Basis für einen Separatismus vorhanden; wenn die Trennung der Wohnbereiche anhält, so bedeutet dies, daß in

den nächsten 20 Jahren mehrere der großen Städte des Landes schwarze Majoritäten haben, welche die örtlichen politischen Ämter und Büros kontrollieren. Viele Schwarze wünschen eine weitgehende Autonomie, jedoch ohne eine vollständige Isolierung, die den weitaus meisten als ebenso undurchführbar wie unerwünscht erscheint. Doch gibt es bis jetzt noch kein detailliertes Modell, nach dem eine solche Gesellschaft formiert werden könnte.

Neben diesem Verlangen nach Unabhängigkeit gibt es noch einen anderen Aspekt der «Black power»-Bewegung. Sie ist ganz eminent eine poetische Bewegung, das heißt ein Versuch, dem Volk die Augen zu öffnen für eine neue Wirklichkeit. Die schwarze Bevölkerung muß erkennen lernen, daß der Weiße ein Teufel ist, weil er ein Teufel ist, z. B. weil er Sklaverei treibt, weil er Vorurteile hegt, oder weil er Atombomben auf Japan wirft. Die schwarzen Menschen müssen lernen zu lachen, wenn sie hören, daß Kolumbus Amerika entdeckt hat, da sie wissen, daß die Indianer bedeutend früher dort waren. «Black power» ist eine neue Weise, die Dinge zu sehen.

Das wichtigste jedoch, was der Neger sehen lernen muß, ist die überragende Bedeutung der Tatsache, daß er Schwarzer ist. Die Separatisten glauben, das «schwarze» Gemeinwesen existiere in den Köpfen der Weißen bereits, und sein eigenes Heil verlange es, daß der Neger diese Einheit akzeptiert und bestätigt. Sie sind überzeugt, kein Mensch von schwarzer Hautfarbe könne anerkannt werden, solange das Schwarz-Sein nicht geachtet ist. Daher sprechen die führenden Leute dieser Bewegung von der Schönheit des «schwarzen Bewußtseins». (Im Gegensatz dazu versuchen die Führer der Integrationsbewegung das «Neger»-Problem nicht weiter heraufzuspielen, sie sprechen vielmehr von dem allgemeinen Problem, Menschen aller Hautfarben aus den ländlichen Lebensformen in die städtischen einzugliedern.) Ferner setzt sich die Separatistenbewegung direkter mit dem Problem der Selbsteinschätzung auseinander als die Integrationsbewegung. Sie sucht, ein neues Verständnis zu entwickeln, das den schwarzen Menschen ermöglicht, neue Männer und Frauen zu sein – aber aus einer Perspektive heraus, die ihnen zu erkennen gibt, daß ihre persönliche Selbstachtung von der Achtung abhängt, die mit ihrem Schwarz-Sein zusammenhängt.

Ein Überblick über die amerikanischen Sozialbewegungen, die nach einer Änderung streben, enthüllt ein Bild, das sich nicht sehr von dem unterscheidet, was die Entwicklung auf der ganzen Welt uns bietet. Es sind allem Anschein nach vier Grundbewegungen, die sich hier abzeichnen: das utopische Sich-Zurückziehen; die «power-diffusion» (Machtverteilung), die Rassenintegration und der Rassenseparatismus. Gegenwärtig sind die beiden erstgenannten in der Hauptsache «weiß», die dritte ist gemischt und die vierte ist «schwarz». Die Integrationsbewegung erscheint als die am wenigsten ideologisch gefärbte; und weil sie das Verhältnis zwischen ihrem ein wenig verschwommenen Programm und den Problemen, mit denen ihre Mitglieder zu tun haben, am wenigsten durchdacht hat, scheint diese Bewegung auch die am wenigsten bedeutsame zu sein. Auf der anderen Seite scheint es aufgrund verschiedener gemeinsamer ideologischer Züge möglich, daß die utopischen und die «diffusion»-Bewegungen stärker miteinander verschmelzen und zusammenarbeiten werden. Das könnte dazu führen, daß diese beiden Bewegungen eines Tages die Richtung bestimmen, in der die Änderung der Verhältnisse in den Vereinigten Staaten verlaufen. Was für ein Verhältnis besteht zwischen diesen Bewegungen und dem Separatismus? Obwohl sie keineswegs miteinander identisch sind, lassen sie sich recht gut miteinander vereinbaren. So würde zum Beispiel die Errichtung getrennter «schwarzer» Institutionen eine stärkere Machtverteilung (diffusion) in Amerika bedeuten. Ja wir glauben, daß die neue Welt, die sich enthüllt, wenn die Dinge aus der «schwarzen» Perspektive gesehen werden, in beträchtlichem Umfang dazu beitragen wird, daß alle Amerikaner sich selber und ihre Mitmenschen mit einem offeneren und ehrlicheren Blick betrachten. Die Separatistenbewegung ist nach unserer Meinung weniger ideologisch bestimmt als die anderen, «weißen» Bewegungen, d. h. sie ist weniger festgelegt auf letzte Ziele und Werte, die diese Ziele rechtfertigen. Doch die Auswirkungen der Separatistenbewegung werden dazu beitragen, daß die mehr ideologisch ausgerichteten Bewegungen stärker Fuß fassen. Wie wir die Dinge sehen, sind die utopische und die «diffusion»-Bewegung auf dem Wege, eine ideologische Basis für eine Änderung zu legen, während der Separatismus einen seiner größten Kämpfe aufnehmen wird, um Amerika gegenwärtig in Bewegung zu bringen. Wenn wir stark vereinfachen, können wir sagen: Die Hippies stellen eine Ideologie dar ohne Programm, die Separatisten vertreten ein Programm ohne Ideologie. Die Zukunft wird wahrscheinlich eine Fusion dieser Bewegungen erleben.

Die Rolle der Gewalttätigkeit in den amerikanischen Sozialbewegungen

Alle Bewegungen, von denen wir gesprochen haben, außer dem Separatismus, anerkennen den Grundsatz der Gewaltlosigkeit. Damit sind die Separatisten unter den Amerikanern, die eine Änderung der Verhältnisse anstreben, in eine Isolierung gedrängt; zugleich aber ist dieser Grundsatz von maßgeblicher Bedeutung, wenn wir die unmittelbare Zukunft dieser Bewegung verstehen und die Frage beantworten wollen, ob sie messianische Züge annehmen wird oder nicht. Unter den «weißen» Bewegungen hätte ein Messianismus keine große Chance, zumal das «Gott-ist-tot» zu ihren methodischen Grundsätzen gehört. Die Ideologie, die der utopischen und diffusionistischen Bewegung zugrunde liegt, wurzelt in dem moralischen Ideal der Gerechtigkeit und individuellen Freiheit, das mit dem jüdisch-christlichen Erbe zusammenhängt. Doch in echt dialektischer Weise ist die Frucht dieses Erbes die Tendenz zur Entsakralisierung und der Leugnung von allem, was nicht fraglos gewiß ist. Somit ist Gott im Sinne einer erkennbaren, irrtumslosen Autorität tot. Gerade eine solche Gottheit aber entzündet die Ergriffenheit und Begeisterung einer messianischen Bewegung. Es ist daher kaum anzunehmen, daß sich in diesen überwiegend «weißen» Bewegungen ein Messianismus entwickeln wird.

Ebensowenig scheint der Messianismus in der Integrationsbewegung eine Zukunft zu haben. Auf der einen Seite glauben wir, daß diese Bewegung zunehmend an Bedeutung verlieren wird, weil ihre Leute kein ökonomisches Programm haben und nicht gründlich genug überlegen, wie sich die Selbstachtung unter der schwarzen Bevölkerung heben läßt. Auf der anderen Seite scheint das Wesen der Integrationsbewegung ohnehin einen Messianismus auszuschließen. Zweifellos spielt die Religion in dieser Bewegung eine zentrale Rolle. Doch diese dem ganzen zugrunde liegende Religion ist das Christentum, eine Religion des weißen Mannes. Und das kann auch nicht anders sein, wenn das Ziel der Bewegung die Integration ist. Die Führer müssen die Religion des dominierenden Teiles annehmen. Messianismus aber bedeutet natürlich Glauben an einen bevorzugten Platz für die eigene Gruppe; er erklärt die Enttäuschten und zu kurz Gekommenen als Avantgarde einer neuen Ära und als den an der Macht befindlichen Kreisen überlegen. Weil das Christentum als Religion des weißen Mannes empfunden wird, macht die sich als notwendig erweisende Annahme des Christentums durch die Leute der Integrationsbewegung jeden Messianismus von vornherein unmöglich. Wenn daher mit Gewaltanwendung zu rechnen und das Entstehen eines Messianismus irgendwo sehr wahrscheinlich ist, dann bei der Separatistenbewegung.

Separatismus, Gewaltanwendung und Messianismus

Gewaltanwendung ist ein unverzichtbares Element bei der Separatistenbewegung. Zunächst ist es höchst wahrscheinlich, daß es in den kommenden Jahren zu spontanen Gewalttätigkeiten kommen wird, und die Separatistenbewegung muß fähig sein, diese Ereignisse und die an ihnen Beteiligten aufzunehmen. Die städtischen Polizeikräfte werden mit Schrotgewehren und bewaffneten Fahrzeugen ausgerüstet; gewöhnliche Bürger, schwarze und weiße, bewaffnen sich und werden sogar in manchen Städten von den örtlichen Polizeikräften im Gebrauch ihrer Waffen ausgebildet. Zu diesen symptomatischen Erscheinungen braucht man nur noch die strenge und Ressentiments weckende Überwachung der Ghettos durch die Polizei und die Frustration des Arm-Seins in einer Überflußgesellschaft hinzuzunehmen, so ist die Wahrscheinlichkeit außerordentlich hoch, daß es zu spontanen Gewalttätigkeiten kommt. Die Separatistenbewegung aber kann diejenigen nicht im Stiche lassen, die in den bereits begonnenen Prozeß der Gewaltanwendung hineingezogen sind.

Zum zweiten aber sieht es aus, als seien alle Fortschritte, die in jüngster Zeit den schwarzen Amerikanern beschieden waren, durch Gewalttat oder Gewaltandrohung zustande gekommen. Vermutlich glauben nur wenige Schwarze daran, durch bewaffneten Aufstand die Weißen zwingen zu können, daß sie ihnen die gewünschten Verbesserungen gewähren. Ihre Strategie zielt nicht darauf ab zu gewinnen, sondern die Sicherheit zu erzeugen, daß sie nicht verlieren, und dabei das «weiße» Amerika zu zermürben. Doch wäre es vom Standpunkt der Separatistenführer aus völlig unrealistisch, die Gewaltanwendung aus ihrer strategischen Planung auszuklammern. Denn es scheint nun, als sei sie die wirksamste Waffe, über die die Bewegung verfügt.

Zum dritten müssen die Separatisten sich Fanons Behauptung vor Augen halten, daß Gewaltanwendung notwendig ist: «Gewalt ist eine reinigende Kraft. Sie befreit die eingeborene Bevöl-

kerung von ihrem Minderwertigkeitskomplex, ihrer Verzweiflung und Untätigkeit; sie macht sie furchtlos und stellt ihre Selbstachtung wieder her.»[3] So erklärte ein Teilnehmer an einem Aufruhr in einer amerikanischen Stadt: «Ich fühlte mich frei, wie ‹neu geboren›, als ich sah, was ich getan hatte.»[4] Die Separatistenbewegung muß sich mit der Frage auseinandersetzen, ob Gewaltanwendung auch zur Herstellung der Selbstachtung notwendig ist; das hat sie bisher noch nicht getan; wenn und in dem Augenblick, in dem sie es tut, wird die Antwort vermutlich lauten, daß Gewaltanwendung notwendig ist, aber keine physische Vernichtung. Menschen können sich nicht von den Regungen und Gedanken befreien, die sie im Geist ihrer Mitmenschen verursachen. Schwarze können keine Selbstachtung gewinnen, solange sie nicht das «Bild des Schwarzen» in den Köpfen der Weißen abbauen. Das kann allerdings vielleicht gelegentlich nur durch physische Vernichtung möglich sein. Doch besteht in Amerika die Hoffnung, daß die Weißen schon durch die Heftigkeit verbaler Äußerungen dazu gebracht werden können, mit den Augen des Schwarzen zu sehen. Außerdem aber scheint das Problem des Selbsthasses eine Anerkennung der Gewaltanwendung zu verlangen, obwohl verbale Heftigkeit in einer relativ offenen Gesellschaft möglicherweise die Notwendigkeit physischer Zerstörung auf ein Minimum herabsetzen kann.

Es gibt also eindeutig eine große Anzahl von Gründen, aus denen die Separatisten Gewaltanwendung akzeptieren müssen. Doch wie können sie diese Gewaltanwendung legitimieren? Gewaltanwendung kann sich als nützlich erweisen, wie aber läßt sie sich rechtfertigen? Die etablierten Kirchen lehnen es ab, selbst die Rhetorik der Gewalttätigkeit zu verzeihen. Einzelne religiöse Führer versuchen unter gewissen Bedingungen Gewaltanwendung zu rechtfertigen, werden dabei aber von ihren Kirchen keineswegs getragen und verlieren so ihre Fähigkeit, eine Legitimation zu schaffen. Das relative Fehlen ideologischer Elemente in der Separatistenbewegung bedeutet, daß es in ihr ein inneres Problem der Legitimität gibt. Sie hat keine absoluten Ziele und Werte, die eindeutig eine Vernichtung von Leben und materiellen Werten rechtfertigten. Das Bedürfnis nach Legitimität und die Haltung der vorhandenen Kirchen, die eine solche versagen, verbunden mit der eben erwähnten Disposition für einen Messianismus, legt die Vermutung nahe, daß die Separatistenbewegung einen fruchtbaren Boden für das Aufkommen messianischer Führergestalten bildet.

Doch ist eine Gegenwirkung vorhanden, welche die Wahrscheinlichkeit einer solchen Entwicklung verringert. Der Messianismus erfordert eine starke Tendenz zur Exklusivität: das Gefühl, ein auserwähltes Volk zu bilden. Die Separatistenführer wissen indessen sehr wohl, daß sie mit anderen, die nicht in den Bereich Schwarz-Amerikas gehören, verbunden sind und von ihnen abhängen. Sie sehen den strategischen Vorteil, der ihnen aus einer Verbindung mit der Dritten Welt erwächst. Ebenso ist ihnen klar, daß sie sich, je mehr sie eine Ideologie für ihre Bewegung entwickeln, desto mehr den von Utopisten und Diffusionisten entwickelten Grundsätzen annähern. So gerät der Separatismus mit innerer Notwendigkeit in die Verflechtung mit einer übernationalen Welt und einer dominierenden «weißen» Gruppe, von der ein Teil für sich selbst nach einer Revolution strebt. Daraus ergibt sich die Möglichkeit eines gegenseitigen Beistandes. Das wiederum verlangt eine beträchtliche Geschmeidigkeit, die aber unmöglich wird, wenn die Bewegung messianische Züge annimmt. Geschmeidigkeit im Verhalten und sakraler Charakter lassen sich nicht miteinander in Einklang bringen oder doch nur mit größten Mühen.

Was aber soll dann die Gewaltanwendung legitimieren? Wir beobachten den Versuch, die Zerstörungen von seiten der Schwarzen als realistische Selbstverteidigung zu deklarieren. Man sagt dazu, die Weißen wendeten ständig Gewalt an, obwohl sie häufig indirekt sei und eine mehr psychische als physische Zerstörung oder Vernichtung bringe. Eine «sklavische» Haltung aber muß für die neuen, jungen, gebildeten schwarzen Führer gleichbedeutend sein mit Tod. Die Vernichtung des Negers erfolgt durch Hoffnungslosigkeit, Rauschgift beziehungsweise Alkohol; es gilt also: töten oder getötet werden. Die Erkenntnis dieses Sachverhaltes ist ein Teil der neuen Weise, die Welt zu sehen. Für manche bedarf daher die Gewaltanwendung ebensowenig einer Legitimation wie die Selbstverteidigung. Doch ist die schwarze Bevölkerung unter der Rhetorik der Liebe aufgebrochen. Es muß ihr also schwerfallen, irgendeine Rechtfertigung der Gewaltanwendung anzunehmen. Angesichts dieser Tatsachen sowie ihrer personalistischen Religiosität und ihrer Neigung zu messianischen Perspektiven erscheint es sehr gut möglich, daß sich unter den Separatisten tatsächlich eine messianische Bewegung entwickelt. Wenn dies aber geschieht, wird diese Bewegung sich vermutlich auf die Massen beschränken und

sie von ihren Führern trennen, die persönlich auf der Linie des «Gott ist tot» stehen und vom strategischen Standpunkt aus die Unmöglichkeit eines «Exklusivismus» erkennen. Erwacht daher der Messianismus, so wird er zu einem Schisma und einer Schwächung führen. Am Ende kann nur eine gesteigerte Frustration und größere Gewaltanwendung stehen.

[1] Wir glauben, daß unsere Erhebung ziemlich repräsentativ ist für Familien mit heranwachsenden Kindern des betreffenden Gebiets, abgesehen vielleicht von den Vätern. Zu Einzelheiten siehe: J. Rasmann, Religion as a Source for Community, M.A.-Dissertation, Marquette University 1967.

[2] Zur weiteren Diskusssion dieser Punkte, siehe: J. Rasmann aaO.

[3] F. Fanon, The wretched of the Earth (New York 1963) 73.

[4] In J. Alsbrook, The Turn of Violence (New Republic, Febr. 1968) 15.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH TAMNEY

geboren am 1. August 1933 in New York (USA), Katholik. Er studierte an den Universitäten Fordham und Cornell, ist Master of Arts und Doktor der Philosophie (1962), seit 1963 Direktor der Abteilung für Soziologie und Anthropologie der Universität Marquette von Milwaukee (USA). Er veröffentlichte mehrere religionssoziologische Arbeiten.

JOHN FRANCIS RASMANN

geboren am 21. Oktober 1931 in Antigo (Wisconsin, USA), 1957 zum Priester geweiht. Er ist Master of Arts (Soziologie) und Lektor für Soziologie und Anthropologie an der Universität Marquette in Milwaukee (USA).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Gruppen und christliche Lebensstile

Sektion VI der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen hatte ursprünglich den Titel: Auf der Suche nach einem neuen christlichen Lebensstil. Im Lauf der Besprechungen zeigte sich aber, daß im Gesamtbereich aller Kirchen viele «Lebensstile» respektiert werden müssen, man sich also der wenig gebräuchlichen Mehrzahlform bedienen mußte.

Auch in der Katholischen Kirche kann man schwerlich von nur einem Lebensstil reden. Die verschiedenen Beiträge zu dieser Nummer lassen deutlich erkennen, daß innerhalb des einen Bekenntnisses zum ewigen Leben eine Vielfalt existentieller Erfahrungen der eschatologischen Wirklichkeit auftritt. Diese Vielgestaltigkeit des Lebensstils kommt noch sichtbarer zutage, wenn man die vielen Gruppierungen in der Kirche, die alle einen eigenen Lebensstil zu entwerfen versuchen, näher betrachtet.

Diese Dokumentation will keine erschöpfende Aufzählung all dieser Gruppierungen geben, deren Zahl übrigens z. Z. bereits die Tausend überschreitet. Vielmehr soll um Aufmerksamkeit für das Phänomen dieser Gruppierungen überhaupt geworben und auf ihren internationalen Charakter hingewiesen werden. Dabei interessierte es uns auch, welche sozialen Gesetzmäßigkeiten und psychologischen Motive hinter dieser weitverbreiteten Gruppenbildung stehen.[1] Geht es vielleicht um die Ablösung veralteter Ordensspiritualitäten? Ist es ein Ausdruck von Unzufriedenheit mit den kirchlichen Großstrukturen wie Pfarrei und Bistum? Oder ist alles eine religiöse Flucht vor der Einsamkeit?

Indem wir vor allem ihre internationale Verbreitung berücksichtigten, haben wir aus diesen Gruppen einige ausgewählt und den verantwortlichen Leitern dieser Gruppierungen eine Liste mit Fragen zukommen lassen, die von allen ausführlich beantwortet wurde. Neun von ihnen werden in dieser Dokumentation besprochen; dabei haben wir uns so eng wie möglich an die Formulierungen der erwähnten Antworten gehalten. Die Fragen waren folgende: Welches ist das Ziel Ihrer Gruppe? Ist Ihre Gruppe nur für Verheiratete zugänglich? Gehören die Mitglieder Ihrer Gruppe zu einer sozialen oder geistigen Oberschicht oder kommen die Mitglieder auch aus der Arbeiterbevölkerung? Von welchen theologischen Gedanken wird Ihre Gruppe hauptsächlich getragen? Können Sie eine zusammenfassende Formel für die Glaubenswirklichkeit geben, aus der Ihre Gruppe lebt? Kennen Sie andere Bewegungen, die von gleichem Geiste getragen werden? – Die Antworten auf diese sechs Fragen sind die Grundlage der folgenden Darlegungen. Da diese Antworten von den betreffenden Gruppen selbst gegeben wurden, hat die Darstellung vor allem den Charakter einer Selbstverständniserklärung dieser Gruppen. Sie läßt also noch Raum für eine kurze Bewertung vom Gesichtspunkt der Religionssoziologie und der erneuerten Ekklesiologie. Lassen wir also zunächst die Gruppen selbst zu Wort kommen.

I. CHARAKTERISIERUNG DER VERSCHIEDENEN GRUPPEN

1. Focolarini

Der Name leitet sich vom italienischen Wort «focolare» (Herdstatt) her; er wurde spontan von Außenstehenden gefunden, die vom christlichen Lebensstil der Mitglieder dieser Bewegung angerührt waren. Der offizielle Name lautet «Opera di Maria».[2]

Die Bewegung entstand während des zweiten Weltkrieges aus dem Bedürfnis nach Solidarität und dem Wunsch nach Einheit. Während der Luftangriffe auf Trient (Norditalien) kamen einige Mädchen unter Leitung von Chiara Lubich regelmäßig in den Luftschutzkellern zusammen. Sie selbst schreibt über diesen Beginn: «Wir standen ununterbrochen und in vollem Bewußtsein dem Tod gegenüber. Diese fast pausenlose Meditation weckte in unseren Herzen den Wunsch, diese Augenblicke, die die letzten unseres Lebens sein konnten, ganz Gott zu schenken. Wir erinnerten uns an die Worte des Evangeliums: ‹Nicht wer sagt: *Herr, Herr*, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der hat mich lieb…› Unser Leben wurde von Grund auf anders, nachdem wir zum Fundament jeder Tat gewählt hatten: ‹Vor allem die ununterbrochene gegenseitige Liebe!› Die Liebe begann zu zirkulieren – mit dem Ergebnis, daß materielle und geistige Güter gemeinschaftlicher Besitz wurden.»

Durch ihren jugendlichen Schwung hatte die Bewegung etwas Ansteckendes, vor allem für junge Menschen. In wenigen Monaten wurde dieser Lebensstil von fast fünfhundert Menschen angenommen. Sowohl die Mädchen wie auch – seit dem Jahre 1949 – die Jungen wohnten gemeinsam und lebten wie die ersten christlichen Gemeinden in Gütergemeinschaft. Die überzeugende Kraft ihres Lebens lag vor allem im unverkürzten und mit jugendlichem Schwung erfahrenen Leben nach dem Evangelium und in der Nachfolge Christi: Das Evangelium «ohne wenn und aber» («ohne Glossen»); Jesus «ohne wenn und aber». Besucher aus anderen Ländern, die den Focolarini in Italien begegnet waren, machten die Bewegung in ganz Europa bekannt. Aber auch bei diesem schnellen Erfolg wußte die Gruppe den Charakter ihrer Bewegung zu bewahren. Es gibt keine Mitgliedskarten, keine Einschreibung; man gehört dazu, sobald man den Geist der Bewegung aus freier Wahl lebt.

Die Focolarini sind in erster Linie eine Laienbewegung, anfangs nur jüngerer Menschen; später gehörten auch Verheiratete dazu. Man übte seinen Beruf weiterhin aus. Das charakteristische Apostolat sehen die Focolarini im persönlichen Zeugnis, im Leben nach dem Evangelium «ohne wenn und aber» im Dasein eines jeden Tages; sie wollen nicht andere bekehren, sondern in jedem Nächsten Christus dienen: «ohne wenn und aber». So trägt die Bewegung tatsächlich die Signatur von *Life and Work*, was den Focolarini die Kontakte mit Andersdenkenden erleichtert und ihnen eine selbstverständliche ökumenische Haltung verleiht. Vor allem mit Lutheranern und Anglikanern haben sie lebendige Kontakte. Ein lutherischer Freund der Bewegung aus Augsburg charakterisiert die Focolarini wie folgt: «Auch unter Christen verschiedener Bekenntnisse kann die Anwesenheit Christi in ihrer Mitte spürbare Wirklichkeit werden, ohne daß dabei Fragen der Lehre und internen Ordnung minimalisiert werden; im Gegenteil, die Praxis zeigt, daß diese Einheit im Namen Jesu eine Quelle schöpferischer Kraft ist.» Auch Nichtchristen und Kommunisten fühlen sich durch diese Bewegung stark angesprochen. In den meisten Ländern, wo diese Bewegung Wurzel geschlagen hat, bringt eine sogenannte Mariapoli die Freunde aus den verschiedensten Berufen und der verschiedensten Alter zusammen. Das geschieht einmal im Jahr, zur Pfingstzeit. Eine solche Mariapoli ist gedacht als Querschnitt durch die christliche Gesellschaft, als eine Art Mikrokosmos der Kirche. In Incisa bei Florenz wurde begonnen, was heute eine schnell wachsende Stadt ist: eine ständige Mariapoli – eine kleine Modellstadt mit allem Zubehör: Industrie, Landwirtschaft, zwei internationalen Bildungsschulen für Jungen und Mädchen, die in diesem Leben ihre Erfahrungen machen wollen. Dieser Zusammenhang untereinander wird gefestigt durch ein in allen modernen Sprachen erscheinendes Monatsblatt «Neue Stadt» (Nieuwe Stad, Città Nuova, Nouvelle Cité, Niva Civito, Ciudad Nueva, Cidade Nova, New City). Die Zeitschrift bringt vor allem Artikel über die Spiritualität, persönliche Erfahrungen und Informationen über die Bewegung. Der eigentliche Kern der Bewegung wird von den Focolarini gebildet, die in Gruppen von fünf bis fünfzehn, gemäß von Rom gutgeheißenen Satzungen, als Gemeinschaft unter den Menschen wohnen. Eng mit ihnen verbunden sind die verheirateten Glieder, die in ihrer eigenen Familie und im eigenen Arbeitsbereich bleiben. Um diesen Kern gruppiert sich eine Abteilung Freiwilliger, die am gemeinsamen Apostolat teilnehmen. Darüber hinaus gibt es sympathisierende Freunde. Aus der Spiritualität der Focolarini sind auch schon eine aktive und eine kontemplative Ordenskongregation sowie mehrere Weltklerusgruppen hervorgegangen. Der theologische Hintergrund der Bewegung ist die Überzeugung von der Gegenwart Christi und die lebendige Stimme des unverkürzten Evangeliums: «Wo zwei oder drei in meinem Namen vereinigt sind, da bin ich in ihrer Mitte.» Maria, die den Menschen und der Gesellschaft Jesus gibt, ist für sie ein inspirierendes Lebensmodell. Die Meditation und das lebendige Wort des Evangeliums, das für sie tägliche Richtschnur ist, nehmen einen wichtigen Platz ein.[3]

Die Gruppe lebt von «Jesus in unserer Mitte». Bevor sie zu Hause oder an ihrem Platz in der Gesellschaft etwas unternehmen, fragen sich die Focolarini, ob sie im Namen Jesu zusammen sind, so daß er in ihrer Mitte wirken kann. Es liegt etwas Jugendliches und Gewinnendes über der Einfachheit dieser Bewegung und in dem Enthusiasmus, mit dem ihre Glieder an einer besseren Welt arbeiten. Sie hat etwas von den Fioretti des heiligen Franziskus und von der gesellschaftlichen Bewegtheit der Pfingstbewegung an sich. Die Initiatoren der Bewegung sahen, daß nicht die Bücher der Gelehrten und Denker, sondern das Evangelium Worte des Lebens enthält. Mit jugendlicher Konsequenz setzten sie sich für die ganze Erfahrung dieser Worte ein. Obwohl die Bewegung feste Verbindung zur Hierarchie hat und von Rom aus zentral geleitet wird, können Mitglieder anderer

christlicher Kirchen aktiv am Leben der Bewegung teilnehmen, und sie gehören wirklich dazu. Zu den Freunden und Nahestehenden gehören auch Nichtchristen und Menschen, die sich zu keiner Religion bekennen, aber durch das eine oder andere Element dieser Bewegung angezogen werden; für die Focolarini sind sie keine getrennten Brüder und Schwestern, sondern Brüder und Schwestern schlechthin. Durch ihre spontane Gemeinschaftsbildung sind sie ein wirksames Heilmittel gegen die gesellschaftliche Vereinsamung des modernen Menschen.

2. *Équipes Notre-Dame*

Als im Jahre 1935 Père Doncœur vor einigen französischen Ehepaaren eine neue Sicht auf die Ehe aufzeigte und er im Jahre 1937 für diese Ehepaare eine Einkehrzeit leitete, war die Grundlage für diese Ehepaar-Bewegung gelegt.[4] Im Jahre 1938 baten diese Ehepaare Abbé H. Caffarel, ihnen bei der Entdeckung des christlichen Reichtums ihrer Eheliebe behilflich zu sein. Diese erste Periode bis zum Kriegsjahr 1940 war die Zeit gemeinsamen Suchens nach einer gemäßen christlichen Spiritualität für die Verheirateten. Durch die Kriegsereignisse des Jahres 1940 wurden fast alle jungen französischen Familien auseinandergerissen, weil die Männer zum Militärdienst einberufen wurden. Das gab den Équipes neue Möglichkeiten zu tatkräftiger Hilfe in den schweren materiellen und geistigen Nöten, die aus dieser erzwungenen Trennung hervorgingen. Studienzusammenkünfte kamen einer Vereinsamung der verheirateten Frauen der Équipes zuvor und brachten gleichzeitig neue Einsichten in die christliche Ehewirklichkeit. Das führte zur dritten Entwicklungsperiode – in die Zeit nach dem Krieg, nach 1945: zum Erscheinen der Zeitschrift «L'Anneau d'Or», die von Anfang an ein hohes Niveau hatte und auch außerhalb der Équipes gute Aufnahme fand. Aber gleichzeitig zeigte sich eine Krise in den Équipes: Die Periode der Improvisation und des ersten Schwungs war vorbei; der wiedergewonnene Friede brachte einen gewissen euphorischen Zustand mit sich, der die Besinnung auf die Ehe als unnötigen Zeitverlust erscheinen ließ. Der Inspirator der Anfangszeit, H. Caffarel, versuchte gegen die Krise anzugehen, indem er für die Bewegung eine Satzung formulierte, in welcher neben der «Mystik» der Bewegung auch die Disziplin und die Strukturen einen Platz bekamen. Die Festlegung bestimmter Verpflichtungen (gemeinsames Beten; sich zusammensetzen, um Mißverständnisse durchzubesprechen und sich neu zu orientieren – «le devoir de s'asseoir» –; monatlich ein Studienthema und jährlich eine Einkehrzeit von mindestens zwei Tagen) bewirkte, daß viele Ehepaare die Bewegung verließen. Trotzdem war diese «Charta» auch ein Faktor der Festigung und strengeren Auslese. Die gegenseitige Hilfe, die die Ehepaare einander gaben, wurde stärker und wirksamer. Im Jahre 1950 wurde die «Charta» voll bejaht; es begann eine Periode internationaler Ausbreitung. Vor allem die Zusammenfassung der tatsächlichen christlichen Sichten auf die Ehe, die als Dokument für das Zweite Vatikanische Konzil vorgesehen war, machte die Bewegung international bekannt und angesehen.[5] Die Internationalisierung der Bewegung warf aber ein neues Problem auf: Sollte sie in Zukunft zentral von Frankreich aus geleitet werden, oder sollte man versuchen, der Bewegung in den einzelnen Ländern ein eigenes Gesicht zu geben? Zunächst entschied man sich für eine zentrale Leitung von Frankreich aus. Trotzdem wuchs die Bewegung weiter: in Frankreich natürlich am meisten; aber auch in etwa dreißig anderen Ländern (in fünf Kontinenten) entstanden Équipes. Zur Zeit gibt es 2700 Équipes, denen mehr als 16000 Ehepaare angeschlossen sind. Anfangs stand die Vertiefung der Ehespiritualität im Vordergrund; heute sehen sich die Gruppen mehr und mehr zu einem besonderen Apostolat berufen: der Kirche in dieser Zeit von der Familie aus neue Möglichkeiten und neuen Schwung zu geben; wie P. Loew es beim letzten Kongreß in Anlehnung an Daniélou und Congar sagte: «Wir sollen keine Verbreiter von Unsicherheiten, sondern Verkünder von Sicherheiten sein.»

Caffarel selbst bringt darin eine Nuance an, indem er den Charakter der Bewegung «nicht als Apostolatsbewegung, sondern als Bewegung von Aposteln» beschreibt.

Die Bewegung erreicht eine Oberschicht verheirateter Christen, findet aber wenig Echo in Arbeiterkreisen. Das ist bestimmt nicht auf soziale Diskriminierung zurückzuführen, sondern eher auf das intellektuelle Niveau, das die Verpflichtungen und die Spiritualität der Bewegung voraussetzen. Die Vertiefung der Lehre wird bei den Équipes Notre-Dame immer einen größeren Platz einnehmen als bei anderen ähnlichen Gruppierungen (z. B. bei dem «Mouvement Familial Chrétien»), die auf die Praxis des Apostolats unmittelbarer ausgerichtet sind.

3. Cursillos de Cristiandad

Die Cursillos de Cristiandad sind eine Bewegung kleinerer Gruppen,[6] straff organisiert, in ihrer Struktur mehr oder weniger von der Zellenidee des Marxismus inspiriert, mit einem deutlichen Akzent auf der moralischen Formung («Das Rückgrat des Christentums sein!»). Das Bildungsprogramm der Gruppen zeigt den Charakter konsequent geplanter Schulungs- und Übungskurse. Die Bewegung entstand im Jahre 1949 auf Palma de Mallorca. Sie ist in sechsundvierzig Ländern, vor allem des spanischen Sprachgebiets verbreitet.

Das Ziel der Cursillos: Instrument für die Erneuerung bewußt christlichen Lebens sein. Das versucht man in erster Linie zu erreichen, indem man verheiratete Laien zu einem dreitägigen Kurs zusammenbringt, in dem ihnen die Größe des Christentums bewußt werden soll. Man versucht die Kursteilnehmer in diesen drei Tagen die Schönheit und Größe des Christentums systematisch erfahren zu lassen. In bestimmten Abständen folgen diesem Anfangskurs kurze Wiederholungskurse, bei denen von den Errungenschaften und Methoden der Psychologie voller Gebrauch gemacht wird. Ihrerseits sollen diese «Christen mit Rückgrat» auf ihre Umgebung Einfluß nehmen. Obwohl man dabei zunächst an die Familien denkt (die christliche Familie als Zelle einer besseren Welt), werden auch Kurse für jüngere Menschen von 16 bis 21 Jahren organisiert.

Die Cursillos wenden sich an alle Schichten und Stände. Am liebsten bringt man in einem Kurs alle Kategorien der Gesellschaft zusammen, um damit einen wirklichen Querschnitt durch die Gesellschaft zu haben und so einen Aktionsradius zu schlagen, der alle Ränge der Gesellschaft erreicht. In den drei Tagen der ersten Formung soll unter den Kursteilnehmern eine volle Verbrüderung aus dem Geiste des Evangeliums zustande kommen. Dabei wird ein strenger Ausleseprozeß vorgenommen, um sicherzustellen, daß sich gerade die besten in den Cursillos engagieren: also jene Persönlichkeiten, die in ihren Kreisen wirklich Einfluß haben. Die Cursillos treten in ihrer Gruppe wöchentlich zusammen, um sich selbst und einander Rechenschaft von ihren Erfolgen zu geben; diese Zusammenkünfte sind die sogen. Ultreyas. Jede Gruppe hat einen ausgebildeten Leiter. Erfahrung der Gegenwart Christi, und zwar derart, daß man andere zu Mitgenossen dieser Erfahrung machen möchte, ist das Hauptziel der Übungskurse. Bewußt wird von hohen Zahlen und großer Verbreitung abgesehen; dagegen wird stets auf Qualität Wert gelegt. Ein Zuviel an Organisation wird ängstlich vermieden. Gleichzeitig will man verhüten, daß die Kursteilnehmer von den üblichen Strukturen der Pfarrei absorbiert werden. Der theologische Hintergrund der Cursillos ist eine umfassende Idee von der Kirche als mystischem Leib Christi, in welchem dieser Mensch einen unersetzlichen Platz hat. Als Cursillista hat man im Einflußbereich des spanischen Katholizismus ein gesellschaftliches Ansehen, so daß der Leiter darauf hinweisen mußte, es sei trotz allem wichtiger, Christ zu sein als Cursillista.[7] Es ist ein Hoffnungszeichen, daß die Bewegung der Cursillos auch unter den Arbeitern Anhänger hat und wahrscheinlich mehr in Spanien als außerhalb Spaniens bekannt ist. Im Gegensatz zum *Opus Dei* sind die Cursillos wirklich ins Volk eingedrungen.[8] Zwar hat sich auch um die Cursillos ein Schleier des Geheimnisvollen gelegt, vor allem in Hinsicht auf ihre innere Organisation; aber er ist lange nicht so undurchdringlich wie die Geheimnistuerei um das «Opus Dei». Wenn der Geist der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» einmal in die Cursillos ganz eingedrungen ist, werden sie wohl *das* Instrument einer echten Erneuerung im spanischen Laienstand werden können.[9]

4. Jumbi-kai

Wenn die japanische Bewegung «Jumbi-kai» auch viel Ähnlichkeit mit den Cursillos hat, so ist sie doch amerikanischen Ursprungs. In seiner eigenen Familienproblematik kam ein junger japanischer Christ über amerikanische Lektüre in Verbindung mit P. Hoevers SJ. In Chicago erhielt er Gelegenheit, sich über die amerikanischen Familiengruppen zu informieren. Im Jahre 1953 gründete er eine gleichartige Bewegung in Japan. Fünf bis sieben Familien vereinigte er in einem sogen. «Jumbi-kai». Nach Ausbildung in der christlichen Ehespiritualität versuchen diese Ehepaare mit andern Ehepaaren in Kontakt zu kommen, um so zu einer Verchristlichung und Vertiefung des Familienlebens zu kommen. Betont wird das Familienleben und die Hebung der Stellung der Frau. Von Tokio aus sind jetzt auch Gruppen in Yokohama und Nagoya gegründet worden. Da es in Japan nur wenig Katholiken gibt, kann der Einfluß einer solchen Bewegung auf das öffentliche Leben nicht groß sein. Unter Katholiken genießen die Gruppen jedoch hohes Ansehen.

5. Jamaa

Man könnte denken, diese Gruppenbildung sei typisch für den Einflußbereich der alten Christenheit; die jüngeren christlichen Kirchen – z. B. im Kongo – hätten aber nicht das Bedürfnis zu solchen Gruppenbildungen, die ja immer eine gewisse Unzufriedenheit mit den größeren und klassischen Strukturen der Kirche verrät. Auf Initiative von P. Tempels, einem Kenner der Bantu-Kultur, sind jedoch auch in Katanga (Kongo) solche Gruppierungen entstanden. Man hat hier aber sorgfältig darauf geachtet, nicht einfach europäische Modelle in eine fremde Kultur zu übertragen. Die vorhandenen Familienstrukturen, die stark die Lebensverbundenheit zwischen den Menschen betonen, wurden als Instrumente benutzt, um die christliche Botschaft weiterzugeben. Wie in der Bantu-Mentalität z. B. das Lernen eines Handwerks oder eines Fachs ein Lebensband zwischen Lehrmeister und Schüler oder Lehrling knüpft, so wird auch die christliche Botschaft ein Lebensband zwischen demjenigen knüpfen, der dieses Lebensgeheimnis weitergibt, und dem, der es empfängt. Darauf beruht die Bewegung, die man «Jamaa-Familie» genannt hat. Über diese Bewegung ist außerordentlich viel geschrieben worden,[10] wahrscheinlich weil es ein Musterbeispiel für die Anpassung des Evangeliums an eine bestimmte Kultur ist, ohne dieser Kultur selbst Gewalt anzutun. Die Jamaa knüpft ein neues Lebensband zwischen den Bantu und macht sie zudem zu angesehenen Leuten unter den Christen. Sie ist aber keine Organisation, keine katholische Aktion; es gibt keine Mitgliedschaft, keinen Präsidenten und keine Satzungen. Zusammenkünfte sind nicht vorgeschrieben; trotzdem weiß jeder, wer die Mentalität der Jamaa hat; sie werden als Elitechristen angesehen, was der Jamaa manchmal den Charakter einer geschlossenen Gruppe verleiht. Sie will das aber keineswegs sein. Vor allem will sie im Verhaltensmodell Ausdruck geben von der Lebensverbundenheit mit Christus – einer Verbundenheit, die indirekt auch wieder auf die Familie und die Familienbande wirkt. Das praktische Ergebnis sind Gruppen überzeugter Christen, auf denen tatsächlich das ganze Apostolat unter den Bantu beruht.

6. Säkulargenossenschaften im Geiste des Charles de Foucauld

Das Leben des Charles de Foucauld hat die rauhe Strenge eines Wüstenvaters vor dem Hintergrund verfeinerter westlicher Kultur; es hat etwas Heldenhaftes und gleichzeitig sehr Einfaches; es wagte, alles auf die Nachfolge Christi zu setzen, ohne in eine exklusive «Verinnerlichung» zu verfallen; es war eine seltsame Mischung von Improvisation und praktischer Ausrichtung auf ein Ziel. Die prophetische Gestalt dieses Rasse-Offiziers, der trotzdem mehr wollte als lediglich Disziplin, fasziniert auch heute noch viele moderne Christen. Durch kontemplative Ausrichtung und eigenen Lebensstil versuchen Laien an ihrem eigenen Platz, im Beruf, inmitten der Menschen, in der frostigen Masse «eines Herzens zu sein».[11] In den Bruderschaften, die so entstanden, gibt es Gruppen von Christen verschiedenster Herkunft und verschiedensten Lebensstandes, die sich als Brüder und Schwestern zusammenschließen, um ein Leben in Einklang mit dem Evangelium zu führen. Es sind Menschen, die aneinander eine gewisse Geistesverwandtschaft in der Nachfolge Christi entdeckten. Diese Geistesverwandtschaft wollen sie vertiefen, indem sie sich für die Leitung des Heiligen Geistes öffnen und indem sie von innen her an der Erneuerung der Kirche teilnehmen. Deshalb versuchen sie aufmerksam auf das Lebendige in der heutigen Welt zu hören und suchen sie gemeinsam nach einer Antwort auf die eigenen Nöte. Prinzipiell steht die Bruderschaft für jeden Christen offen, der sich darin heimisch zu fühlen glaubt. Es ist keine Bewegung für eine bestimmte Schicht. In den Gruppen findet man Arbeiter, Hausfrauen, Intellektuelle, Techniker, Geschäftsleute, Angestellte; einige Gruppen setzen sich hauptsächlich aus Personen der Arbeitnehmerkreise zusammen.

Die treibende Kraft der Bruderschaft ist nicht so sehr ein theologischer Gedanke, sondern mehr die Person Christi, wie er zu uns kommt und bei uns ist in seinem lebendigen Wort des Evangeliums; in seiner eucharistischen Gegenwart; in seiner Kirche, in welcher er – manchmal schwer zu erkennen – lebt und spricht; in allen Menschen, die Kinder des einen Vaters sind. Eine Bruderschaft ist eine Ortsgruppe von acht bis zehn Personen. Für eine solche Gruppe zeichnen ein Laie und ein Priester verantwortlich. Alle drei bis vier Wochen kommt die Gruppe zusammen. Es gibt auch landschaftliche und nationale Zusammenkünfte. Ihr Ziel: aus der Wirklichkeit des gegenwärtigen Herrn leben, indem man die Mitglieder durch gemeinsame Feier der Eucharistie und stille Anbetung zum Wesentlichen führt; durch Lesung eines Evangeliumstextes, der dann meistens den Ausgangspunkt bildet für eine gemeinsame Be-

sinnung auf eine mögliche Neuorientierung des persönlichen Lebens eines jeden («révision de vie»); durch Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt; durch das Apostolat der «Einfachheit»; indem man einander überall mit Wort und Tat hilft, dem Herrn in seiner Liebe für die Ärmsten und Ungenannten nachfolgt, in der Überzeugung, daß niemand für sich selbst etwas ist, sondern daß uns alles, was wir sind, haben und können, nur gegeben ist, es andern mitzuteilen.

Diese Säkularbruderschaft unterhält Kontakte mit den Petits Frères und den Petites Sœrs (Ordenskongregationen, die von der Persönlichkeit des Charles de Foucauld inspiriert wurden), sowie mit anderen Genossenschaften gleichen Geistes, nicht aber mit anderen Gruppen und Bewegungen. Auf die Frage nach den Zukunftsplänen und Projekten lautete die Antwort prophetisch, wie die ganze Bewegung ist: «Wir haben keinen Weg und keine Pläne, sondern vertrauen auf den, der getreu ist, der uns zusammengebracht und auch weiß, warum er das getan hat.»

7. Les fraternités de Bourgogne

Nah verwandt mit dem soeben skizzierten Geist der Bruderschaften des Charles de Foucauld sind die Schülerbruderschaften der Höheren Schulen: Les fraternités de Bourgogne. Die Bewegung ist eigentlich aus dem relativen Versagen des Religionsunterrichts an Höheren Schulen in Belgien hervorgegangen. Ein Religionslehrer, Abbé de Raedt, erkannte ganz klar, daß der Religionsunterricht zu theoretisch war. Er fand und suchte eine Lösung in dem Unternehmen, das er nannte: Drei Wochen konkret das Evangelium wagen. Es gelang ihm, Schüler dafür zu begeistern, drei Wochen ihrer Ferien als christliche Gemeinschaft in einem nicht-christlichen Milieu zu leben. Als solche Milieus wurden Dörfer in entchristlichten Gebieten Frankreichs ausgesucht; man ging in diese Dörfer und versuchte mit den Menschen dort Freundschaft zu schließen, indem man ihr tägliches Leben in all seinen Abläufen mit ihnen teilte. Die Bewegung hatte ein zweifaches Ziel: erstens eine nichtchristliche Bevölkerung mit einer jungen, enthusiastischen christlichen Gemeinschaft zu konfrontieren; zweitens ein günstiges Klima für eine lebensechte Formung dieser jungen Menschen zu schaffen und sie erfahren zu lassen, daß es möglich ist, aus dem Evangelium zu leben, zu beten, Gemeinschaft zu bilden, und man nicht bei idealistischen Theorien stehenzubleiben braucht.

Die naheliegende Gefahr einer solchen Unternehmung: daß diese drei Wochen «das Evangelium zu wagen» allzu künstlich werden; daß sie als Enklave der Ideale im normalen Leben erfahren werden. Deshalb steht dahinter die Absicht, diese Dreiwochen-Kampagne auf das ganze Leben auszudehnen.[12] So gibt es in diesen Bruderschaften zwei Abteilungen: eine aus jungen Männern und Frauen von achtzehn bis dreißig Jahren, und eine andere, die sich an Familien richtet, die bereit sind, an einer solchen Kampagne mit ihren eigenen Kindern oder auch mit anderen Jungen und Mädchen, die jünger als achtzehn Jahre sind, drei Wochen das Evangelium in Armut, Gebet, Brüderlichkeit und Zeugnis zu wagen. Der Hauptgedanke ist auch hier, daß das Christentum vor allem Leben ist und nicht nur Lehre: Leben in der Gemeinschaft; nicht Propaganda eines Mysteriums, sondern ein Leben, in dem das Mysterium sichtbar wird: daß selbst eine unchristlich gewordene Gemeinschaft durch den neuen Lebensstil so ergriffen wird, daß man sich fragt, was dahinter steckt. Natürlich durchdenken die Gruppen auch selbst dieses Leben, meistens anhand der Bücher von R. Voillaume, Evely, Loew, Dondeyne. Es gibt verwandte Bruderschaften, die in derselben Intention eine Zeitlang nach Afrika gehen: ein Jahr oder mehrere Jahre; das sind «Les Fraternités Africaines». So zogen im Jahre 1966 sechzehn Bruderschaften (genau 116 junge Diplomierte) nach Afrika, um eine Zeitlang ihre beruflichen Kenntnisse in den Dienst der Entwicklung zu stellen.

8. Stephanus-Gemeinschaft

Auch für die vor allem in Deutschland und in der Schweiz verbreitete «Stephanus-Gemeinschaft» sind die Schlüsselworte: Freundschaft, Gemeinschaft, Laienapostolat. Besonders zu vermerken ist, daß der Begründer dieser Gemeinschaft aus dem Protestantismus hervorgegangen ist. In ihrem Apostolat betonen diese Christen vor allem das Wort. Die Bewegung will Männern ab achtzehn Jahren eine Schulung auf drei Gebieten geben: in der Glaubenskenntnis, in Allgemeinbildung und Sprachfertigkeit. Die Schulung soll dazu fähig machen, in Kirche und Welt Verantwortung auf sich zu nehmen, so daß sie in der Fabrik, im Büro, in politischen Organisationen, im Warteraum, in der Eisenbahn, kurz: überall apostolisch auftreten können, um den vom Christentum Entfremdeten zu einem lebendigen Christsein zurückzuführen. Diese Ausbildung geschieht in einem Kreis von

Freunden. Das Bildungsprogramm enthält vor allem Geschichte, Soziologie, Politik und allgemeine Information. Die Mündigkeit des Laien darf nicht nur eine Losung sein! Die Bewegung geht bis in das Jahr 1948 zurück. Sie arbeitet in etwa hundert Gruppen mit gut zweitausend Freunden in dreizehn deutschen und schweizerischen Diözesen.

Von Anfang an wollte die Bewegung für Männer aller Bevölkerungsschichten offen sein, um sie in gegenseitigem freundschaftlichem Kontakt zu bilden. Es geht darum, eine gewisse Volkselite heranzubilden. Dazu sollen die Akademiker verständlich reden lernen, und die ungeschulten Mitglieder sollen versuchen, an der Welt der Kultur und der Wissenschaft Anteil zu gewinnen. Obwohl hinter der Bewegung kein theologischer Gedanke steht, war es die Absicht des Gründers, der aus dem Protestantismus kam, in der Schrift den Platz des Laien in Gottes Plan zu entdecken. Man suchte nach einem modernen Lebensstil für den Laien, der durch die Schrift gestützt wird. In diesem Zusammenhang wurde 1 Petr 2,9 für sie zum Leitgedanken: «Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, Gottes eigenes Volk, auf daß ihr die großen Taten Dessen verkündigt, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat.» Stephanus wird als Prototyp eines solchen Laien gesehen. Ihre Aufgabe sehen die Mitglieder darin, in Übereinstimmung mit 1 Petr 4,10.11, ihre Talente bewußt in den Dienst eines lebendigen Christentums zu stellen: «Dient einander als treue Verwalter der vielgestaltigen Gnade Gottes, mit jenen Gaben, die jeder empfangen hat: Wer die Redegabe hat, soll nicht vergessen, daß er Gottes Wort vorträgt; wer ein Amt hat, soll wissen, daß Gott ihm dazu die Kraft gibt. Dann wird Gott in allem verherrlicht werden.» Wie Stephanus wollen sie «voll Glaube und heiligem Geist» als Laien von heute am Apostolat des Evangeliums teilnehmen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil werden die Konzilsbeschlüsse ohne Unterlass studiert; sie sollen die Richtschnur der Tätigkeit sein. Obwohl in Amerika eine Bewegung gleichen Namens besteht und auch die «Knights of Columb» ein gleiches Ziel anstreben, unterhält die Stephanus-Gemeinschaft zu ihnen keine Kontakte.

9. Servants of Christ the King

Es ist unmöglich, die Gruppen dieser Art einigermaßen vollständig aufzuzählen. Aber diese Darstellung wäre doch gar zu unvollständig, wenn wir hier nicht auf das gleiche Phänomen der Gruppenbildungen in anderen Kirchen hinwiesen. Wir beschränken uns auf ein einziges Beispiel: die anglikanischen «Servants of Christ the King», die schon allein wegen der zutiefst ökumenischen Sorge dieser Gruppen bedeutsam sind.[13]

Die Entstehung dieser Gruppen geht in die Kriegszeit zurück, als man – in gemeinsamer Gefahr – gemeinsam die Kraft des Gebetes entdeckte, genau wie jene kleine Gruppe, die die erste Kirche bildete, von der Apg 2,46 spricht. Es waren dieselben Umstände, die auch das Entstehen der *Cell Movement* und der katholischen Gruppe *The Sword of the Spirit* verursacht haben, gefördert von der christlichen sozialen Idee der T. S. Eliot, Charles Williams und C. S. Lewis.

Anreger der Bewegung «Servants of Christ the King» (S.C.K.) war eine der anziehendsten Persönlichkeiten in der Kirche Englands der Nachkriegszeit: Roger Lloyd, Kanoniker der Kathedrale von Winchester.[15] Sein Einfluß bestand vor allem in der Kunst, diese kleinen Gruppen beten zu lehren: gemeinsam in aktiver Stille im Gebet auf Gott zu warten, um im Beten zu entdecken, was sie hier und jetzt tun sollen. Stilles Gebet in der Gruppe, im Glauben an den Beistand des Geistes Gottes, ist wohl das Fundament dieser Gruppen. Der Bereich dieser Gruppen ist vor allem der Mittelstand; nicht als ob Arbeiter ausgeschlossen wären – aber durch die Struktur der anglikanischen Kirche liegt es nah, daß tatsächlich vor allem die Mittelschichten erreicht werden. Alle Gruppenzusammenkünfte beginnen mit der schon erwähnten Zeit gemeinsamer Stille, mit dem Warten auf Gott. Es gibt Diskussionsgruppen; aber man diskutiert nicht eher, als bis man den Diskussionsstoff in dieser Zeit der Stille vor die Augen Gottes gebracht hat. In der Überzeugung, daß jeder Christ diese einfache Methode praktizieren kann, sind die Gruppen für alle christlichen Denominationen geöffnet. Weil dieser Stil eng an die christliche Praxis der Quäker anschließt, nehmen diese häufig an den Zusammenkünften teil. Übrigens sind auch langhaarige Provos willkommen. Eine Gruppe besteht ausschließlich aus pensionierten Admiralen. Eine der Aktionen, die die S.C.K. auf nationaler Ebene (zusammen mit der *Sodality of Our Lady* und der *Iona Community*)[16] unternehmen, will die Versklavung der Teenager an Rausch- und Erregungsmittel beheben. Auf die Bildung einer Laienspiritualität in der anglikanischen Kirche hat diese Bewegung tiefgehenden Einfluß.

II. BEWERTUNG DIESES PHÄNOMENS

Bei obiger Darstellung haben wir uns absichtlich auf solche Gruppen beschränkt, die nicht unmittelbar in Zusammenhang mit kirchlichen Strukturen stehen. Wegen ihres komplizierten Aufbaus und wegen einer gewissen Geheimnistuerei, mit der man einige ihrer Formen umgeben hat, haben wir eine sehr wichtige Gruppe wie das *Opus Dei* übergangen. Auch an den Gesprächsgruppen sind wir vorbeigegangen, weil sie überall bekannt sind und in Bau und Geist mit mehreren der oben erwähnten Bewegungen (z. B. Équipes Notre-Dame) übereinstimmen. Arbeitsgruppen, wie sie hier und da in Art der niederländischen Arbeitsgruppe für die «Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche» entstehen, sind ein besonderes Phänomen. Sie müßten etwa wie ein «Rat der Kirchen» gesehen werden, in dem mehrere Kirchen auf nationaler Ebene zusammenarbeiten, wie er kommendes Jahr in den Niederlanden zustande kommen soll. Diese Arbeitsgruppen suchen nämlich Arbeitskontakt mit artgleichen Gruppen oder Instanzen in anderen Kirchen und wollen die Zusammenarbeit dieser Instanzen katholischer und reformatorischer Kirchen in einer interkirchlichen Kommission fördern. Wenn in naher Zukunft der Rat der Kirchen in den Niederlanden ins Leben gerufen ist, wird eine solche interkirchliche Kommission möglicherweise eine Unterabteilung dieses Rats der Kirchen bilden können.[17] Die Tendenz derartiger Arbeitsgruppen geht also weiter als die der Gruppen, die wir besprochen haben; sie berühren unmittelbar die Kirchenstrukturen selbst.

Die oben erwähnten Gruppen tasten den kirchlichen Aufbau nicht an. Sie sprechen überhaupt nicht von den herrschenden bzw. geltenden Kirchenstrukturen, sondern wollen neu beleben. Sie gruppieren sich um Zentren, die außerhalb der Kirchenformen stehen: um Schrift, Glaubensvertiefung, Gebet, Geistesverwandtschaft.[18] Trotzdem hat die Entstehung dieser Gruppen auch etwas mit den sich wandelnden gesellschaftlichen Strukturen zu tun, ferner mit der geistigen Isolierung, in die sich der Christ heute getrieben sieht – trotz Pfarreierneuerung und Verständnis der Weltkirche als wanderndes Gottesvolk. Die Produktionsgesellschaft macht die traditionellen Bande der Dorfgemeinschaft und der Familienbeziehungen im Laufe der Zeit unwichtiger. Für den heutigen Menschen reduziert sich die Familie auf die eigene Kleinfamilie, die eine Zwei-Generationen-Familie ist, und seinen Bekanntenkreis findet er nicht mehr in der Gemeinde oder seiner Gegend, sondern in einer Anzahl gesellschaftlicher Organisationen, zu denen er gehört, während er seine Nachbarn und die, welche um ihn herum wohnen, kaum kennt. Er lebt in einer Anonymität, die ihm gleichzeitig möglich macht, einem ganz eigenen Leben Gestalt zu geben und um sich Freunde nach eigener Wahl zu versammeln, die ihm nicht mehr durch vorgegebene Strukturen der Familie und des Milieus aufgedrängt, sondern mehr durch seine Interessenkreise vermittelt werden. Das alles betrifft auch die Pfarrei als lokale Gemeinschaft. Diese Pfarrei verdankte ihren Gemeinschaftscharakter früher dem gesellschaftlichen Leben und nicht so sehr dem gemeinsam bekannten Glauben. Der Glaube festigte höchstens das durch die Dorf- oder Stadtgemeinschaft geschlungene Gemeinschaftsband. Die Pfarrei war wohl immer zu groß, um wirklich eine primäre Gemeinschaft sein zu können, aber heute erfährt man das besonders hart, vor allem diejenigen, die mit ihrem christlichen Lebensentwurf ernst machen, weil sie Christen suchen, um mit ihnen eine wirklich primäre Gemeinschaft bilden zu können.

Man hat versucht, die Pfarrei als Sammelpunkt der verschiedenen Interessen und Nöte weiterbestehen zu lassen.[19] Um Krankenfürsorge, Schulen, Sport, Ausbildung, Erholung, usw. versuchte man eine Pfarrgemeinschaft aufzubauen. Aber schon bald zeigte sich der künstliche Charakter einer solchen «Pfarrei». Außerdem wurden ihr diese Sorgen immer mehr von Instanzen abgenommen, die dafür besser ausgerüstet sind. Die Pfarrei begann eine andere Aufgabe als die der Betreuerin in geistigen und materiellen Nöten zu suchen: sie wollte Missionar sein und sich in kleinen Zirkeln organisieren, wollte beweglich werden und ihren geschlossenen Gebietscharakter aufgeben. So haben die Gruppenbildungen in der Kirche eine prophetische Aufgabe; sie weisen auf eine neue Möglichkeit Kirche zu sein hin. Außerdem haben diese Gruppen für ihre Glieder die Funktion primärer Lebensgemeinschaften. Dort fühlen sie sich geborgen; die Gruppe gibt ihnen den Eindruck, in ein zusammenhängendes Universum aufgenommen und so aus der Isolation gerettet zu sein. In dieser Richtung ist die Bemerkung Goddijns zu deuten, daß experimentelle Ordensgruppierungen für diejenigen, die daran teilnehmen, sehr wertvoll sein können, aber niemals könnten sie ein vollständiger Ersatz für die Orden im ganzen sein, zumal ihre Werbekraft, die Zahl der Teilnehmer und die Zahl der Gruppen gering bleiben wird. Sie

müssen deshalb weiterhin Beziehungen zu einer größeren Organisation unterhalten. Das gilt auch für die oben skizzierten Laiengruppen. Mag man noch so viele Bedenken gegen eine schwerfällige Kirchenorganisation haben; in ihrer positiven Funktion wird sie niemals durch diese kleinen Gruppen ganz ersetzt werden können. Es muß zwischen diesen beiden eine Beziehung bleiben. Fehlt die überwölbende Struktur, entarten die Gruppen zu Sekten; gibt es aber lediglich die Struktur, ohne solche Gruppen auf existentieller Ebene, so entartet die Struktur zur bloßen Organisation, die abstrakt ist und keine Beziehung mehr zum täglichen Leben hat. Das heißt nicht etwa, daß sich die Struktur der Kirche selbst nicht zu wandeln braucht. Mit dieser Umwandlung ist man ja eifrig beschäftigt. Die nationalen Pastoralkonzilien leisten dabei fruchtbare Arbeit. In jenen Gruppen ist viel authentisches zeitgenössisches Christentum lebendig, das nicht genug in die Öffentlichkeit dringt, weil es von den veralteten Formen der zentral organisierten Kirche überschattet wird. Vielleicht wird die in Gang befindliche Strukturreform der Kirche auch diesen Gruppen mehr Öffentlichkeit bringen, die eine Seite der Erneuerung der Kirche darstellen, aber selbst niemals diese Erneuerung ganz bewerkstelligen können. Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

[1] E. Pin, De l'Église comme manière d'être ensemble: Christus 58 (April 1968) 166–178; D. Grasso, Osservazioni sulla teologia della parrocchia: Gregorianum 40 (1959) 297–325; D. Artigues, Qu'est-ce que L'Opus Dei?: Esprit 35,11 (November 1967) 705–744. In Frankreich besteht für all diese Gruppierungen ein gemeinsames Organ: Le Comité National des Groupements de Vie Évangélique. Siehe W. Nissel, Familienrunden: Kirche in der Stadt II (Wien, Freiburg, Basel 1968) 223–230; I. Vrancken, Un monastère dans la rue (Tournai 1968) 65–101; O. Betz, Wie fromm können wir heute noch sein?: Der katholische Gedanke 24,1 (März 1968) 2–7.

[2] Movimento dei focolari (Rom 1965); J. M. Wallet, Enthusiasm: The Focolarini: The Clergy Review 53,1 (Januar 1968) 14–20.

[3] C. Lubich, Meditazioni (Ivi 1965). In sechs Jahren wurden hiervon 40 000 Exemplare verkauft.

[4] F. de Baecque, Les Équipes Notre-Dame: La Documentation Catholique 49 (1967) 639–650; H. Caffarel, Signe de temps, signes de grâces: Anneau d'or 30 (November/Dezember 1949); Ders., Vocation et itinéraire des Équipes Notre-Dame (Paris 1959); Ders., Charte des Équipes Notre-Dame (Paris [3] 1967); Ders., Les Équipes Notre-Dame au service du commandement nouveau (Paris 1965); M.-T. et R. M., Chaque jour je te choisis. Témoignage d'un couple: Lumière et Vie 16,82 (Mai-Juni 1967: Le mariage) 63–73.

[5] Vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils im Jahre 1962 gab «Anneau d'or» eine Sondernummer heraus, in der die Wünsche der Verheirateten an das Konzil zusammengefaßt wurden. Der Artikel von H. Caffarel, Un renouveau du mariage pour un renouveau de l'Église (in besagter Nummer) wurde auch ins Englische und Spanische übersetzt: A renewal of marriage for a renewal of the Church – bzw: Una renovación del matrimonio para una renovación de la Iglesia.

[6] Secretariado Nacional de Cursillos de Cristiandad, Finalidad del Movimiento de Cursillos (Madrid 1966); L. A. Machado, Temas conciliares para los cursillos de Cristiandad (Salamanca-Caracas 1966). Die anfeuernden Geister hinter den Cursillos sind Bischof Juan Hervás und P. Cesáreo Gil. Siehe Royo Marin, Esquemas de los Cursillos de Cristiandad (Madrid 1963).

[7] Secretariado..., Finalidad... (Anm. 6) 27.

[8] A. R. Sanchez del Nozal, Situación de la Iglesia española a través de cuatro revistas extranjeras especializadas: Proyección 13,52 (November 1966) 312–319.

[9] A. Raymat, Où va le laïcat espagnol?: Études (September 1966) 270–288; s. Herder-Korrespondenz 20 (1966) 407.

[10] O. Gerard, A remarkable case of fruitful adaptation in Africa-the Jamaa in the Congo: Christ to the World 9 (1964) 16–32, 119 bis 131, 239–240 und 500–504; P. C. Van Bunnen, La Jamaa: Mission en Afrique (Juli 1964) 20–26; P. Tempels, La Rencontre (Leopoldville 1967); Ders., A propos de la «Djamaa»: Orientations Pastorales 74 (Mai 1961) und Doctrine de la Jamaa: ebd. 81 (April 1964) 96 bis 108; T. Theuws, Le mouvement «Jamaa» au Katanga: Familles anciennes – familles nouvelles = Semaine de Missiologie de Louvain (1960) 118–136.

[11] R. Voillaume, La contemplation élément essentiel de toute vie chrétienne: L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse (Paris 1967) 159–169; G. Mühlenbrock, Auf der Suche nach einer christlichen Welt-Spiritualität: Geist und Leben 41 (1968) 217 bis 221; G. Blaquière, «Habiter en frères dans la même maison»: Christus 15,58 (April 1968) 217–226.

[12] H. M. J. H. Weber, Notre mission en Bourgogne 1966 – Comment éduquer chez nos élèves le sens de la pauvreté?: Mission d'enseigner (Januar 1966); Ders., Fraternités de Bourgogne (Nivelles 1966) 5 und 22–23.

[13] A. Nye, Waiting on God. The servants of Christ the King: The Month 37,2 (Februar 1967) 112–113.

[14] R. Lloyd, An Adventure in Discipleship (London 1953) 16–23.

[15] Weitere Informationen durch Frau Olive Parker, 225 Archway Road, London 6.

[16] Die Iona Community ist eine Gruppe in der Presbyterianischen Kirche Schottlands; ihr Initiator ist Lord M. Macleod. Auch für diese Gruppe ist die geistig-geistliche Formung das wichtigste Ziel. Das Zentrum der Bewegung ist die alte Abtei von Iona, von der aus Kolumban Schottland christianisierte.

[17] Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche: Kulturleben 35,6 (Juli 1968) 404–411.

[18] Vgl. Carmel in the World 2 (Juni/Juli 1965) 122–132 und Le Christ au monde 9,6 (1964) 499–526.

[19] E. Pin, Essais de sociologie religieuse (Paris 1966) Kap. 16: Modèles structurels, changement social et attitude d'appartenance à l'Église (d. i. 357–365).

Vorwort

In seinem Durst nach dem Unendlichen sucht der Mensch dem höheren, vollkommenen Wesen zu begegnen, das er über sich ahnt und Gott nennt. Er möchte es kennen, vor allem aber mit ihm in Kontakt kommen, in eine lebendige Verbindung mit ihm treten in einer existentiellen Begegnung, in einer «Präsenz», nach der – oft ohne sich dessen bewußt zu werden – so manche unserer Zeitgenossen sich sehnen. Existiert dieses Wesen? Proklamiert die moderne Welt nicht seine tragische «Abwesenheit» statt seine Präsenz? Die Theologie des «Todes Gottes» ist Mode.

Ist aber Gott wirklich tot? Ist es nicht eine Karikatur Gottes, gegen die man auf diesem Weg ankämpft? Ist der Atheismus wirklich die Negation Gottes und nicht vielmehr die Zurückweisung eines falschen, von den Menschen entstellten Gottes?

In der biblischen Offenbarung gibt sich Gott als der lebendige kund. Diese geschichtliche, konkrete, existentielle Kundgabe will die Widerstände der Sünde brechen, indem sie die Sophistereien der Vernunft durch eine Begegnung mit dem Menschen in seiner totalen Existenz überwindet. Der Gott der Bibel kommt zu den Menschen, wohnt unter ihnen. Der Mensch ist ein Leib-Seele-Wesen. Gott begegnet seiner Seele durch seinen Leib hindurch. Diesen physischen, sinnlich greifbaren, leiblichen Aspekt der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen will das vorliegende Heft von «Concilium» hervorheben.

Um den sündigen Menschen zu «besuchen» und ihm seine verlorene «Präsenz» wiederzugeben, will der Gott des Alten Bundes ihn in seiner sinnlichen Wirklichkeit, in seinem Fleisch einholen. Die alten Riten der Tischgenossenschaft, der Kommunion dienen als Mittel, um den Kontakt herzustellen, der in Form von Nahrung das Leben gibt. Das Volk Gottes, das in der Wüste hungert, wird durch das Manna gestärkt. Seine Befreiung aus der Gefangenschaft in Ägypten wird in ein Mahl verdichtet, dessen rituelle Wiederholung den späteren Generationen die Kraft dieser wunderbaren Befreiung mitteilt. Indem er die bitteren Kräuter, das ungesäuerte Brot und das Osterlamm ißt, erlebt jeder Israelit im Lauf der Zeiten von neuem diese Präsenz Gottes, die errettet und in das verheißene Land hineinführt.

Jesus übernimmt dieses an Erinnerungen und Verheißungen reiche heilige Mahl, um den Reichtum seiner neuen, endgültigen Befreiungstat darein zu fassen. Nicht mehr von der Knechtschaft in Ägypten, sondern von der Gefangenschaft der Sünde befreit er den Menschen durch seine Hinopferung als vollkommenes Lamm, das sein Leben hingibt für das Heil der Welt. Wer an diesem Mahl teilnimmt, wer seinen Leib ißt und sein Blut trinkt, wird in sein Opfer hineingenommen und erhält dessen Frucht. In der Liebe, die vergibt, wird ihm die Präsenz des verlorenen Gottes auf die konkreteste Art wiedergeschenkt: die Seele erhält Leben, indem der Leib genährt wird.

Die ersten Christen vollziehen den Gestus des Meisters von neuem. Zu Jerusalem und sodann überall da, wohin das Evangelium vordringt, führen sie ihn in ihre Mitte zurück, indem sie seinen Gestus von neuem vollziehen und sein Wort wiederholen. Im «Brechen des Brotes» erleben ihre Sinne die Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Herrn von neuem. Sie treten von Mal zu Mal tiefer in den Neuen Bund ein, den er mit seinem Blut geschlossen hat. Sie «verkündigen den Tod des Herrn, bis er wiederkommt». Sie gliedern sich in den «Leib Christi» ein, dessen Glieder sie sind. Das Wasser der Weisheit und das Manna der Wüste sind für sie zum Fleisch und Blut des Herrn geworden, die ihnen das Leben des Geistes Christi übermitteln.

Diesen grundlegenden Ritus realer Präsenz im Opfer und in der Kommunion vollzieht unsere «Messe» täglich von neuem. Wohl kann die liturgische Gestaltung sich ändern und sich entfalten, die tiefe Realität bleibt dieselbe. Die Messe feiern heißt «lobpreisen» (Eulogie), heißt «Dank sagen» (Eucharistie), heißt diese Typologie, die der Alte Bund bereitete, in ihrer letzten, höchsten Daseinsweise erleben. Das Vorherbild ist zur Wirklichkeit geworden. Der Schatten ist dem Licht gewichen. Die geistliche Nahrung, die das neue Leben nährt, ist nicht mehr eine symbolische Präfiguration, sondern eine tatsächliche Wirklichkeit, der Leib des auferstandenen Herrn, der sein Leben mitteilt.

Der Übergang des Brotes und Weines in den Leib und das Blut ist nicht bloß ein Wandel von Substanzen, der in die Grenzen dieser Welt einbeschlossen bleibt, sondern ein Sprung von der alten Welt der Schöpfung in die neue Welt der Neuschöpfung, der Eintritt in die eschatologische Welt mit Hilfe von Elementen der jetzigen Welt.

In diesem Leib Christi, zu dem der Kommunizierende in Kontakt tritt, den er kostet und sich einverleibt, begegnet er der gesamten neuen

Menschheit und mit ihr dem neuen Kosmos, dessen Haupt der auferstandene Christus ist. Die Eucharistie nährt die Kirche. Durch die sakramentale Ordnung, deren Zentrum sie ist, rührt Gott die Welt an und erneuert sie. Er hält sich dem Universum präsent. Die Inkarnation gelangt zu ihrer vollen Auswirkung. Gott bietet den Menschen, allen Menschen seine Gegenwart an auf die zugänglichste Weise, die man sich vorstellen kann. Möchte doch der Mensch diese Einladung annehmen! «Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wenn jemand meine Stimme hört und die Tür öffnet, werde ich bei ihm eintreten und Mahl mit ihm halten, und er mit mir» (Apk 3,20–21).

PIERRE BENOIT

Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Pierre Grelot

Präsenz Gottes und Gemeinschaft mit Gott im Alten Bund

Das Gottesproblem gehört der existentiellen Ordnung an. Es ist nicht damit getan, daß man sich über Gott Gedanken macht und über ihn spricht, sondern es geht darum, konkret zu ihm in Beziehung zu treten, also dank gewisser Zeichen, die sie unzweideutig manifestieren, seine Präsenz zu erleben und auf gleichsam Erfahrungsebene in Gemeinschaft mit ihm zu leben. Die Offenbarung der beiden Testamente läßt des Hindernisses ansichtig werden, vor das die Lösung dieses Problems gestellt ist: Wenn auch der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und weiterhin sein Gepräge an sich trägt, so vollzieht sich doch seine Existenz von Anfang an unter dem Zeichen der Sünde (vgl. Gn 3). Deswegen ist er nicht imstande, auf dem Weg über seine Schöpfung, die deren transparente Manifestation wäre, die Präsenz Gottes unmittelbar wahrzunehmen, und die Gemeinschaft mit Gott kann nicht Gegenstand einer innern Erfahrung sein, die in der Reichweite seiner Bemühungen läge. Gott ist für ihn gegenwärtig und abwesend, nah und fern zugleich: anwesend und nah als Schöpfer, da die Existenz des Menschen von ihm abhängt; fern und abwesend in bezug auf das Bewußtsein, das der Mensch als Sünder von ihm haben kann. Hier liegt eine Antinomie vor, die einzig die göttliche Gnade zu übersteigen vermag. Deswegen hat Gott, als die Fülle der Zeit gekommen war, seinen Sohn auf die Erde gesandt (Gal 4,6), und seitdem sind seine Gegenwart unter uns und unsere Gemeinschaft mit ihm in die sakramentalen Strukturen der Kirche eingeschrieben. Wie aber war die Lage während der Vorbereitungszeit, im Alten Bund und vor ihm (oder auch außer ihm)? Dies ist die Frage, die uns im vorliegenden Aufsatz beschäftigt.

I. BEI DEN VORBIBLISCHEN RELIGIONEN

1. Die Ergebnisse der Religionsgeschichte

Die besondere Botschaft des Alten Bundes stellt zu einem großen Teil eine Reaktion auf das Heidentum der Umgebung dar. Heißt dies, die vorbiblischen Religionen hätten jeglichen Wertes entbehrt? Um darüber zu urteilen, ist von den objektiven Gegebenheiten auszugehen, welche die Religionsgeschichte uns bietet. Der antike Mensch (der heute in gewissen traditionsgebundenen Zivilisationen weiterlebt) hatte einen scharfen Sinn für das Heilige. Er sah dieses in allen kosmischen Wirklichkeiten und allen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens gegenwärtig, die er so als Hierophanien auffaßte.[1] Infolge dieser universalen Sakralisierung nahm die Vorstellung, die er sich vom «Göttlichen» machte, ebenso viele Formen an, wie die menschliche Erfahrung sie sich ausdenken kann. Wir brauchen bei diesem Quellgrund verschiedener Mythologien nicht zu verweilen. Da der Mensch sich in allen Umständen vor Präsenzen des Übernatürlichen gestellt weiß, sucht er sich diese gnädig zu stimmen, sich der Güter zu versichern, die von jeder dieser Präsenzen ausgehen, ja selbst sich dieser Gegenwart so sehr hinzugeben, daß er sich von ihr absorbieren läßt.[2] Dies ist das wesentliche Ziel des Kults. Er ist nicht lediglich eine Huldigung, die man der Gottheit erweist. Seine mit sozusagen magischer Wirksamkeit versehenen Riten aktualisieren den Zusammenhang des Menschen mit den überirdischen Mächten, indem sie ihn in eine symbolische Form übersetzen. In diesem Rahmen versteht man den Sinn der heiligen Orte, der Opfer, der Kultmähler usw. Man sieht, in welchem Sinn das Universum des antiken Menschen als sakral qualifiziert werden kann: das Göttliche tritt darin überall zum Vorschein, und alles bietet Gelegenheit, mit ihm in Beziehung zu treten. Doch handelt es sich um eine mehrdeutige Sakralität, worin der Gottesgedanke sich fast nicht vom kosmischen und gesellschaftlichen Rahmen löst, der das Dasein des Menschen umspannt hält. Deswegen kann die biblische Offenbarung sie nicht ohne weiteres übernehmen, sondern muß zunächst die Vorstellung, die ihr zugrunde liegt, klären.

2. Die Offenbarung und die heidnischen Religionen

Um gegenüber dem Heidentum ihre Eigenständigkeit zu behaupten, zeigt die Religion des Alten Bundes mit aller Schärfe die Zwielichtigkeit des

Sakralen im eben beschriebenen Sinn auf. Zwar räumt sie ein, daß es in oder außer der Welt wohlwollende oder übelgesinnte Präsenzen gibt, die auf Erden eingreifen können. Ihrer Ansicht nach ist jedoch der Gottesname dem Einzigen vorzubehalten, der sich den Vätern geoffenbart hat und durch seine Propheten weiterhin spricht. Somit hat keine Macht im Himmel, auf Erden oder in der Unterwelt mehr das Recht auf irgendwelchen Kult: dies ist das erste Gebot des Dekalogs (Ex 20, 2–3). Die Mythen, worin das Göttliche unter eine Vielzahl von Teilhabern verteilt wurde, und die Riten, die organisch damit verbunden wurden, um den Menschen in Verbindung mit Gott zu bringen, werden mit Stumpf und Stiel ausgemerzt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist das Urteil über das Heidentum gänzlich negativ. Indem die Offenbarung die Transzendenz des einzigen Gottes betont, erweitert sie zudem anscheinend die Distanz zwischen den Menschen und ihm. Indem sie ein scharfes Wissen um die Sünde mit sich bringt, erschwert sie den Zutritt zu ihm. Wenn sie auch die Möglichkeit einer Schau Gottes und einer Kommunikation mit ihm, in prophetischem Sinn verstanden, nicht bestreitet, so verwehrt sie doch jeden Versuch einer unmittelbaren Erfahrung des Göttlichen. Es ist aus mit dem orgiastischen Mystizismus, worin der Mensch sich mit den finstern Mächten des Kosmos belehnt fühlen konnte; es ist keine Rückkehr möglich zu irgendeinem Urprinzip, mit dem der Mensch verschmelzen würde. Gott will nicht mit einer mütterlichen Natur verwechselt sein, in deren Schoß der Mensch seine Personalität vergraben könnte. Somit steht nicht zu erwarten, daß der den «fremden Göttern» erwiesene Kult wohlwollend gedeutet werde; die Zugehörigkeit zum Gottesvolk verlangt zum vornherein einen vollständigen *Bruch* mit den Bräuchen der andern Völker.

Andere Gegebenheiten sprechen jedoch im umgekehrten Sinn. Die Berichte von Gn 4–11 geben zu verstehen, daß Gott vor der Berufung Abrahams in der heidnischen Welt echte Anbeter gefunden hat: Abel, Henoch, Noe... Zwar sind dies legendäre Gestalten. Ihre Bedeutung rührt jedoch nicht von einer Geschichtlichkeit im Sinn der Geschichtswissenschaft her, sondern hängt zusammen mit dem, was sie in der Geschichte der Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit darstellen. Ein Rest von Gerechten hat somit im Rahmen des Heidentums die Möglichkeit gefunden, dem wahren Gott einen seiner würdigen Kult darzubringen. Henoch und Noe «wandelten vor Gott» (Gn 5,22; 6,9), was auf eine Vertrautheit hinweist, worin der Mensch sich von der göttlichen Gegenwart begleitet weiß. Abel und Noe brachten Opfer dar, die Gott mit Wohlgefallen annahm (Gn 4,4; 8,21); somit ist es möglich, daß die symbolischen Riten, die in den traditionellen Kulten vollzogen werden, einen korrekten Sinn und eine reale Wirksamkeit haben, sofern sie von gerechten Menschen ausgeführt werden. Zudem zeigt die Gestalt des Noe, daß die Menschheit schon in vorgeschichtlicher Zeit in einer Bundesökonomie lebte, worin die Zeichen der göttlichen Huld in den Kosmos eingeschrieben waren (Gn 9, 12–16).

Dennoch bilden Abel, Henoch und Noe (wie die drei bei Ez 14,14 erwähnten Gerechten) Ausnahmen. Die sündige Menschheit, die sie umgibt, bleibt fern von Gott, über den sie jede genaue Kenntnis verloren hat (vgl. Röm 1,21). Ihre Kulte sind in der Lüge installiert: sie opfern Dämonen, die nicht Gott sind (Dt 32,17), und nehmen an ihrem Tisch teil (1 Kor 10,20).

II. DIE ZEICHEN GOTTES IM ALTEN BUND

1. Die Präsenz Gottes in der Geschichte

Der Glaube Israels sucht die Zeichen der göttlichen Gegenwart in einem Bereiche, der von den Mythologien nicht sakralisiert wurde: im Bereich der Geschichte.[3] Indem das Wort Gottes durch die prophetische Botschaft (im weiten Sinn des Wortes Prophet) zu den Menschen gelangt, wird es zu einem *Ereignis*, das in eine bestimmte Zeit eingeschrieben ist und mit den zeitgenössischen Umständen zusammenhängt. Außerdem bezieht sich sein Inhalt nicht allein auf das Wesen Gottes, das in zeitloser Form in seiner Reinheit an den Tag tritt, sondern auch auf das Wirken Gottes in der Zeit, auf die Verwirklichung seines Heilsplans im Herzpunkt der Geschichte: *Gott offenbart sich durch seine Taten*, indem er den Lauf der Ereignisse lenkt, aus denen sich das Menschenleben zusammensetzt. Gewiß wäre diese Deutung der Geschehnisse nicht möglich ohne das prophetische Wort, das ihr zugrunde liegt; doch wäre das prophetische Wort ohne Gegenstand, wenn es nicht zu zeigen hätte, daß Gott das Feld der Geschichte betritt.[4] Damit der Glaube in den Herzen erwacht, muß zudem das Prophetenwort *durch Zeichen beglaubigt* sein. Einerseits kann es sich um Wunder im modernen Sinn des Wortes handeln, doch kann der in den Ereignissen einbeschlossene Sinn auch wahrgenommen werden, ohne daß unser Begriff der «Naturgesetze» in diese Entdeckung hineinspielt. Im Alten

Bund hält es oft schwer, die Grenzlinie zu ziehen zwischen den zeichenhaften Ereignissen, welche die Menschen zum Glauben führen, und den bezeichnenden Geschehnissen, deren Sinn der Glaube entdeckt: die einen wie die andern manifestieren die Präsenz Gottes in der Geschichte.

Man müßte hier an ein Gefüge von Ereignissen erinnern, das von Israel stets im Gedächtnis behalten wurde, um von ihnen aus die Wege Gottes zu entziffern: die Ereignisse, die von der Berufung Abrahams sich bis zum irdischen Höhepunkt der Nation (David und Salomon) erstrecken. In diesem menschlichen Abenteuer, das manchen andern gleicht, hat der Glaube einen Leitfaden wahrgenommen, der die anekdotischen Einzelheiten zutiefst zu einer Einheit verbindet: Gott hat die Stammväter des Volkes zu sich gerufen und ihnen seine Verheißungen mitgeteilt; diese Verheißungen hat er erfüllt, indem er Israel zu seinem besonderen Volk machte und ihm die Freiheit (Auszug aus Ägypten), den Bund, das Gesetz, das Heilige Land, die Befreiung von allen seinen Feinden, den Zutritt zu der Zivilisation Kanaans, die durch die Errichtung der Monarchie gekrönte nationale Einheit... schenkte. Dadurch hat er sein tätiges Eintreten für sein Volk irgendwie greifbar gemacht (vgl. Ps 78; 105; 106). Insbesondere der Auszug aus Ägypten war das hervorstechende Zeichen, worin Israel «die mächtige Hand» seines Gottes erkannte: Da «glaubte das Volk an Jahwe und an Moses, dessen Diener» (Ex 14,31). Im Hintergrund der Geschichte, deren Lauf er lenkt, hält sich stets Gott auf. So erscheinen alle Ereignisse als eine praktische Erfahrung seiner Wege, ohne daß sie deswegen etwas von ihrem Realismus auf empirischer Ebene einbüßen würden.

Indem die biblische Überlieferung sich dieses Schlüssels bedient, um die Geschichte des Aufenthalts in der Wüste zu deuten, hat sie die Fälle hervorgehoben, in denen die Gegenwart Gottes sich besonders handgreiflich bemerkbar gemacht hat. (Wir werden weiter unten auf den Fall des Sinaibundes zurückkommen, der die Form eines Kultaktes hat.) Schon allein die Tatsache, daß man in der Wüste die notwendige Nahrung und den notwendigen Trank fand, wird für alle Geschlechter zu einem konkreten Zeichen dafür, daß Gott um sein Volk liebend besorgt ist (Ex 17,1–7; 16,2–36, übernommen in Ps 78,15–24; 105, 40–41). Zwar schmücken diese Texte die Züge der ursprünglichen Erfahrung aus (die im Fall des Mannas in Nm 11,7–8 viel prosaischer dargestellt wird). Das Buch der Weisheit wird diesbezüglich sogar von einer Engelsspeise sprechen, «die jeglichen Genuß gewährte und jeglichem Geschmack entsprach» (Weish 16,20). Doch diese literarische Erweiterung der Erinnerungen hebt nur den Sinn einer Erfahrung stärker hervor, worin der Apostel Paulus eine vorweggenommene Präsenz des Geistes Gottes erblickt: «Alle haben die gleiche geistig zu verstehende Speise gegessen, und alle haben den gleichen geistig zu verstehenden Trank getrunken» (1 Kor 10,3). Auch die Früchte des verheißenen Landes werden selbstverständlich in derselben Sicht gedeutet (vgl. Dt 8,7–10; 26, 9–10). So stellt das Erlebnis der Verbindung mit Gott keineswegs eine Flucht aus der konkreten Welt dar, sondern schließt vielmehr die materiellsten Aspekte des Daseins mit ein.

2. Die Gemeinschaft mit Gott im Kult

Die Originalität des altbundlichen Kultes liegt nicht in seinen Riten, sondern in der Beschaffenheit des Glaubens, der ihn beseelt. Durch das Bekenntnis zum Eingottglauben verliert das Sakrale hier diese schillernde Zwielichtigkeit, die anderswo auf die Vergöttlichung der Kreaturen hinauslief. Jahwe ist der einzige (Dt 6,4), dem der Kult vorbehalten ist (Dt 6,13). Da Gott die Initiative ergriffen hat, zum Menschen zu kommen und ihn wiederum mit sich zu verbinden, muß der Mensch durch seine Taten auf das Wort, das ihn anruft, antworten: der Bericht über den Sinaibund bestimmt zugleich das Recht und den Kult. Darum erscheint der Bundesschluß in Form eines doppelten Rituals, das den beiden Quellen entspricht, die in dem uns vorliegenden Bericht verwendet werden. Einerseits besiegeln das Brandopfer, die Kommunionopfer und die Besprengung mit Blut feierlich die Verpflichtung, die Bundessatzungen zu halten (24,3–8). Anderseits werden die Vertreter der Gemeinde von Moses in die Gegenwart Gottes geleitet und treten in einem heiligen Mahl mit ihm in Gemeinschaft (24,1–2, 9–11). So wird der *Sinn des Bundes* von zwei Gesichtspunkten her dargelegt: als Antwort des Menschen auf das Wort, das Gott vorher an ihn gerichtet hat, und als Eintritt in die vertraute Gemeinschaft mit Gott, der seinem Volk sein Leben mitteilt. Wenn man die Kultinstitution des Alten Bundes prüft, darf man diese beiden Aspekte nie aus dem Auge verlieren. Es ist ein Kult, bei dem der feierliche Vollzug des Ritus des Sinns entbehrte, wenn er nicht eingebettet wäre in einen lebendigen, aus dem Worte Gottes sich nährenden Glauben. Damit werden gewisse

Diatriben gegen den Kult verständlich, die nicht nur bei den Propheten (Am 5,21–27; Is 1,10–16; Jr 6,20), sondern sogar im liturgischen Gebet des Psalteriums anzutreffen sind. Diese Riten haben eben nur Wert als Ausdruck einer innern Haltung des Glaubens und des Gehorsams gegenüber dem Worte Gottes. Ist diese Haltung vorhanden, so erhalten die Riten ihre volle Wirksamkeit; der gesamte leibliche und gesellschaftliche Aspekt des menschlichen Wesens wird in den Bezug zu Gott hineingebunden, dessen Herz das gläubige Leben bildet.

In dieser Perspektive hat Israel die traditionellen Gesten übernommen, worin der Mensch seit jeher seine Ehrfurcht vor der Gottheit und sein Bemühen, in eine lebendige Beziehung zu ihr zu treten, zum Ausdruck brachte. Nur handelt es sich in diesem Fall nicht um kosmische Gottheiten, sondern um den transzendenten Gott, «der sprach, und die Dinge waren da» (Ps 33,9). Er wohnt in dem Heiligtum, das für die späteren Geschlechter das Andenken an den Sinaibund wachhält und schließlich nach der Reform des Josias alle anderen verdrängt (2 Kg 23,1–20). Vom Zelt in der Wüste bis zum Tempel von Jerusalem ist dieses das dauernde Zeichen der göttlichen Gegenwart, der Ort, wo Gott seine Herrlichkeit wohnen läßt. Wenn der Mensch sich zum Gebet in dieses Heiligtum begibt, darf er mit Recht sagen, er «suche das Antlitz Gottes», wie dies in mehr als einem Psalm der Fall ist (vgl. Ps 42,3; 63,3). Ganz allgemein bringen alle Riten denselben religiösen Grundgedanken zum Ausdruck, der in Begriffe des Bundes gefaßt wird. Sie fächern irgendwie dessen verschiedene Aspekte auf. Einerseits erweist der Mensch in der Religion Gott seine Huldigung: das Brandopfer, die Opfergabe, das Dankopfer vollziehen das, was sie in sinnbildlicher Form zum Ausdruck bringen. Umgekehrt empfängt Gott im Kommunionopfer, auf das ein heiliges Mahl folgt, seine Gläubigen an seinem Tisch (vgl. Ps 23,5), und so werden sich diese seiner Nähe bewußt. Findet das Opfer im Rahmen eines Festes statt, das die Ereignisse der Heilsgeschichte kommemoriert, fühlen sie sich in das Urerlebnis hineingenommen, dessen Gedächtnis sie feiern. Dies ist insbesondere beim Paschafest der Fall. So nimmt der Kult in der Suche nach Gemeinschaft mit Gott einen entscheidenden Platz ein. Durch die Verwendung von Sinnbildern läßt er dieses Streben bis in die Sphäre des konkreten Erlebnisses und der Phantasie eindringen, die von der Wirklichkeit eines unvorstellbaren Gottes so sehr übertroffen werden.

3. Der religiöse Sinn des Universums

Die Offenbarung geht vom Prophetenwort und der geschichtlichen Erfahrung aus und bricht von da nach dem Bereich auf, wo die alten Mythologien sich mit Vorliebe aufhielten: nach dem Bereich des Kosmos.[5] Der Gott der Geschichte ist ja auch der Schöpfer, dem die Welt ihr Dasein, ihre Ordnung, ihren Sinn verdankt. Nachdem eine Wand aufgerichtet ist gegen die Vergöttlichung der Dinge, können diese wiederum als Zeichen für die Gegenwart Gottes dienen (vgl. Ps 19; 104). Die grandiosen Naturschauspiele sind, wie die Manifestation der kosmischen Urmächte, nicht mehr zwielichtige Hierophanien, sondern triumphale Theophanien (vgl. Ps 18,8–18; 29; 77, 17–19). Sie sind gewissermaßen Übersetzungen des Glaubens ins Bild, mythische Sprache. Doch die Offenbarung ist stark genug, um sich dieser Ausdrucksweise frei zu bedienen, welche die Sakramentalität der Dinge in das richtige Licht rückt. Auf alle Fälle nimmt diese Ausdrucksweise nur noch einen untergeordneten Platz ein. Wie in den Riten, so ist auch in diesem Punkt alles neu bewertet, umgestellt, von neuem durchdacht. Die Präsenz Gottes im Kosmos und in der Geschichte aktualisiert sich für jeden Menschen im Wort, das an ihn gerichtet wird, damit er durch den Glauben darauf antworte. Hier ist die wahre Nähe Gottes: «Denn wo wäre ein großes Volk, das einen Gott hätte, der ihm so nahe wäre, wie uns der Herr, unser Gott, sooft wir ihn anrufen?» (Dt 4,7.) «Ganz nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du darnach tun kannst» (Dt 30, 14).

III. DAS DURCH DIE SÜNDE DES MENSCHEN GESTELLTE PROBLEM

1. Die Grenzen der alten Heilsordnung

Hier stellt sich die entscheidende Schwierigkeit ein: das Problem der Sünde, die der Lebensgemeinschaft zwischen Mensch und Gott entgegensteht. Wir brauchen nicht nachzuzeichnen, wie sich der Sündenbegriff im Alten Testament entwickelt hat.[6] Das Gesetz als wesentliches Element der Bundesökonomie hat hier eine unersetzliche Rolle gespielt: in der Konfrontation mit dem Wort, worin sich ihm der Wille Gottes aussprach, wurde sich Israel seiner Sündhaftigkeit bewußt. Es brauchte dazu Zeit, denn abgesehen von der Neigung zum Götzendienst lauerte weiterhin die Gefahr des

Ritualismus. Hier griffen die Propheten entschieden ein. Isaias (1,1–16) schildert die Haltung Gottes angesichts eines seines Sinns entleerten Kultes: er ist angewidert, entsetzt, empfindet Haß und Unlust, wendet die Augen ab, stellt sich taub... Das heißt, für Menschen mit besudelten Händen ist die Lebensgemeinschaft mit ihm ein nichtiger Traum (1,15–16). Um aber diese Befleckung zum Verschwinden zu bringen, müßte man das Verhalten von Grund auf ändern (1,16–17.19). Ist aber eine solche Bekehrung möglich? Während einzelne Propheten dies zu hoffen scheinen, zerstört Jeremias diese Illusion (vgl. Jr 7, 27–28): «Vermag wohl ein Mohr seine Haut zu ändern oder ein Panther seine Flecken? Dann freilich könnt auch ihr Gutes tun, die ihr des Bösen gewohnt seid!» (Jr 13,23.) Die Sünden Israels beweisen, daß es unfähig ist, im Bunde mit Gott zu leben; der Bund wird deshalb zerbrechen wie eine Ehe, die infolge des Ehebruchs der Braut in Brüche geht (vgl. Os 2). Dieses geistliche Drama des Gottesvolkes enthüllt uns konkret die Lage, in der sich die gesamte Menschheit befindet: selbst die Gaben Gottes scheinen unwirksam zu sein angesichts einer Verstockung, die der Gnade Widerstand leistet.

Unter diesen Umständen wird die sündige Gemeinde der irdischen Güter beraubt sein, die Gegenstand einer bedingten Verheißung waren, und wird zudem noch die *Abwesenheit Gottes* erfahren. Oder vielmehr wird Gott für sie zu einem Richter, ja beinahe zu einem Feinde werden. Bei den Propheten nehmen die Ankündigung des Gerichts und die Katastrophenvisionen einen so großen Raum ein, daß solche, die in der Bibel den schön empfundenen Ausdruck einer mystischen Erfahrung suchen, davon aus dem Konzept gebracht werden. Doch was ist der Mensch angesichts Gottes? Isaias selbst wird in seiner Berufungsvision beim Gedanken an seine Unlauterkeit von Schrekken befallen (Is 6,5). Die sündige Menschheit muß sich deshalb darauf gefaßt machen, daß sich zwischen Gott und ihr eine Schranke aufrichtet – und Israel ist Glied dieser Menschheit. So bildet das Scheitern des Alten Bundes in der Offenbarung des Heilsplans ein sehr wichtiges dialektisches Moment. Es ist nicht ein Scheitern Gottes, denn Gott ist auch der Richter, der Israel verurteilt und für es ein tragisches Schicksal bereithält, wodurch er auf eine andere Weise seine Präsenz in der Geschichte betont. Es ist Enthüllung dessen, was im Menschen den Plan Gottes scheitern läßt. Um seine Ziele zu erreichen, wird Gott dieses Hindernis überwinden müssen.

2. Die eschatologischen Verheißungen

Kontrapunktisch zu diesen Androhungen von Strafen sprechen die Propheten Verheißungen des Heils aus, das sie ganz an das Ende der Zeiten ansetzen. Die Themen des Kommens Gottes, seiner Gegenwart unter den Menschen, der Gemeinschaft mit ihm nehmen darin einen beträchtlichen Raum ein. Um ihnen eine konkrete Anziehungskraft zu verleihen, greifen die Propheten die Hauptzüge der Erfahrung von einst wieder auf, welche die gleichen Gedanken ausdrückten. Dieses literarische Verfahren führt in die Eschatologie die Symbole ein, die in die Geschichte und die Institutionen Israels eingeschrieben sind.

Erstens werden die Ereignisse, in denen sich der Heilsplan verwirklichte, vom Auszug aus Ägypten an bis zum Eintritt in das Gelobte Land und vom Sinaibund an bis zum Höhepunkt der Davidischen Monarchie auf die Leinwand der Zukunft projiziert. Nachdem der erste Plan Gottes gescheitert ist, übernimmt der neue seine Grundstrukturen, wobei er die Hindernisse, die zum Scheitern geführt hatten, aus dem Wege räumt. Bei Osee geht die Verheißung des Neuen Bundes im Rahmen einer Eheallegorie vor sich (Os 2). Ihren Mittelpunkt bildet die Aufzählung der geistlichen Gaben, die Gott seiner Braut (d.h. seinem Volk) gewähren wird: Gerechtigkeit und Recht, zärtliche Liebe, Treue und Gotteserkenntnis (2,19–20). Dabei bleiben jedoch die konkreten Zeichen bestehen, die diese Rückkehr in die Gnade auf der Ebene der Erfahrung zum Ausdruck bringen. Desgleichen beschreibt das Buch Jeremias diesen neuen Bund, worin Gott sein Gesetz in die Herzen einritzen wird (Jr 31, 31–34) in sehr geläuterten Ausdrükken; dennoch behält die Rückkehr in das Land der Verheißung in seiner Heilsankündigung ihren Platz (Jr 31,10–14). Die Trostbotschaft (Is 40–55), worin das Thema des Bundes unter dem Bild der Ehe wiedererscheint (Is 54), fügt in ihre Zukunftsbilder eine Wiederholung der einst in der Wüste gemachten Erfahrungen ein: Gott wird sein Volk leiten, nähren und tränken (Is 41, 17–20; 48,20–21; 49, 9b–10). Gewiß muß eine solche Sprache korrekt verstanden werden: erst die künftige Verwirklichung des Gottesplanes wird zu zeigen vermögen, auf welche Weise diese Verheißungen sich in die Tat umsetzen. Sie müssen sich jedoch auf eine solche Weise verwirklichen, daß ihre realistische, physische Seite sich nicht auf eine abstrakte Skizze reduziert, womit das Sinnlich-Leibhafte des menschlichen Wesens nichts mehr anzufangen wüßte.

Indem die Trostbotschaft ein von Ezechiel (43,1–7) übernommenes literarisches Thema entfaltet, lädt sie denn auch ein, die eschatologische Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit sehr konkret zu verstehen (Is 40,5; 52,8). In der gleichen Gedankenlinie beschreibt Isaias eine strahlende Theophanie, worin das neue Jerusalem von Gott selbst sein Licht erhält (Is 60,1–3. 19–20). Dem Brauch der liturgischen Poesie entsprechend (vgl. Ps 18,8–15; 50,3; 97,2–4) wird hier die kosmische Symbolik in den Dienst des Themas des «Kommens Gottes» gestellt. Die entmythologisierte Schöpfung liefert so ihr Kontingent von Symbolen, um vom unaussprechlichen Gott zu sprechen. Das Entscheidende liegt jedoch auf einer anderen Ebene: auf der der religiösen Beziehung, worin der Mensch sich nicht damit begnügt, Gott zu betrachten, sondern sich eng an ihn anschließt. Der Raum, den in den Verheißungen der Propheten der Kult einnimmt, bringt dies deutlich zum Ausdruck. Bei Ezechiel ist beim Abschluß des Neuen Bundes die Gabe eines neuen Herzens durch die Mitteilung des Heiligen Geistes (Ez 36,26–27) mit einer Reinigung durch eine rituelle Besprengung verbunden (36,25). Der gleiche Prophet sieht peinlich genau die Institutionen vor, die für den neuen Kult notwendig sind (Ez 40–48). Kein Wunder, daß die Isaiasapokalypse (Is 24–27) einen engen Zusammenhang zwischen der Endoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit und dem Tempel herstellt (24,23) und sodann die eschatologische Freude unter dem Bild eines Kultmahls schildert, zu dem Gott alle Völker einladen wird (25,6). Die endgültige Änderung der Lage des Menschen (25, 7–8; vgl. 65,19) wird die Frucht dieses neugewonnenen Zugangs zur Gemeinschaft mit Gott sein.

IV. DIE PRÄFIGURATIONEN DES NEUEN BUNDES

1. «*Das alles widerfuhr ihnen im Sinne eines Urbildes*»

Die kurz erwähnten Gegebenheiten machen verständlich, wie die christliche Idee biblischer Urbilder sich im Alten Bund allmählich herausgebildet hat.[7] Es handelt sich dabei nicht um eine Spekulation über künstliche Symbole, die nachträglich mit Gegenständen verknüpft werden, die ursprünglich nichts damit zu tun hatten, sondern diese Typologie wurzelt in der existentiellen Erfahrung Israels als einer Erfahrung des Plans Gottes. Von daher versteht man, daß die Ereignisse, die einst Heilserfahrungen darstellten, darin einen hervorragenden Platz einnehmen. Im Hinblick auf die Ereignisse des Auszugs stellt Paulus den Grundsatz auf: «Das alles widerfuhr ihnen im Sinne eines Urbildes» (1 Kor 10,11). Dafür besitzen die kosmischen Symbole nur noch einen untergeordneten Rang: gilt es doch nicht bloß, zu der Einsicht zu führen, daß Gott sich stets im Hintergrund der Dinge aufhält, sondern auch darauf hinzuweisen, daß er mitten in ihrer Geschichte zu den Menschen kommt, um sie von neuem mit sich zu verbinden.[8] Was die Riten betrifft, sind sie einer doppelten Deutung fähig, je nachdem man sie auf eine «kosmische» oder auf eine «geschichtliche» Religion bezieht. Der Alte Bund übernimmt seine Riten aus Kulten des ersten Typus, deutet sie aber in einer Sicht, die dem zweiten Typus entspricht (oder vielmehr: die den ersten Typus in den zweiten integriert). Darum sind die Kulthandlungen symbolische Begegnungen mit dem «Gott, der im Kommen ist», und erhalten dadurch eine sinnbildliche Bedeutung im Hinblick auf die große eschatologische Begegnung.

Indem die Propheten die Symbole, die sich aus dem geschichtlichen oder liturgischen Erleben ergeben, in die Eschatologie übernehmen, lösen sie den Prozeß aus, demgemäß sich die biblische Typologie entwickeln wird. Ihre Wahrsprüche bedienen sich einer Sprache, die man figurativ nennen kann.[9] Sie verhüllt und enthüllt zugleich, weil sie die Zukunft offenbart, indem sie sich auf die Vergangenheit stützt, aber ein Überschreiten all der Grenzen voraussetzt, die dieser Vergangenheit ihr Gepräge gaben. Das Neue Testament wird diese Sprechweise übernehmen, um den arteigenen, unerhörten Inhalt der christlichen Erfahrung auszudrücken, die auf der Menschwerdung des Sohnes Gottes gründet – als ob diese Erfahrung (und vor ihr die Erfahrung Jesu selbst) sich ohne weiteres in die gänzlich vorgegebenen symbolischen Strukturen ergösse, welche die Neuheit des Evangeliums unangetastet lassen. So nehmen die Geschichte und der Kult Israels in seinem Glaubensleben eine ähnliche Stellung ein wie die, die der christliche Glaube Christus und den verschiedenen Aspekten seines Mysteriums beimißt. Diese Entsprechung stellt das Kriterium der authentischen Urbilder dar.[10]

2. *Die Vorwegnahmen der christlichen Erfahrung*

Der Übergang von den Präfigurationen zu der präfigurierten Wirklichkeit vollzog sich jedoch in der Kontinuität einer Glaubenserfahrung, die be-

gann, sobald Gott zu den Menschen gesprochen hatte, jedoch erst mit Christus, dem fleischgewordenen Logos, zu ihrer Fülle gelangte. Diese Glaubenserfahrung als Antwort auf Gottes Wort ermöglicht schon im Alten Bund, die Geschichte richtig zu interpretieren und dem Kult einen authentischen Sinn zu geben. Im Wort Gottes, worin sich Gottes Weisheit kundgibt, macht der Mensch schon die Erfahrung der Begegnung mit dem lebendigen Gott – eine dunkle Erfahrung, die weder den sichtbaren Charakter der geschichtlichen Ereignisse noch die sinnenfällige Dimension der Kulthandlung an sich trägt. Und doch ist Gott wirklich da. Er wendet sich an den Menschen, holt ihn ein und tritt – soweit als der Mensch sein Wort aufnimmt – in unmittelbare Gemeinschaft mit ihm. Das Wort bringt so dem Menschen Nahrung und Trank (Is 55, 1–3); die Weisheit bereitet ihm ein heiliges Festmahl, das von den Kultmahlzeiten eigentlich bloß symbolisch repräsentiert wird (Spr 9,1–6). Der Mensch tritt in unmittelbaren Kontakt mit einer transzendenten Präsenz, die als solche jenseits der Bilder verbleibt. Der Logos hat sich in der Welt noch nicht geoffenbart, teilt jedoch schon etwas von sich mit, selbst unter der Decke dieses Wortes, das sein Kommen in die Welt vorwegnimmt.[11] Dies ist die geheimnisvolle Wirklichkeit, die den Sinn begründet, der in der Zeit zuvor der im Glauben erlebten geschichtlichen und kultischen Erfahrung beigemessen wurde.

Kein Wunder, daß die Psalmisten ihr Gefühl der Gegenwart Gottes manchmal im Rahmen des Kultes, vor allem aber auf Grund ihres innern Erlebnisses ausdrücken, worin das Wort Gottes eine entscheidende Rolle spielt: Liebe zum Gesetz Gottes, woran der fromme Mensch seine Wonne findet (Ps 119, 70.97.103 usw.); Freude, am Kult teilzunehmen, worin der Mensch die Milde Gottes verkostet (Ps 27,4; 34,9); Verlangen nach Gott allein (Ps 73, 25–26), der dem Menschen eine Fülle von Glück verschaffen wird (Ps 16,11). Dies ist der *gelebte Glaube*, der den geschichtlichen Ereignissen und den Kulthandlungen ihre wahre Bedeutung verleiht. Ihm ist es zu verdanken, daß man von Gott sagen kann, er sei *unter dem Schleier der Bilder gegenwärtig*. Wenn z. B. die Geschichte vom Manna und die Kultmahlzeiten positiv die künftige christliche Existenz skizzieren, so nicht bloß deswegen, weil dabei von Essen die Rede ist, sondern weil im Glauben über die empfangene Nahrung hinaus eine gewisse Gegenwart Gottes entdeckt wird. Ist es nicht der Glaube, worin wir heute Christus als Lebensbrot empfangen, glücklicher als unsere Väter, die in der Wüste das Manna gegessen haben (Jo 6,47–50)? Dies ist das wahre eschatologische Festmahl, das von den Propheten angekündigt und von den Juden erwartet wurde; in seiner Verwirklichung ist es jedoch sehr verschieden von dem, was menschlich zu erahnen war. Dies ist das wahre Festmahl der Freiheit, zu dem alle zum Glauben bereiten Herzen tatsächlich geladen sind (vgl. Apk 3,20). Doch dieses Festmahl wird ins Sakramentale übersetzt, denn der Glaube muß den ganzen Menschen bis in seine Sinne und seine Phantasie hinein ergreifen. Darum hat Christus sein Fleisch und sein Blut zu unserer Nahrung und zu unserem Trank gemacht (Jo 6,53–55). Wer an diesem neuen rituellen Mahl teilnimmt, welches das Letzte Abendmahl weiterführt und ein Gedenken an das Kreuz ist, erfährt Besseres als die Hebräer in der Wüste: diese aßen das Manna, dann aber starben sie; wer jedoch von diesem Brot ißt, wird ewig leben (Jo 6,59).

1 Der Ausdruck stammt aus M. Eliade, Traité d'histoire des religions (Paris 1949).

2 Diese Richtung schlagen die Mystik Plotins und die Hindumystik ein, die von den Kulten, in deren Rahmen sie entstanden sind, relativ unabhängig sind.

3 M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour (Paris 1949) 152ff (Die Geschichte als Theophanie).

4 Konstitution «Dei Verbum» Nr. 2 («Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind»).

5 E. Beaucamp, La Bible et le sens religieux de l'univers = Lectio divina 25 (Paris 1959).

6 Vgl. die biblische Theologie der Sünde in: Supplément de la Vie Spirituelle (1962) 204–221.

7 Vgl. unsere Ausführungen in: Sens chrétien de l'Ancien Testament (Paris 1962) 209–247 und 286–326; La Bible, Parole de Dieu (Paris 1965) 265–287.

8 Es liegt jedoch eine Typologie der Schöpfung (als Tat Gottes) und des Urparadieses (als Äußerung der Intention des Schöpfers) vor. Vgl. Sens chrétien de l'A. T. 384–388.

9 Ebd. 363–403.

10 La Bible, Parole de Dieu 284–286.

11 Sens chrétien de l'Ancien Testament 132–134.

Übersetzt von Dr. August Berz

PIERRE GRELOT

geboren am 6. Februar 1917 in Paris, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique und an der École des Hautes Études in Paris, erhielt das Diplom für altorientalische Sprachen und doktorierte 1949 in Theologie. Er ist Professor für Bibelwissenschaften am Institut Catholique in Paris und an seiner Schule für altorientalische Sprachen. Er veröffentlichte: Sens chrétien de l'Ancien Testament (1962), La Bible Parole de Dieu (Paris 1965) und arbeitet namentlich mit an: Revue Biblique, Nouvelle Revue Théologique.

Thomas Barrosse

Pascha und Paschamahl

Für die alte semitische Welt hatte ein Mahl, insbesondere ein Gemeinschaftsmahl, eine Bedeutung, die von der modernen Welt oft nicht ermessen wird. Tischgenossenschaft z. B. schloß eine Bindung an die Tischgenossen in sich, und deshalb war gemeinsames Essen und Trinken eine geeignete Weise, einen Bund zu schließen (Gn 31,54; Ex 24,3; Tob 7, 11–15), und der Verrat eines Tischgenossen eine besonders perfide Tat (Ps 41 [40], 10).

Schon der wichtige, geheimnisvolle und symbolträchtige Akt der Nahrungseinnahme hatte etwas Sakrales an sich. Dieses war noch viel mehr vorhanden bei einem Mahl in sakramentalem Rahmen. Noch in die Richterperiode zurück reicht eine der volkstümlichsten Handlungen des israelitischen Kultes: das «Kommunionopfer» oder «Friedopfer», bei dem ein Tier zum Teil auf einem Altar verbrannt und zum Teil gekocht und vom Spender des Opfers gegessen wurde. Die Gläubigen fühlten sicherlich, daß dieses Mahl sie in einer besonders feierlichen Weise in Verbindung nicht nur miteinander, sondern auch und besonders mit der Gottheit brachte.

Hingegen ist es nicht klar, wie sie sich die Verwirklichung dieser Gemeinschaft mit ihrem Gott vorstellten. Hatten sie bei diesem Kommunionopfer das Gefühl, ein Mahl mit ihm zu teilen? Einige ihrer Nachbarn verstanden den Opferkult als ein Speisen der Götter. Doch was in Israel, wenigstens in einer späteren Periode, auf den Altar gelegt wurde, sah man nicht einmal als ein eßbares Stück an (Lv 3,3 f; 7, 22–27), und alttestamentliche Autoren betonten wiederholt, Israels Gott bedürfe nicht dessen, was seine Gläubigen brauchten. Hatten sie das Gefühl, mit Gott in Verbindung zu sein, weil sie etwas Heiliges verzehrten? (Vgl. Lv 7,11–21.)

Sicherlich sahen ihre Nachbarn darin einen Weg, um mit der Gottheit in Verbindung zu treten. Doch die Schriften des Alten Testaments benennen das Fleisch, das von den Teilnehmern an einem sakralen Mahl gegessen wurde, nie als «heilig», obwohl dieses Adjektiv die eßbaren Stücke bezeichnet, die bei verschiedenen Opfern für die Priester reserviert waren. Auf jeden Fall wurde das Opfertier in einem gewissen Sinn mit der Gottheit geteilt, da es zum Teil verbrannt wurde und, was vielleicht noch bedeutsamer ist, weil das Mahl in einem sakramentalen Zusammenhang genossen wurde. Welches auch immer der genaue Grund gewesen sein mag, die Israeliten betrachteten diesen Ritus als vorzügliches Mittel, um mit dem Bundesgott in Verbindung zu treten.

Das heilige Mahl, das im Alten Testament am meisten Beachtung findet, ist das Pascha-Abendmahl. Es wäre jedoch falsch, es einfach als eine besondere Art von «Kommunionopfer» anzusehen. Obwohl es schon früh diesem Ritus angeglichen wurde (Ex 12,27; 23,18; 34,25), kann es sehr wohl der Fall sein, daß beide einen voneinander unabhängigen Ursprung gehabt haben.

1. Vormosaische Ursprünge

Die mosaische Religion assimilierte eine ziemlich große Zahl von heidnischen Kultpraktiken. Die Feste der Frühlingsgerstenernte (das Fest der ungesäuerten Brote), der Weizenernte (Wochen- oder Pfingstfest) und des Endes des Erntejahres im Herbst (Laubhüttenfest oder Fest der Lese) sind Beispiele kanaanäischen bäuerlichen Brauchtums, das vom Jahwekult übernommen wurde: sie waren Anläße zu Feiern bei Heiligtümern des Bundesgottes und wurden schließlich als Gedenktage an Jahwes große Heilstaten betrachtet: die Befreiung aus Ägypten (vielleicht schon zur Zeit der Richter), die Übergabe des Gesetzes am Sinai (gegen Ende der Periode des Alten Bundes) und die Leitung durch die Vorsehung während der Wüstenwanderung (spätestens zur Zeit der Babylonischen Gefangenschaft).[1]

Auch das Paschafest war zweifellos ein vormosaischer Ritus. Wie aus Ex 5,1–3 und 10,8 f erhellt, war das Volk schon vor dem Zeitpunkt seines Wegzuges aus Ägypten mit einem paschaähnlichen Brauchtum vertraut. Auf jeden Fall scheint der Ursprung des Paschas sicherlich vor die Festsetzung des Jahwekultes in Kanaan zu datieren zu sein. Der Ritus, wie er in Exodus 12 beschrieben wird, setzt eher eine nomadische als eine seßhafte Lebensweise voraus. Die Verwendung von Schafen und Ziegen unter Ausschluß größerer Tiere, die vorgängige Trennung des Lammes von der Herde, wahrscheinlich als deren Erstlingsfrucht im Frühling, die Art und Weise, das Lamm zu bereiten und zu essen mit schnell gebackenem ungesäuertem Brot und leicht zu pflückenden Kräutern, die nächtliche Feier nicht in größern Gruppen, sondern innerhalb der einzelnen Familien, die wie Nomaden zum

Marsch gerüstet waren – alles deutet darauf hin, daß der Brauch nicht in einem schon zu einer bäuerlichen Lebensweise seßhaft niedergelassenen Volk seinen Ursprung hatte. Außerdem weist die detaillierte Beschreibung, die das Alte Testament vom Pascharitus gibt, auffallende Parallelen auf zu Bräuchen, die bei arabischen Nomadengruppen bis in unser Jahrhundert weitergelebt haben, insbesondere zu der Verwendung des Blutes des verspiesenen Tiers. Und schließlich wird das Volk geheißen, ein Pascha *für Jahwe* zu halten – ein Satz, der andeutet, daß das Neue, das Exodus 12 mit sich brachte, eher in der Zweckbestimmung des Brauchs als in irgendeinem neuen Ritus liegt.[2]

Jeder Versuch, zu erschließen, wie der vormosaische Ritus aussah und welchen Sinn er hatte, muß im Hinblick auf das gänzliche Fehlen anderer Schilderungen im Alten Testament Exodus 12 zur Grundlage nehmen. Obwohl die Stelle der jüngsten der vier großen Pentateuchquellen angehört, können wir unsere Überlegungen mit Sicherheit auf sie stützen. Die Priesterquelle bewahrt getreu sehr alte Bräuche, und der nomadische Charakter des von ihr geschilderten Ritus rechtfertigt unsere Annahme, daß dies auch hier der Fall ist.

Der Name «Pascha» (*pesach*) wirft leider wenig Licht auf den Sinn des Brauchs. Das Hauptwort kommt ausschließlich als Bezeichnung des Ritus oder des dabei verwendeten Tieres vor. Das damit zusammenhängende Adjektiv und Verb bedeutet «hinken» und bezieht sich mit Ausnahme von drei Stellen nicht auf das Paschabrauchtum. In Exodus 12 wird das Zeitwort dreimal (Verse 13; 23; 27) von Jahwe gebraucht, der beim Durchziehen des Landes, um die Ägypter zu schlagen, die Häuser oder Türen der Israeliten «überhüpft», d.h. sie nicht schlägt, sie vor der Zerstörung bewahrt. Bei Isaias (31,5) wird das Zeitwort ebenfalls auf Jahwe bezogen, wobei jedoch jede deutliche Bezugnahme auf das Paschabrauchtum fehlt: er wird «vorübergehen» (oder «verschonen») und Jerusalem befreien.

Exodus 12 beschreibt einen nächtlichen Ritus, bei dem Blut an den Eingang zur Wohnung einer Familie gestrichen und von allen Bewohnern gemeinsam das Fleisch des Tieres gegessen wurde, von dem das Blut stammte. Blut, die Flüssigkeit, die man als den Sitz des Lebens ansah (Gn 9,4; Lv 17,11), hat im Alten Testament einen geheimnisvollen, ja sakralen Charakter. Es durfte nicht verspiesen werden, sondern mußte am Altar ausgegossen oder in die Erde versenkt werden (Lv 7,26f; 17,3f. 10–14), und wurde zur Reinigung und Heiligung verwendet (Lv 8; 16; vgl. Ex 24,5–8). Das Bestreichen des Wohnungseingangs mit Blut hatte beim vormosaischen Pascha zweifellos den Sinn, üble Einflüsse fernzuhalten. Die Nacht galt als die Zeit, da diese am tätigsten waren, wie für das Alte Testament die Wüste der Ort war, an dem sich die bösen Geister aufhielten (Lv 16,8–10, 21f; Tob 8,1–3; vgl. Is 34,14, wo von einem «Nachtdämon» die Rede ist). Wenn wir darnach fragen, bei welchem Anlaß der Ritus vollzogen wurde, so legt uns Exodus 12 die Antwort nahe, daß dies der Aufbruch zu einer Reise war, vielleicht jedes Zeltabbrechen, vielleicht eine Art Pilgerreise, vielleicht eine Frühlingswanderung. Auf jeden Fall liegt der Schluß nahe, daß der Blutritus und das gemeinschaftliche Mahl dazu dienten, die Familie zusammenzubinden und sie zu schützen vor zerstörerischen Mächten, die sie zu entwurzeln und von ihrem Weg abzubringen drohten.

2. *Das Pascha und der Auszug*

Nach Exodus 12 hing der Pascharitus zutiefst mit der Befreiung Israels aus der Gefangenschaft in Ägypten zusammen und mit der Vorbereitung auf den Bundesschluß am Sinai – also mit der Kette von Ereignissen, die Israel schufen und es als Jahwes besonderen Besitz ins Dasein riefen (Ex 6,6f; 19, 4–6). Deshalb wurde der Monat, in dem die Feier stattfand, zum Beginn des Jahres genommen (Ex 12,2). Das Blut rettete die Familien, deren Wohnungen in der Nacht, in der Jahwe durch das Land ging, um jeden Haushalt mit dem Tod zu schlagen, mit ihm bestrichen waren. Das Mahl band wahrscheinlich die Glieder der Familie zusammen, als sich diese auf ihren Wegzug von der Stätte der Knechtschaft vorbereitete und sich den Gefahren und auseinanderreißenden Kräften einer ungewissen Reise durch die Wüste aussetzte. Kurz, der Ritus diente dazu, Israel auszusondern – abzusondern von den Ägyptern und auszusondern zu einer Gemeinde, die Jahwe erlöste und sich zu eigen machte.

Das gleiche Kapitel des Exodusbuches schreibt vor, ein jährliches Gedenken an diese Nacht zu halten, indem die ganze Gemeinde Israel in allen ihren kommenden Geschlechtern den Ritus immerdar wiederholt. Als bleibende Institution der mosaischen Religion sollte es zum «Gedächtnis» an den Wegzug Israels aus Ägypten dienen. Dieser Ausdruck bedeutet selbstverständlich nicht eine bloße Erinnerung an die Vergangenheit. Das Zeitwort «gedenken» kommt im Alten Testament stets

in einem prägnanten Sinn vor: von einer Situation Kenntnis nehmen, um auf sie zu reagieren. Gott «gedenkt» z. B. seines Bundes mit den Stammvätern, um ihn zu erfüllen (Ex 2,24; 6,5). Er wird gebeten, seiner Verheißung, Nachsicht zu üben, zu gedenken und seinem reuigen Volk zur Verzeihung zu verhelfen (Neh 1,8f). Er gedenkt der Sünden nicht heißt soviel wie: er verzeiht sie (Is 43,25). Die Menschen gedenken des Sabbats, um ihn heiligzuhalten (Ex 20,8) oder sie gedenken der Taten Gottes, um sie zu preisen (Ps 77 [76], 12).

In Exodus 12,14 scheint das Pascha-«Gedächtnis» zu bedeuten, daß die Gemeinde sich der vergangenen Ereignisse erinnert, und nicht so sehr, daß die Gemeinde Jahwe daran erinnert. Zugunsten der letztern Annahme könnte man vermerken, daß die alttestamentlichen Gebete oft den Bundesgott an seine Wohltaten von einst erinnern, um von ihm zu erlangen, daß er sein Wohlwollen weiterhin kundtut, und daß in Exodus 12,13 das Blut an den Türpfosten für Jahwe ein Zeichen ist, daß das so markierte Haus zu verschonen sei. Doch gerade dieser Teil des ursprünglichen Pascharitus lebte in der jährlichen Wiederholung nicht weiter, und in Exodus 13 wird dem Volk gesagt, *es* müsse sich an den Tag seiner Befreiung erinnern, um die dafür vorgeschriebenen Bräuche zu halten (V. 3), und die diesbezüglichen Riten seien ein «Gedächtnis», damit *die Israeliten* Jahwes Gesetz in Erinnerung behielten (V. 9). Und schließlich wird vorausgesetzt, daß der Pascharitus Gelegenheit biete, die Erlösung, die Jahwe seinem Volk geschenkt hat, den Kindern zu erklären (Ex 12,26f).

Hingegen kann ein rituelles *Mahl* kaum im gleichen Sinn eine Erinnerung sein wie Bräuche, die das Volk an seine Verpflichtung gegenüber Gott aufmerksam machen sollten: z. B. die Enthaltung von gesäuertem Brot (Ex 13,9), die Weihe der Erstgeborenen an Jahwe (Ex 13,16), das Tragen von Fransen an einem Gewand (Nm 15,39) oder das öffentliche Vorlesen des Gesetzes (Dt 31,10–13). Vielleicht führt der Weg zum Verständnis des Paschas als eines Gedächtnisses den Linien entlang, die vom Buch Deuteronomium gezogen werden: Jede Generation der Israeliten hat sich nicht bloß als Glieder eines Volkes zu betrachten, das Jahwe einst ins Dasein gerufen hat, sondern als solche, die persönlich von ihm erlöst und zu Partnern seines Bundes gemacht worden sind (Dt 5,2f; 29,13f). Das Mahl wollte, wie jedes Mahl, ein Mittel zur Erneuerung der Bande sein, welche die Glieder der Gemeinschaft Israels zusammenhielten. Als ein Mahl, das in Erinnerung an die große Rettungstat ihres Gottes gegessen wurde und in Nachahmung des Mahles, das sie im Zeitpunkt seines Eingreifens verzehrt hatten, sollte es dazu dienen, das Band zu erneuern, das sie als sein errettetes Volk zusammenhielt. Es sollte in gewissem Sinn ein Mittel sein, um in dieses vergangene Ereignis oder in seine Wirkungen hineingenommen zu werden.

3. Spätere Entwicklungen

Trotz der Entwicklungen, welche die Paschafeier durchmachte, und der Deutungen, die ihr gegeben wurden, hielt sie sich Jahrhunderte hindurch mit außerordentlicher Beständigkeit. Die früheste Entwicklung nach dem Seßhaftwerden in Kanaan scheint darin bestanden zu haben, daß man die Paschafeier mit der bäuerlichen Frühlingsfeier des ungesäuerten Brotes verband, die zu einer Erinnerung an den Auszug aus Ägypten wurde. Die ältesten liturgischen Kalendarien verbinden die beiden Bräuche nicht miteinander (jahwistischer Kalender: Ex 34,18.25); elohistischer Kalender: Ex 23, 15.18); die Autoren des Deuteronomiums (16,1–8. 16) und Ezechiel (45, 21–24) scheinen jedoch keinen Unterschied zwischen den beiden zu gewahren.

Das Verschmelzen der Paschafeier mit der des Ungesäuerten Brotes, das ein Pilgerfest war, zog das Bestreben nach sich, die Paschafeier an ein Heiligtum zu binden, und gefährdete ihr Weiterleben als ein Brauch, der in jeder israelitischen Familie zu beobachten war. Das Deuteronomium (16,1–8) machte es zu einer solchen Feier (V. 5–7), indem es die Verwendung größerer Tiere erlaubte, die am Kultzentrum geopfert wurden (V.2), und die Feier anscheinend auf über mehr als eine Nacht ausdehnte (V. 3 im Gegensatz zu V. 4). Die Angleichung an das «Kommunionopfer» (Ex 12,27; 23, 18; 34, 25; vgl. Dt 16,2) brachte die gleiche Gefahr mit sich, wenigstens von dem Zeitpunkt an, da die deuteronomische Reform des Josias den Opferkult auf den Tempel zu Jerusalem beschränkte. Zum rituellen Mahl konnte nur zu Jerusalem das Fleisch eines Opfertieres gegessen werden, wo es möglich war, ein Schlachtopfer im Tempel darzubringen und es noch am gleichen Abend zu verzehren. Außerhalb Jerusalems – und nach der Zerstörung des Tempels auch in der Stadt selbst – konnte wohl beim Paschamahl kein Tier verspiesen werden. Die Feier innerhalb der Familie überstand jedoch alle diese Gefährdungen und hielt sich, wenn auch ohne das Pascha-Opfertier, wahrscheinlich deshalb, weil sie einen Brauch darstellte,

der im Volk tief verwurzelt und für es von großer Bedeutung war.

Je nach den verschiedenen Zeitperioden oder den verschiedenen Schriftstellern wurden in diesem Brauch verschiedene Sinngehalte erblickt. Die Priesterquelle des Pentateuchs, der wir den Inhalt von Exodus 12 verdanken, erwähnt zwei Paschafeiern, die beide beim Aufbruch zu einer Reise stattfanden: eine in Ägypten, als Israel sich aufmachte, um zum Berge zu ziehen, an dem der Bund geschlossen werden sollte (Ex 12), und eine zweite ein Jahr später am Sinai, als die neuorganisierte Gemeinde im Begriff stand, das Lager abzubrechen und ihren Zug durch die Wüste nach dem verheißenen Land aufzunehmen (Nm 9,1–14).

Der Bericht des Deuteronomiums erwähnt ebenfalls zwei Paschas, die als Höhepunkte zu Beginn und zu Ende der von ihm erzählten Geschichte dienen und beide als Neuanfänge verstanden werden. Nachdem die Generation der in der Wüste geborenen Israeliten den Jordan überschritten und in das Land der Verheißung übergesetzt hatte, so wie ihre Eltern das Rote Meer durchquert hatten, wurden sie von Josue beschnitten und feierten das Pascha; von da an hörte das Manna auf, und sie begannen von den Erzeugnissen Kanaans zu leben (Jos 4,19–5,12). Nachdem Josias seine große deuteronomische Reform durchgeführt, jeden illegitimen Kult unterdrückt und den Bund mit Jahwe erneuert hatte, hielt er zu Jerusalem eine Paschafeier, wie man dergleichen seit den Tagen der Richter, d.h. seit der Zeit des Josue nicht mehr erlebt hatte (2 Kg 23,22). Dies war der Triumph der deuteronomischen Religion, doch kam dieser zu spät, um das Volk vor der Verbannung zu bewahren.

Der Verfasser der Chronik sieht ein von Männern aus Israel und Juda gefeiertes Pascha in engem Zusammenhang mit den drei großen Erneuerungen des Tempelkultes durch die Linie Davids. Er berichtet von einer irgendwie nicht der Regel entsprechenden Paschafeier als dem Höhepunkt der religiösen Reform des Ezechias (2 Chr 30)[3], von einer Paschafeier, wie sie seit dem Beginn der Monarchie nie mehr erlebt worden war, als dem Gipfelpunkt der Reform des Josias (2 Chr 35, vgl. insbesondere V. 18), und von einem Paschafest, das bei der Einweihung des unter dem davidischen Prinzen Zorobabel wiederaufgebauten Tempels (Esdr 6) gefeiert wurde, als dem ersten großen Schritt in der nachexilischen Erneuerung, die dann durch die Wiederbefestigung Jerusalems und die Proklamierung des Gesetzes durch Nehemias und Esdras vervollständigt wurde. Die Paschafeier hängt mit Reform und Erneuerung zusammen; das Laubhüttenfest bleibt der Anlaß, an welchem die ursprüngliche Tempelweihe stattfand (vgl. Kg 8,2) und der nachexilischen Gemeinde das Gesetz verkündigt wurde (vgl. 2 Chr 7,8–10 und Neh 8,17–9,1). Das Pascha scheint für den Chronikschreiber die große Erneuerungsfeier zu sein, bei der die Erneuerung alle ihre Kräfte darauf zu richten suchte, das Ideal dieses Autors zu verwirklichen: ein geeintes und glaubenstreues Israel unter davidischer Herrschaft mit dem Tempel zu Jerusalem als dem Mittelpunkt seines Lebens.

Die zwischentestamentliche und rabbinische Literatur zeugt von der zentralen Stellung, welche die Paschafeier im jüdischen Denken einnahm.[4] Man betrachtet die Nacht des Paschamahls als den Jahrestag der Welterschaffung, der Beschneidung Abrahams, der Opferung des Isaak, des Eintritts Israels in Ägypten und der Entlassung Josefs aus dem Kerker. Man sieht in ihr die Nacht, in der die Heilsereignisse, auf die die Israeliten noch harrten, stattfinden werden: der neue Auszug aus der Gefangenschaft, das Erscheinen des Messias, die Wiederkunft des Moses und des Elias, die Auferstehung der Patriarchen und das Ende der Welt. Die Verknüpfung so mancher vergangener und zukünftiger Eingriffe Gottes mit der Paschafeier läßt darauf schließen, daß diese für das Judentum *die* Feier der Errettung durch Gott war. Sie erklärt auch, wie es dazu kommen konnte, daß dieser Brauch für das Volk nicht bloß ein «Gedächtnis» an seine Vergangenheit bedeutete, sondern auch den Sinn erhielt, Jahwe an seine Verheißungen zu erinnern. Denn «eine Nacht des Wachens, dem Herrn geweiht, ist dies, da er sie aus dem Lande Ägypten hinausführte; das ist diese dem Herrn geweihte Nacht, ein Wachen für alle Israeliten von Geschlecht zu Geschlecht» (Ex 12,42).

4. Der jüdische Pascharitus

Die Beschreibung des Pascharitus in der Mischna aus dem zweiten Jahrhundert, die frühe rabbinische Gesetzestradition erweckt den Eindruck, sie stamme zum großen Teil aus der Zeit vor der Zerstörung des Tempels, und aller Wahrscheinlichkeit nach ist dies auch tatsächlich der Fall. In ihrem Paschatraktat (*Pesachim*) schildert die Mischna das Vorgehen im einzelnen wie folgt:[5]

Mit dem Schlachten der Tiere wurde in den Vorhöfen des Tempels wegen der großen Zahl der Tiere – trotz Exodus 12,6 – wohl schon vor Eintritt

der Dämmerung begonnen. Jeder schlachtete das Tier, das er mitgebracht hatte (so daß, nach Philon,[6] an diesem Tag jeder Israelit ein priesterliches Amt ausübte; indes gehörte das Schlachten des Opfertiers nicht zum Amt des Priesters: vgl. Lv 1–7). Das Blut wurde an den Altar gesprengt – dies ist eher anzunehmen, als daß es für die Wohnungen verwendet wurde, worin die Opfertiere gegessen wurden – und Teile der Tiere wurden auf dem Tempelaltar als «Kommunionopfer» verbrannt (vgl. Lv 3,3f). Die Pascha-Opfertiere wurden dann an Spießen aus Granatapfelholz gebraten.

Das Mahl mußte gegessen werden nach Einbruch der Nacht, obwohl für gewöhnlich das Abendessen am späten Nachmittag eingenommen wurde. Trotz Exodus 12,11 war es in liegender Haltung zu essen, der zeitgenössischen griechisch-römischen Sitte entsprechend und wie dies für freie Männer geziemte. Es wurde familienweise oder in kleinen Gruppen gegessen.

Man mischte einen ersten Becher Wein und pries Gott für das Fest und den Becher. Vor dem üblichen Tischsegen und der darauffolgenden Brechung des Brotes, womit jüdische Mahlzeiten für gewöhnlich begannen, wurde ein Vortisch aufgetragen und gegessen. Dies verfolgte, wenigstens zum Teil, die Absicht, die Neugierde der Kinder zu wecken.

Dann wurde das Mahl aufgetragen mit seinem ungewöhnlichen Menü von ungesäuertem Brot, bittern Kräutern und, in Jerusalem, dem Pascha-Opfertier, und es wurde ein zweiter Becher Wein gemischt. An dieser Stelle, an der alles auf dem Tisch bereit war, hatte eines der Kinder die Frage zu stellen: «Weshalb ist diese Nacht verschieden von allen andern Nächten?», und der Familienvater gab die Pascha-Haggada wieder, das ist eine erklärende Erzählung, die von Deuteronomium 26,5–8 ausging: «Ein umherirrender Aramäer war mein Vater; der zog hinab... nach Ägypten und blieb daselbst... Aber die Ägypter mißhandelten uns... Da schrien wir zu dem Herrn... und der Herr führte uns heraus aus Ägypten mit starker Hand und ausgerecktem Arm...» Drei Dinge waren zu erklären: das Pascha-Opfertier, das ungesäuerte Brot und die bittern Kräuter, die den Sinn haben: Gott überging die Häuser unserer Väter in Ägypten; unsere Väter wurden aus Ägypten in die Freiheit geführt; die Ägypter machten unsern Vätern das Leben bitter. Doch dieses Heraufbeschwören der Vergangenheit war nicht bloß ein Erinnern an weit zurückliegende Ereignisse. In jeder Generation hatte jeder sich selbst als ein aus Ägypten Befreiter zu betrachten. So schloß die Erzählung mit der Rezitation des ersten Teils des Hallels, d.h. der Lobpsalmen, die Gottes Größe, seine Befreiungstat an den Erniedrigten, den Auszug aus Ägypten und den Triumph der von ihm Befreiten besingen (Ps 113–118 oder, nach der griechischen und lateinischen Zählung, 112–117). Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts und vielleicht schon früher schlossen diese Gebete mit dem Gedanken an das künftige Heil. Darauf wurde der zweite Becher getrunken.

In der Folge brach man das Brot, teilte die Stücke aus und aß das Mahl in üblicher Weise. Sodann wurde ein dritter Becher Wein gemischt. Über diesen «Segnungsbecher» wurde das Dankgebet nach dem Essen gesprochen und dann wurde er, wie es scheint, reihum allen zum Trunk gereicht. Schließlich wurden über einen vierten Becher die übrigen Psalmen des Hallels rezitiert.

Dieser Ritus ist der Substanz nach der gleiche wie der in Exodus 12 beschriebene. Abgesehen von geringfügigen Hinzufügungen, die im Lauf der Jahrhunderte hinzukamen, ist er noch heute der gleiche. Man braucht ihn bloß zu lesen, um der Bedeutung innezuwerden, die der Paschafeier im Leben des Bundesvolkes Jahwes zukam. Während der früheren, bäuerlichen Periode der Geschichte Israels war das Laubhütten- oder Lesefest im Herbst das populärste, und es wurde nach dem Exil noch beliebter; mit den gesellschaftlichen Wandlungen nahm schließlich seine Bedeutung ab. An den Heiligtümern herrschte eine gewisse Vorliebe für die Pilgerfeste, doch diese Vorliebe verschwand mit der Zerstörung des Tempels. Pascha war eine Familienfeier und deshalb ein weniger in die Augen springender Brauch. Es war jedoch alljährlich von der ganzen Gemeinde Israels und ausschließlich von ihr durch alle Generationen hindurch zu halten. Es war der Ritus, durch den sie sich das Eingreifen Gottes ins Gedächtnis zurückrief, das sie befreit und Jahwe übereignet hatte, das heilige Mahl, durch das sie die Bande, die sie als das von Gott erlöste Volk zusammenhielten, erneuerte und verstärkte. Deshalb konnte es betrachtet werden als das «Gedächtnis» auch an eine Menge anderer großer Ereignisse, die auf die Erlösung folgen (rabbinische Literatur) und bildete es den Anlaß zu einem Neubeginn als Bundespartner des Herrn (in der Sicht des Deuteronomiums und des Verfassers der Chronik) und galt es als der Zeitpunkt, an dem Gott die große Endtat der Erlösung vollziehen werde (zwischentestamentliche und rabbinische Literatur). Kurz, es war der Höhe-

punkt der Gemeinschaft zwischen Israel und Israels Erretter und zwischen allen Gliedern des Volkes, das Jahwe sich zu eigen gemacht hatte.

[1] Zum Fest der Ungesäuerten Brote vgl. die Kalendarien des Jahwisten und Elohisten (Ex 34,18; 23,15); zum Laubhüttenfest vgl. den Priesterkalender (Lv 23,42f); zum Wochenfest vgl. G. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era II (Cambridge 1935) 48 und R. de Vaux, Ancient Israel. Its Life and Institutions (London 1961) 494 (Les institutions de l'Ancien Testament I und II [Paris 1958–60]).

[2] Zu den pascha-ähnlichen Riten außerhalb Israels vgl. H. Haag, Pascha: H. Haag, Bibellexikon (Einsiedeln [2]1968) 1312–1316 mit einer Zusammenfassung der Arbeiten von E. Dhorme, La religion des Hébreux nomades (Bruxelles 1937); J. Henninger, Les fêtes du printemps chez les Arabes et leurs implications historiques: Revista do Museu paulista 4 (1950) 389–432; A. Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab (Paris 1948).

[3] Die einen Monat später stattfindende Paschafeier (vgl. Nm 9, 6–13) wurde vielleicht absichtlich auf einen im Norden üblichen Termin angesetzt, um das Volk aus dem Norden des Landes dafür zu gewinnen. Vgl. 1 Kg 12,32, wonach das Laubhüttenfest im Norden einen Monat später gefeiert wurde als zu Jerusalem.

[4] Zu den Assoziationen, auf die in diesem Abschnitt hingewiesen wird, vgl. R. Le Déaut, La nuit pascale = Analecta Biblica 22 (Roma 1963) und N. Füglister, Die Heilsbedeutung des Pascha = Studien zum Alten und Neuen Testament 8 (München 1963). Der Septuagintatext von Jr 38,8 (hebräische Fassung 31,8) setzt den neuen Auszug auf das Passahfest an.

[5] Zu zahlreichen Einzelheiten des rabbinischen Pascha-Ritus, die die Berichte der Evangelien über das Pascha-Mahl Jesu mit seinen Aposteln besser verstehen lassen, vgl. J. Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus (London 1966) = Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen [3]1960).

[6] Quaestiones in Exodum 1,10.

Übersetzt von Dr. August Berz

THOMAS BARROSSE

geboren am 3. Juni 1926 in New Orleans (Luisiana), Mitglied der Congregatio Sanctae Crucis, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und am Bibelinstitut, ist Lizentiat der Theologie und der Bibelwissenschaften, seit 1966 Mitglied des Ausschusses für die Satzungsreform seiner Kongregation und seit 1960 Mitherausgeber des: Yearbook of Liturgical Studies. Er arbeitet vor allem mit am: Catholic Biblical Quarterly.

John Kilmartin

Das Letzte Abendmahl und die frühsten Eucharistiefeiern der Kirche

Im ersten Jahrhundert der christlichen Ära war im Judentum die Erwartung der endgültigen Errichtung der Königsherrschaft Gottes sehr lebendig. Jesus machte sie zum Schlüsselthema seiner Predigt, jedoch mit folgender Modifizierung der volkstümlichen apokalyptischen Idee: Die endgültige Königsherrschaft Gottes ist nicht irgendeinem neuen himmlischen Zeitalter vorbehalten, sondern bricht bereits in die Geschichte ein. Diese «Frohe Botschaft» wurde veranschaulicht in den Mählern des öffentlichen Lebens Jesu. In seiner Predigt spricht er von dem endzeitlichen Festmahl, einem Element der apokalyptischen Tradition, das im Alten Testament seine Wurzeln hat, als etwas der Zukunft Vorbehaltenem (Mt 8,11–12). Auf der anderen Seite zeigen die Mähler des öffentlichen Lebens Jesu die typischen Züge des messianischen Mahles, welche in einer dramatischen Form enthüllen, daß durch seine Feier Gott bereits beginnt, sein Reich unter den Menschen zu errichten.

Es ist typisch für Jesus wie für seine Jünger, daß sie nicht fasten, sondern frohe Feste feiern. Auf eine Kritik an dieser Gepflogenheit antwortet Jesus mit den Worten: «Die Hochzeitsgäste können doch nicht fasten, wenn der Bräutigam bei ihnen ist!» (Mk 2,19a.) Das ist ein authentisches Herrenwort und setzt diese Mähler unmittelbar in Beziehung zum Festmahl des himmlischen Bräutigams, von dem im Gleichnis Mt 25, 1 ff die Rede ist. Überdies sollte Jesu Gewohnheit, mit Zöllnern und Sündern zu essen – ein sehr ungewöhnlicher Brauch – deutlich die Absicht des messianischen Mahles sichtbar machen: die Vereinigung der sündigen Menschen mit Gott. In Beantwortung des Einwandes, den die Pharisäer dagegen erheben, erklärt Jesus schlicht und einfach: «Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder» (Mt 9,12; ein echtes Herrenwort).

I. DAS LETZTE ABENDMAHL

Beim Letzten Abendmahl macht Jesus die Bedeutung seines Lebens und damit auch die schweigende Botschaft der Mahlfeiern seines öffentlichen Lebens deutlich: nämlich daß er gekommen ist, um die Schranken zwischen dem sündigen Menschen und Gott niederzureißen. Doch geht er noch weiter und setzt das Mahl des Gottesreiches in seiner ekklesiologischen Dimension ein. In diesem Zusammenhang ist die Verbindung mit dem

jüdischen Paschafest von besonderer Bedeutung. Es bestehen zwar einige Zweifel darüber, ob das Letzte Abendmahl zeitlich mit der Paschafeier zusammenfiel, und die Schwierigkeit scheint unlösbar. Jedenfalls aber fand es in der Paschazeit statt. Nach Aussage der Synoptikerberichte beabsichtigte Jesus, dieses Fest als Gelegenheit zur Einsetzung eines neuen Kultmahles zu benutzen, das an die Stelle der Paschafeier treten sollte. Allein diese Tatsache zeigt, daß die synoptischen Autoren dieses neue Mahl als messianisches Mahl in seiner ekklesialen Dimension verstanden. In der Periode vor der christlichen Ära war das Paschafest zur ausgeprägtest messianischen unter allen jüdischen Festfeiern geworden. Denn einer starken Tradition zufolge sollte der Messias kommen und sein Reich sowie dessen Festmahl am Pascha errichtet werden. Da sie um diese Tradition wußten, haben die synoptischen Autoren wahrscheinlich den Pascharahmen betont, um den eschatologischen Charakter dieses neuen Mahles zu unterstreichen.

Bevor wir jedoch näher auf die besondere Natur und Form dieses Kultmahles eingehen, soll kurz der Inhalt der drei mit den Einsetzungsworten verbundenen *eschatologischen Aussagen* untersucht werden (Lk 22, 16 und 18; Mk 14, 25).

a) Über den authentischen Charakter von Lk 22, 16 herrscht einiger Zweifel. Doch kann es sich hier durchaus um ein echtes Herrenwort handeln. Man könnte Vers 15 im Sinne eines unerfüllten Verlangens nach dem Genuß des Mahles verstehen; Vers 16 könnte dann eine Art Enthaltsamkeitsgelübde darstellen. Doch im größeren Zusammenhang gesehen, ist eine solche Interpretation unhaltbar, denn Mk 14, 18–20 setzt unausweichlich voraus, daß Jesus das Mahl wirklich gehalten hat. Daher muß dieses Wort einfach als Erklärung über die Vollendung des Reiches, verbunden mit einer Ankündigung des Todes Jesu verstanden, werden (Vers 15).

b) Die zweite eschatologische Aussage in Lk 22, 18 ist im Grunde dasselbe Logion wie Mk 14, 25.

c) Bei Markus ist die Stellung des Logion einleuchtender. Es handelt sich hier gewiß um ein echtes Herrenwort. In ihm findet die synoptische Botschaft vom Reich ihren höchsten Ausdruck: Die Zeit der Zeichen geht zu Ende; die Verwirklichung des Reiches, in dem die Menschen den messianischen Wein trinken werden, steht nahe bevor. Vorher aber müssen noch hochbedeutsame Ereignisse eintreten. Sie bilden die Vorbedingung für den Anbruch des Reiches und den Beginn seines Mahles. Das Wesen dieser Ereignisse und die Art ihres Zusammenhanges mit dem Beginn des Reiches und seines Mahles werden in den Einsetzungsworten erläutert.

Die vier Einsetzungsberichte selbst sind liturgische Bearbeitungen der *Worte* und *Handlungen* Jesu beim Letzten Abendmahl.[1] Die Grundthemen für alle sind: stellvertretende Sühne, Bundesschluß und Teilhabe an den messianischen Segnungen durch Brot und Wein. Es wird immer deutlicher, daß ein befriedigender Urtext, der die tatsächlichen von Jesus beim Letzten Abendamhl gebrauchten Worte bietet, für uns unerreichbar ist. Nichtsdestoweniger müßen die Grundmotive Jesus selbst zugeschrieben werden, da die historische Analyse der Bildung der liturgischen Einsetzungsberichte keine stichhaltigen Gründe für ein anderes Urteil liefert.

1. Die Worte

Das Motiv der stellvertretenden Sühne findet sich in dem Brotwort von Pl/Lk und in dem Becherwort von Mk/Mt. Der Satz «Der (=der Leib) für euch hingegeben wird» (Lk) war aller Wahrscheinlichkeit nach in der Markusquelle für das Brotwort enthalten als Interpretation der Bedeutung des Leibes. Der Satz «Das für viele vergossen wird» (Mk) in dem Becherwort stellt die Verbindung her zwischen Jesus und dem leidenden Gottesknecht von Is 53, 11–12. Das Wort «viele» meint eine Gesamtheit und nicht eine Menge im Gegensatz zum Ganzen. Der Pl/Lk-Ausdruck «für euch» dient als unmittelbare Tröstung und rührt von einem liturgischen Einfluß her; «für viele» hat den Charakter eines Bekenntnisses.

In der nachbiblischen Periode wurde die Idee nicht-ritueller Formen der Sühne unter den Juden populär, namentlich in der Form des Leidens für persönliche Sünden. Aber auch die Möglichkeit eines stellvertretenden Leidens des Gerechten, wie es sich in Is 53 findet, war in weiten Kreisen anerkannt. Jesus erklärte die Bedeutung seines Todes in den Vorstellungen und Begriffen dieser Art von Sühne unter Bezugnahme auf Is 53, scheint seinen Tod aber nicht ausdrücklich als Antitypus der rituellen Opfer des Alten Bundes dargestellt zu haben. In dem Brotwort von Pl/Lk findet sich keine Bezugnahme auf eine solche Opferidee. In Mk 14, 24 ergibt sich eine Anspielung auf rituelle Opfer aus der Kombination der Motive der stellvertretenden Sühne und des Blutes des Bundes (Ex 24, 8). Jedoch scheint das Opfermotiv, gerade weil es die Echtheit des Becherwortes bei Markus gewährleistet, sekundär zu sein. Hier ist die Grund-

idee auch die der stellvertretenden Sühneleistung des Gerechten. Um diese zu bewirken, wird Jesu Blut «für viele» vergossen: ein Ausdruck, der im jüdischen Sprachgebrauch auf einen gewaltsamen Tod hindeutet und nicht unmittelbar mit dem rituellen Opfer des jüdischen Kultes zusammenhängt.

Nach jüdischem Denken ist die Sühne für Sünden nur möglich aufgrund einer positiven Anordnung Gottes. Das geht klar aus den Fällen von Sühnopfern hervor, die man als von Gott eingesetzt verstand. Der paradoxe Gedanke, der auf derselben Linie wie diese Tradition steht, daß es Gott ist, der die stellvertretende Sühne durch Christus gewährt, sein eigenes Urteil aufhebt und die Menschen rettet, ist deutlich zum Ausdruck gebracht in 2 Kor 5,19: «Gott... hat in Christus die Welt mit sich versöhnt.» In den Einsetzungsworten bringt Jesus denselben Gedanken durch die passive Wendung: «mein Leib, der für euch hingegeben wird» (Lk) zum Ausdruck. Wenn Jesus sich für die Menschheit hingibt, dann, weil zuvor der Vater ihn der Welt gegeben hat.

Alle Einsetzungsberichte schreiben dem Tode Jesu die Kraft zu, einen Bundesschluß zu bewirken. In Mk wird der Bundesschluß durch die «Vergießung» von Jesu Blut bewirkt; bei Pl wird er – nach Jesu eigenen Worten – «in meinem Blut» (d.h. in der Kraft meines Blutes) bewirkt. Das Becherwort bei Mk kann authentisch sein, denn der Einwand, es könne im Aramäischen nicht wiedergegeben werden, ist entkräftet worden. Die paulinische Version läßt sich von dem Wunsche aus erklären, diesen Bund als Erfüllung der Prophetie von Jer 31,31 hervorzuheben, wo von dem «neuen Bund» die Rede ist. Doch das Adjektiv «neu» ließ sich nicht einführen ohne eine Manipulation des aramäischen Textes, und die bestverfügbare Umstellung ist eben die, die sich in 1 Kor 11,25 findet. Die Ansicht ist ziemlich allgemein, daß die Verbindung des Bundesmotives mit dem des leidenden Gottesknechtes von Is 42,6 und 49,8 inspiriert ist, wo es von dem Gottesknecht heißt, er sei dem Volk als (Mittler für den) Bund gegeben. Doch sind die einzigen alttestamentlichen Texte, auf die angespielt wird, Ex 24,8 (möglicherweise nicht direkt, sondern über Zach 9,11) bei Mk/Mt, und Jer 31, 31 bei Pl/Lk. Das Bundesmotiv scheint daher unabhängig von dem Gottesknechtmotiv aufgekommen und mit diesem durch eine von Jesus selbst vorgenommene Synthese verknüpft worden zu sein.

Die Idee eines Bundes mit Gott hat ihre Wurzeln im Alten Testament, wo sie auf dem sogenannten Lehensvertrag basiert: einem Verhältnis zwischen zwei ungleichen Partnern, in dem der Stärkere dem Schwächeren einen Bund *(berîth)* gewährt, während der Schwächere innerhalb bestimmter Grenzen Verpflichtungen übernimmt. Der Bund Israels mit Jahwe ging über alle menschlichen Bundesschlüsse hinaus, weil er eine Heilsordnung einschloß, in deren Rahmen die Menschen ihr Leben mit der Unterstützung und Leitung Jahwes gestalteten.

Durch Verwendung der Bundesidee zeigt Jesus, daß durch seinen Tod Gott eine neue Heilsordnung errichten will, in der die Menschen einen letzten, alle anderen überragenden *berîth* eingehen. Die Darstellung dieser Idee in Verbindung mit der Sühne und dem Vergießens des Blutes bei Markus gestattet, wie wir gesehen haben, den Tod Jesu mehr als kultisches Ereignis in Erinnerung an Ex 24,8 zu sehen. In einer späteren Periode im Hebräerbrief wird er als Antitypus der alttestamentlichen Opfer dargestellt, und zwar berechtigtermaßen. Das Becherwort bei Pl bringt die Idee zum Ausdruck, daß der Bund in der Kraft des Blutes Jesu geschlossen ist. Dieser Ausdruck gehört nicht notwendig zu dem des Bundes und des Opfers. Vielmehr deutet er, wie bei Mk, zunächst und an erster Stelle auf den gewaltsamen Tod am Kreuze hin, das heißt eine nicht-rituelle Form der Sühne, wodurch der endgültige *berîth* errichtet und in Kraft gesetzt wird.

2. Die Handlungen

Von entscheidender Bedeutung ist die Tatsache, daß Jesus durch seine *Handlungen* beim Letzten Abendmahl zu erkennen gibt, daß diese neue Heilsordnung sich in dieser Welt geltend machen wird und nicht der künftigen Parusie vorbehalten ist. Diese Enthüllung findet ihren vollen Ausdruck dadurch, daß und wie Jesus Brot und Wein verwendet. Er vergleicht sich selbst mit dem Brot und Wein in Begriffen, die im griechischen Text mit *soma* (σῶμα) und *haima* (αἷμα) = Leib und Blut wiedergegeben sind. Das Wort Leib, das in den griechischen Codices B.C. und A.D. ebenso wie in den nachbiblischen hebräischen und aramäischen Texten unter hellenistischem Einfluß verwendet ist, um den Leib im Gegensatz zur Seele zu bezeichnen, wurde ebenso zur Bezeichnung der Gesamtperson verwendet. Dieser Gebrauch stimmt mit der semitischen Anthropologie überein, die den Menschen als «Fleisch» sieht. Die Verwendung des Begriffes Blut – für den Hebräer «die Substanz des Lebens» – zur Bezeichnung der Ge-

samtperson war den Juden dieser Zeit ebenso vertraut. Normalerweise würde Jesus den geläufigeren Ausdruck «sein Leben (wörtlich: seine Seele) geben» gebraucht haben, wie dies in Mk 10,45 b der Fall ist, wo Jesu Dienst als Erfüllung der Rolle des Knechtes Jahwes interpretiert ist. Doch der Begriff Leib gestattet eine engere Verknüpfung mit dem Brot; ganz entsprechend gestattet der Begriff Blut eine engere Verbindung mit dem Wein und weist überdies auf den gewaltsamen Tod hin. Es ist sehr zweifelhaft, daß das ursprüngliche Brotwort exakter mit *sarx* (σάρξ) = Fleisch zu übersetzen wäre. Dies geschieht in Jo 6,51–56 mit dem Ergebnis, daß das Begriffspaar Fleisch-Blut, das zur Bezeichnung der Elemente des Opfertieres nach der Schlachtung gebräuchlich war, anklingt. Diese Entwicklung scheint unter dem Einfluß späterer theologischer Reflexion zustande gekommen zu sein, die Jesu Tod formell als Antitypus der alttestamentlichen Opfer sieht. Zumindest zeigen die Übersetzer des Originalwortes, daß sie sich nicht klar darüber waren, daß Jesus dieses Begriffspaar aus der Opferterminologie auf sich angewandt hat. Überdies waren die beiden Begriffe Leib (Fleisch) und Blut nicht eng genug mit dem Letzten Abendmahl verbunden, um diese Interpretation zu gestatten. Das Becherwort wurde nach dem Mahl gesprochen, wie es der Ausdruck «nach dem Mahle» in 1 Kor 11,25 zeigt. Folglich sind beide Worte als je in sich geschlossene Einheiten zu interpretieren. In der Form eines steigernden (synthetischen) Parallelismus sprach Jesus in dem Becherwort mit erhöhter Dramatik aus, was in dem Brotwort enthüllt worden war.

Der Zusammenhang, in dem Jesus die Worte spricht, enthüllt den Vergleichsqunkt zwischen Leib – Brot und Wein – Blut. Nachdem er das Brot genommen hatte, sprach er den üblichen Segen, brach es und gab es den Jüngern. Durch den Genuß dieses Brotes glaubten sie als fromme Juden einen persönlichen Anteil an dem zuvor gesprochenen Segen zu empfangen. Daher war dies eine heilige Handlung, die schweigend vollzogen wurde und zwar gleich nachdem derjenige, der den Segen gesprochen hatte, zu essen begann. Doch bei dieser Gelegenheit verfährt Jesus anders. Anstatt gleich zu essen, spricht er: «Nehmt; das ist mein Leib, der für viele gegeben wird.» Und nach dem Mahl verfährt Jesus noch einmal in ähnlicher Weise. Nach dem Schlußsegen über den Becher trinkt er nicht etwa und reicht ihn schweigend an die anderen weiter, vielmehr spricht er, während er dem ihm zunächst sitzenden Jünger den Becher reicht: «Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.»

Das Tertium dieses Vergleiches liegt in dem Vermittlungsakt. Durch dieses Brot und diesen Wein, die nun mit seinem Leib und Blut identifiziert sind, vermittelt Jesus den Jüngern nicht allein einen Anteil an dem Tischsegen, sondern in speziellerer Weise einen Anteil an den Segnungen, die aus seinem «hingegebenen Leib» und seinem «vergossenen Blut» erfließen: nämlich die Befreiung von der Macht der Sünde und eine neue Bundesgemeinschaft mit Gott. In diesem Zusammenhang müssen wir von einer Art sakramentaler Gegenwart Jesu unter den Formen von Brot und Wein beim Letzten Abendmahl sprechen, die den Genuß dieses geweihten Brotes und dieses geweihten Kelches zum Mittel einer antizipierenden Teilhabe an den Früchten der Erlösung werden läßt. Doch dürfen wir diese sakramentale Gegenwart nicht mit jener anderen verwechseln, die für die Zeit nach der Auferstehung vorbehalten war, in der der verherrlichte Herr, der nun nicht mehr an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden war, unter den Formen von Brot und Wein zu den Seinen kommen sollte.

Alle Einsetzungsberichte machen deutlich, daß nach Jesu Absicht dieser Ritus des Brotes und Bechers nachvollzogen und wiederholt werden sollte. Die Pl/Lk -Berichte erwähnen ausdrücklich Jesu Anordnung: «Tut dies zu meinem Andenken.» Dieser Auftrag, der ein authentisches Herrenwort sein kann, bezieht sich auf den Nachvollzug der wesentlichen rituellen Gesten und Worte, der nach Jesu Aussage die Funktion der gedächtnishaften Vergegenwärtigung hatte. Wir können mit einiger Sicherheit den Schluß wagen, daß bei dieser Konzeption die spezifisch jüdische Idee des «rituellen Gedächtnisses der Heilstaten Gottes» mitwirkt. Das bedeutet, daß die Eucharistie in die Gruppe der Gedenkriten gehört, deren Prototyp das Paschafest war. Durch die kultische Wiederholung der Heilsereignisse des Exodus bei der Paschafeier begegneten die frommen Juden nach ihrer Überzeugung auf eine besondere Weise Jahwes rettendem und erlösendem Handeln. Unter diesem Gesichtspunkt gesehen ist die Eucharistie nicht allein als Anlaß für die subjektive Erinnerung der Gläubigen an die entscheidenden Ereignisse des Lebens Jesu gedacht. Die Erinnerung der Gläubigen soll vielmehr im Sinne einer Teilnahme an dem Neuvollzug des Letzten Abendmahles als Mittel der persönlichen Begegnung mit dem Kyrios und der Kraft seines Erlösungswerkes vonstatten gehen.

II. ÖSTERLICHE MÄHLER

Am Tag der Auferstehung aß Jesus mit den Jüngern in Emmaus und nahm außerdem an einem Mahl mit den Elfen und anderen mit ihnen im Saale Versammelten teil (Lk 24,30–31, 36–43). Die ungewöhnlich ausführliche Beschreibung des allgemeinen Einführungsritus beim Emmausmahle ist eine Reminiszenz der im Einsetzungsbericht vorliegenden Beschreibung: «Er nahm das Brot, sprach das Dankgebet, brach es und gab es ihnen» (Lk 24,30). Der für diese Handlung verwendete Begriff «Brotbrechen» (Lk 24,35) ist die früheste Bezeichnung des Herrenmahles. Diese eucharistischen Anklänge haben manche Autoren dazu veranlaßt, dieses österliche Mahl mit der Eucharistie gleichzusetzen. Doch entbehrt diese Interpretation offenbar einer ausreichenden Fundierung. Dieses Mahl gehört in die, wenngleich kurze, Übergangsperiode zwischen Jesu Tod und Verherrlichung und dem Kommen des Geistes.

Nach Lk trug Jesus den Jüngern nach dem Mahle auf, sich für die entscheidende Erfahrung der «Ausrüstung mit der Kraft von oben» (24,49) bereitzuhalten. Erst mit dem Pfingstereignis erfolgt die effektive Einleitung des Reiches in seiner ekklesialen Dimension (Apg 1,8; 2, 1–4), und damit des Mahles des Reiches, der Eucharistie. Man kann sich daher nur schwerlich vorstellen, daß Lk dieses österliche Mahl als erste Eucharistiefeier der Kirche ansah.

Die Tatsache, daß der auferstandene Herr mit seinen Jüngern ißt, die ihn im Stiche gelassen hatten, zeigt an, daß sie nunmehr erneut zu seiner Tischgemeinschaft zugelassen sind: sie ist ein sichtbares Zeichen der Vergebung. Diese Mähler bilden ferner eine Grundlage für den Glauben an die Auferstehung. Aus der Bemerkung in Apg 10,41: «... die wir nach seiner Auferstehung von den Toten mit ihm gegessen und getrunken haben», geht hervor, wie innig der Gedanke an die Auferstehung mit den österlichen Mählern verbunden war. Und schließlich dienten sie als Brücke zwischen den Mählern des öffentlichen Lebens Jesu und den nachösterlichen Mählern in Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Kyrios.

Diese österlichen Mähler machten einen ungeheuren Eindruck auf die Jünger. Nach dem Pfingstfest konnten sie sich nicht zum Mahle versammeln ohne die Überzeugung, daß der Kyrios sich offenbaren werde. Bei diesen Mahlfeiern erfuhren sie seine Gegenwart in der reinen, eschatologischen Freude und anderen konkreten Kundgebungen des Geistes wie Weissagungen und ekstatischen Kundgebungen (1 Kor 12,14), vor allem aber im «Brotbrechen».

III. GEMEINSCHAFTLICHE MAHLFEIERN DER URGEMEINDE

In den gemeinschaftlichen Mahlfeiern der Urkirche hat der Einleitungsritus des Brotbrechens eine neue Bedeutung erhalten, da diese Feier nun auf Anordnung Christi und nach seinem Beispiel beim Letzten Abendmahl begangen wurde. In der frühesten Periode scheint er seinen ursprünglichen Platz beibehalten zu haben und wurde von dem Bechersegen bei einem Mahl getrennt. Ganz natürlich entwickelte sich dann in einer Synekdoche der Begriff «Brotbrechen» zur Bezeichnung des gesamten Herrenmahles (Apg 2,42 und 46; 20,7 und 11).

Berichte von nachösterlichen Mahlfeiern finden sich in Apg 2,42; 2,46–47a. Die bei der Komposition dieser Stelle von Lukas verwendete ältere Quelle scheint die wesentlichen Elemente der Verse 46–47a enthalten zu haben, während Vers 42 sekundär ist.[2] In dem letzteren Text heißt es: «Sie aber verharrten in der Lehre der Apostel und in der *koinonia* (κοινωνία), im Brechen des Brotes und im Gebete.» Das kann die Beschreibung einer Abfolge der verschiedenen Handlungen eines urgemeindlichen Gottesdienstes sein, in dem die Riten des Bechers und des Brotes bereits am Ende des Mahles miteinander verbunden waren: 1. Lehre der Apostel; 2. *koinonia:* Gemeinschaftsmahl; 3. Brotbrechen: dabei bezeichnet der Ausdruck nun allein den Ritus des Bechers und des Brotes; 4. feierliche Gebete. Der Text in Apg 2, 46–47a würde lauten: «Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, das Brot aber brachen sie daheim; sie nahmen die Speise mit Jubel und Herzenseinfalt, lobten Gott und genossen Ansehen beim ganzen Volke.»[3] Aus dieser Perikope erfahren wir, daß die Tempelbesuche und das Brotbrechen tägliche Handlungen waren. Die charakteristische Note der Mahlfeier war die Freude, in der sie stattfand, und die Speise wurde in «Herzenseinfalt» genommen, mit anderen Worten: keinerlei sekundäre Motive lenkten die Aufmerksamkeit der Teilnehmer vom «Gotteslob» ab.

Die Quelle der Freude war die Erwartung des bevorstehenden Kommens des Reiches und das Wissen um die Gegenwart des Kyrios. Die Erwartung des endgültigen Kommens des Kyrios weckte den spontanen Ruf «*Maranatha*» (Komm, Herr!),

der zum charakteristischen Gebet des Herrenmahles wurde und selbst in den griechisch sprechenden Kirchen in der aramäischen Form beibehalten wurde (1 Kor 16,22). Objektiv ließ diese Formel sich auch im Sinne einer Aussage übersetzen: Unser Herr kommt (jetzt) –, doch das ist unwahrscheinlich. Wenn wir die lebendige Erwartung der Parusie betrachten, neigen wir zu der Annahme, dieser Ruf habe sich, zumindest in der Anfangszeit, auf diese Parusie bezogen. Später kann er dann durchaus zu einem spezifischen Bittgebet um die Gegenwart des Kyrios beim Mahle geworden sein, also zu einer Urform der Epiklese.

Die Freude hatte einen soteriologischen Charakter und wurzelte in dem Bewußtsein der Teilhabe an den Früchten des Erlösertodes Christi. Im Glanz der Auferstehung betrachtet, wurde dieser Tod als Teil des einen, freudigen Heilsereignisses gesehen, in dem Jesus die Rolle des Gottesknechtes erfüllte, dessen Demütigung und Erniedrigung als Weg zu seiner Erhöhung und zur Versöhnung der Menschen mit Gott dienten (Is 53,10–12). Diese Ebed-Jahwe-Christologie ist die älteste Form der Klärung und Erklärung des Todes Jesu, wie sie in der frühesten Predigt der Apostelgeschichte gegeben wurde (3,13–14; 8,32–35, usw.). Allein schon aus diesem Grunde dürfte die Annahme richtig sein, daß dieses Motiv schon sehr früh in das Herrenmahl eingeführt wurde. Überdies besteht aller Grund für die Annahme, daß es ausdrücklich mit dem Brotbrechen verknüpft wurde. In den Einsetzungsworten enthüllte Jesus seine Rolle als Gottesknecht, und die liturgischen Einsetzungsberichte, spätere Sekundärformen, gehen zumindest auf das erste Jahrzehnt nach dem Tode Jesu zurück.

Für die Anfangszeit ist es wahrscheinlich, daß man keinen formalen Unterschied zwischen der allgemeinen Präsenz des Kyrios und seiner speziellen Präsenz in Zusammenhang mit Brot und Wein machte. Die Form des Mahles, bei dem der Ritus des Brotes und der Ritus des Bechers durch die Feier der Agape voneinander getrennt waren, mag diese Auffassung begünstigt haben. Doch wurden noch innerhalb des ersten Jahrzehntes die beiden Riten miteinander verbunden und im allgemeinen vermutlich an das Ende der Mahlfeier verlegt. Der symmetrische Stil der Berichte zeigt an, daß sie literarische Einheiten bildeten, die gemeinsam gesprochen wurden. Das Ende des Mahles wurde gewählt, da nach jüdischem Brauch an dieser Stelle das feierlichste Gebet gesprochen und Hymnen gesungen wurden. Ein direkter Beweis für die Stellung der Eucharistie am Mahlschluß findet sich in 1 Kor 11,21 und 33, wo Paulus feststellt, daß das Mahl nicht gemeinsam begonnen wurde. Diese Neuordnung zeigt, daß die heilbringende Gegenwart des Kyrios nunmehr in einer speziellen Weise dem Ritus von Brot und Becher zugeschrieben wurde. Dieser Glaube drückt sich in der vorpaulinischen Formel aus, die wir in 1 Kor 10,16 finden. Das Gemeinschaftsmahl wurde am Abend gefeiert, wenn man üblicherweise auch die Hauptmahlzeit einnahm. Wenn unsere Interpretation von Apg 2,46 richtig ist, geschah das im Anfang jeden Tag. Die Erwähnung einer sonntäglichen Eucharistiefeier in Apg 20,7–11 kann darauf hinweisen, was später zur Regel wurde. Die Wahl des Sonntages ist vermutlich von der Tatsache bestimmt, daß Christus an diesem Tage von den Toten auferstanden war und mit seinen Jüngern gegessen hatte. Wie nicht anders zu erwarten, drückte sich die Freude der Teilnehmer in typisch jüdischer Weise durch den Gesang von Hymnen und Psalmen aus. Zu dem Mahle gehörte immer der Dienst des Wortes (Apg 2,42; 2,7–11). Und schließlich kam noch der Liebesdienst an den notleidenden Brüdern. Apg 6,2 bezieht sich auf die Bedienung der Armen bei Tisch. Da eine Teilung in Mähler für arme Christen und andere, die mit dem Brotbrechen verbunden waren, unwahrscheinlich ist, müssen wir annehmen, daß dieser Dienst im Rahmen der täglichen mit einer Eucharistiefeier verbundenen Agape seinen Platz hatte. Erst als die Eucharistie von der Agape gelöst wurde, ergab sich die Notwendigkeit eigener, anderer Mahlzeiten für die Armen. Dieser Dienst an den Bedürftigen wurde als äußerst wichtige Aufgabe betrachtet, der sich die Apostel nur deshalb nicht widmeten, weil sie die dringendere Aufgabe der Verkündigung des Wortes Gottes zu erfüllen hatten (vgl. Apg 6,2 und 4).

Eine Betrachtung der nachösterlichen Mahlfeiern wäre unvollständig, wenn wir die urkirchliche Interpretation der wunderbaren Speisungen Jesu außer acht ließen.[4] Jesus wird als der neue Moses dargestellt, der der hungernden Menge in der Wüste Nahrung gibt. Die messianische Färbung, die von dem Exodusmotiv herrührt, bringt diese Berichte in Einklang mit dem ausdrücklich eschatologischen Charakter des frühesten Herrenmahles. Das kann zu einem bewußten Bemühen um eine Verknüpfung dieser wunderbaren Mähler mit der Eucharistie geführt haben. Eine eucharistische Färbung beider Wunderberichte bei Mt ist sicher. Die früheren Formen der Mk-Berichte zei-

gen eine interessante Variante der Schlüsselverse im Sinne einer Bezugnahme auf die Eucharistie. Anstatt: «Er segnete und brach das Brot» (Mk 6,41), heißt es im zweiten Bericht: «Er sprach das Dankgebet und brach die Brote» (Mk 8,6). Diese Änderung bringt den Text stärker in Übereinstimmung mit dem Einsetzungsbericht des Evangelisten (Mk 14,22) und macht ihn zu einer genauen Parallele des paulinischen Berichtes in 1 Kor 11,24. Da Mk eigentlich hätte sagen müssen «nachdem er gesegnet hatte» (*eulogēsas* – εὐλογήσας) anstatt des paulinischen «nachdem er Dank gesagt hatte» (*eucharistēsas* – εὐχαριστήσας), können wir schließen, daß Markus diese eucharistische Note einer früheren Tradition entlehnt hat. Beide Berichte sind vermutlich Varianten eines Wunderberichtes. Dabei hat die eine ihren Ursprung in einem palästinensischen, die andere den ihren in einem hellenistischen Milieu. Die Beziehung zwischen Mk 14,22, einem judenchristlichen Einsetzungsbericht, und dem ersten Speisungswunder und 1 Kor 11,24, einem hellenistischen Einsetzungsbericht, und dem zweiten Speisungswunder, läßt dies erkennen.

Wir dürfen annehmen, daß die Christen der frühesten Zeit, die die eschatologische Bedeutung der Mähler des öffentlichen Lebens Jesu erkannten, den Speisungswundern dieselbe Bedeutung beilegten und sie, da sie sie als Vorwegnahme des eucharistischen Mahles der Kirche ansahen, ausdrücklich als solche interpretierten. Diese Berichte fallen in die Gruppe der kerygmatischen Wunderberichte. Nach ihrer Umwandlung durch eine theologische Reflexion bilden sie ein Bekenntnis des Glaubens an die Bedeutung der Eucharistie: Ebenso wie Jesus, der neue Moses, die hungernde Menge in der Wüste mit Brot speiste, ist nun im Mahl der Kirche der auferstandene Herr gegenwärtig und speist seine Anhänger mit dem Brot, das «aushält fürs ewige Leben» (Jo 6,27).

[1] Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Lk 22,19–20; 1 Kor 11,24–25.

[2] Vgl. A. B. Du Toit, Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl (Winterthur 1965) 105–112.

[3] aaO. 106.

[4] Mt 14,13–21; 15,32–39; Mk 6,31–44; 8,1–11; Lk 9,10–17; Jo 6,1–15.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

EDWARD KILMARTIN

geboren am 31. August 1923 in Portland (USA), Jesuit, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte am Weston College (Massachusetts) und an der Gregoriana. Er ist Master of Arts (Philosophie), Doktor der Theologie (1958) und seit 1958 Professor für Sakramententheologie am Weston College. Er veröffentlichte Studien zur Eucharistielehre und arbeitet vor allem mit an: Theological Studies, Catholic Biblical Quarterly.

Luc Dequeker
Willem Zuidema

Die Eucharistie nach Paulus (1 Kor 11,17–34)

Man kann unmöglich vom Herrenmahl bei Paulus sprechen, ohne die vorpaulinische messianische Erwartung zu berücksichtigen, die Paulus in der Feier des Herrenmahles sich verwirklichen sieht. Ebensowenig kann man vom Herrenmahl und von der Eucharistie sprechen und dabei die Beschreibung der messianischen Wirklichkeit, des Friedens und der Erlösung ausklammern, die sich durch dieses Mahl ausdrücken.

Obwohl der Begriff *messianisches Mahl* im Neuen Testament nicht gebraucht wird, haben wir genügend Anhaltspunkte, um den Schluß ziehen zu können, daß Jesus selbst das Mahl am Abend vor seinem Leiden als messianisches Mahl verstanden hat und daß auch die junge messianische Gemeinde es in diesem Sinne feierte. Wie Israel den Auszug aus Ägypten durch das Paschamahl feiert und durch diese Feier an der Befreiung des Volkes Gottes teilnimmt, so gedenkt die messianische Gemeinde des Exodus Christi am Kreuz (Lk 9,31) und verkündet durch die Feier der Eucharistie den messianischen Frieden und die Erlösung, die so zu einer greifbaren Realität geworden sind. «Tut dies zu meinem Andenken... Sooft ihr dies Brot eßt und den Kelch trinkt, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden» (1 Kor 11,24–26). Der eschatologischen und definitiven Bedeutung seines Tuns bewußt, hat Jesus das Paschamahl zum messianischen Mahl umgewandelt (Seder), das er mit seinen Jüngern am Abend vor seinem Sühnetod feierte. Von nun an gedachten seine Jünger des Exodus schlechthin: der messianischen Befreiung. «Habe ich es doch

vom Herrn empfangen, was ich euch auch überliefert habe...» (1 Kor 11,23).

Wo Paulus in seinem Brief an die Korinther vom «Herrenmahl» spricht, setzt er es in Gegensatz zu «ihrer eigenen Mahlzeit», die jeder für sich genießerisch und egoistisch zu sich nahm (1 Kor 11,20 bis 21). Das Herrenmahl ist das Mahl, in dem man der messianischen Heilstat gedenkt, in dem der Herr mit seinem Frieden gegenwärtig ist, in dem die messianische Befreiung gegenwärtig gesetzt wird. Der Egoismus vieler korinthischer Christen machte die Feier des Herrenmahles in der Gemeinde Gottes unmöglich (1 Kor 11,22). Doch macht allein das Brot, das man beim Herrenmahl empfängt, aus der Gemeinde einen Leib: den Leib Christi, das heißt den messianischen Leib (1 Kor 10, 16–17). Jede Spaltung, jeder Egoismus ist unheilvoll, denn sie beeinträchtigen den Leib und die Wirklichkeit Christi, anstatt diesen Leib zu erbauen, bis er seine volle Entfaltung erreicht hat (Eph 2,19–22; 4, 16).

1. Die messianische Erwartung

Der Hintergrund der paulinischen Texte über den Leib Christi, über den Frieden und das messianische Mahl ist der der messianischen Erwartung des jüdischen Volkes.[1] Natürlich war diese messianische Erwartung, so wie sie sich bei Jesus und bei Paulus zeigt, keineswegs einheitlich. Aufs Ganze gesehen können wir drei verschiedene Typen der Erwartung unterscheiden: den prophetischen Messianismus; den apokalyptischen Messianismus; den rabbinischen Messianismus. Der prophetische Messianismus, den wir bei Isaias wiederfinden, ist besonders wichtig für Paulus, vor allem wenn es um die Frage nach der Stellung der Nationen (= der Heidenvölker) im messianischen Heile geht. Zwei sehr wichtige Elemente verdienen bei dieser Erwartung des Messias besonders hervorgehoben zu werden: der messianische Friede und das messianische Mahl.

Diese beiden Elemente finden wir bei Isaias (2,1–5: der Friede; 25,6–12: das Mahl);[2] sie spielen eine maßgebliche Rolle in den Auffassungen des hl. Paulus. Der messianische Friede ist der Friede, der in den letzten Tagen vom Messias, dem Gesalbten Gottes, hergestellt wird. Dann wird es keinen Kampf mehr geben zwischen Israel, Gottes auserwähltem Volk, und den Heidenvölkern (Is 2,4). Ganz im Gegenteil: «In ferner Zukunft wird der Berg, auf dem das Haus des Herrn gebaut ist, an der Spitze aller Berge stehen; er übertrifft die anderen Hügel, und alle Heidenvölker strömen freudig zu ihm hin. Und große Völker kommen, also sprechend: Auf, wallen wir zum Berg des Herrn,... damit er uns seine Wege lehre und wir auf seinen Pfaden gehen» (Is 2,2–3).

In der messianischen Zeit bleibt Israel im Mittelpunkt der göttlichen Auserwählung: «Denn von Sion geht ja das Gesetz aus und von Jerusalem die Weissagung Jahwes» (Is 2,3). Doch die Nationen, die Nichtjuden, die Heidenvölker, werden nicht ausgeschlossen sein: Sie werden nach Jerusalem hinaufziehen, um sich vom Gotte Israels unterrichten zu lassen (siehe auch Is 60,62; Zach 14,12).

Und mehr noch: Die Völker werden am messianischen Mahl teilnehmen können, auf dem die endgültige Befreiung Israels gefeiert wird (Is 25,9). «Der Heeresscharen Herr bereitet *für die Völker all* auf diesem Berg (Sion) ein fettes Mahl... Und er zerreißt auf diesem Berg den Schleier vorne, der die Völker all verhüllt, die Hülle, ausgebreitet über alle Heiden» (Is 25,6–7).

Ex 12,48 bestimmt, daß kein Unbeschnittener am Paschamahl teilnehmen kann; das heißt: daß alle Nicht-Juden davon ausgeschlossen sind.

In den rabbinischen Schriften finden wir die gleiche unabdingbare Voraussetzung für die Teilnahme am messianischen Mahl: Die Gerechten aus den Heidenvölkern (die *chasside-ha-olam*) können dieses Festmahl nur dann vollständig genießen, wenn sie sich beschneiden lassen und Juden werden. Dagegen finden wir bei Isaias keine Spur von dieser Gesetzesvorschrift. Paulus seinerseits erklärt ausdrücklich, daß die unbeschnittenen Gläubigen in vollem Umfang am messianischen Heile teilnehmen können, das Jesus, der Messias, gebracht hat. Paulus rechtfertigt seinen Standpunkt, indem er nachweist, daß die Unbeschnittenen, die die Vorschriften des Gesetzes beobachten, für Gott beschnitten sind, denn die wahre Beschneidung ist die Beschneidung des Herzens (vgl. Röm 2,26–29; vgl. auch 2,13 und Kol 2,11ff.). Schon in Deut 10,16 und 30,6 wendet sich der Autor gegen die rein physische Beschneidung, die nicht mit der Beschneidung des Herzens zusammengeht. Bei Jeremias finden wir in einem ganz ähnlichen Zusammenhang einen Vergleich zwischen Israel und den Heidenvölkern: der Prophet protestiert gegen den Nationalismus derer, die das Heil mit der physischen Beschneidung gleichsetzen (Jer 4,4; 9, 24ff.). Aus diesem Protest des Propheten zieht Paulus den «halachischen» Schluß,[3] daß die Beschneidung des Herzens für die Unbeschnittenen denselben Wert besitzt wie die Beschneidung im Fleische für die Juden. Für das jüdische Volk be-

hält die Beschneidung ihre Bedeutung (Röm 3, 1–3; Apg 16,3), zumindest wenn sie mit der Beobachtung des Gesetzes Hand in Hand geht (Röm 2,25).

2. *Der messianische Friede*

Schon hier läßt sich feststellen, wie sehr die paulinischen Formeln Ergebnis einer lebhaften theologischen und «halachischen» Diskussion mit seinen Zeit- und Volksgenossen über die Bedeutung der messianischen Wirklichkeit sind, an der Beschnittene und Unbeschnittene gemeinsam teilnehmen.

«Denn er ist unser Friede, der beide Teile vereinigt und die trennende Zwischenwand, die Feindschaft, niedergerissen hat... um in seiner Person die beiden Teile zu vereinen zu dem einen neuen Menschen...» (Eph 2,14–15). Die Idee vom «(messianischen) Frieden» spielt in der Theologie des hl. Paulus eine sehr wichtige Rolle. Wie beim Propheten geht es dabei um den Frieden zwischen Israel und den Völkern, den Frieden, der darin besteht, daß diejenigen, die einst fern waren, in Jesus Christus nah geworden sind und nun in dem einen Leib des Messias am Heile teilhaben. Doch müssen wir unsere Untersuchung des Themas vom messianischen Frieden und den Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden beim hl. Paulus noch weiter vertiefen, da die eucharistische Feier für Paulus speziell Verwirklichung und Ausdruck dieses einen Leibes ist, der von Jesus, dem Messias, gebildet wird.

Unter dem Einfluß von Is 57,19 und 52,7 spricht Paulus zu den Ephesern von denen, die einst «fern» waren und nun «nahe» geworden sind (Eph 2,13 und 17–18). Die Rabbiner verwenden dieselbe Terminologie für die Proselyten: Diejenigen, die fern sind, sind die Heiden; diejenigen, die nah sind, die Juden. Einen Nichtjuden als Proselyten annehmen, bedeutet ihn «nahe bringen».[4] Für das rabbinische Judentum war die Beschneidung unerläßlich. Paulus dagegen erklärt, «die Heiden»[5] seien *nahe* geworden durch das Blut des Messias,[6] ohne die Beschneidung (Eph 2,13). «So seid ihr also nicht mehr Fremde und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes» (Eph 2,19). Der vom Messias gebrachte Friede besteht darin, daß die Unbeschnittenen dem Fleische nach nicht mehr vom Erbe Israels ausgeschlossen, sondern Mitbürger der Heiligen geworden und voll und ganz in das heilige Volk integriert, zu Gottes eigenem Volk gehören.[7] Der Messias hat den Frieden gebracht, indem er diese Feindschaft zerstörte, die eine Frucht der Interpretation des Gesetzes war, die das Heil unlöslich mit der physischen Beschneidung verbunden hat. So wurden die Völker «fern» vom Heil gehalten, und das Gesetz, das Israel den anderen Völkern bringen sollte, um ihr Licht zu sein und damit das Heil bis an die Grenzen der Erde reiche (Is 42,4 und 6–7; 49,6), wurde zu einer Schranke zwischen Israel und der Welt. Haben wir die Idee dieses «Friedens» auch in den paulinischen Ausführungen über die Eucharistie, 1 Kor 11,17–34? «Wenn ihr euch nun versammelt, dann heißt das nicht das Herrenmahl genießen» (1 Kor 11,20): die Spannungen und Streitigkeiten in der korinthischen Gemeinde (1 Kor 1,10–12; 3,3) stehen in formellem Gegensatz zur Eucharistie und zum messianischen Festmahl, das man zu feiern glaubt. Die Eucharistie soll gerade ein Zeichen der Einheit sein; beim Herrenmahl muß die Einheit des Leibes Christi geachtet werden, mit anderen Worten: die messianische Wirklichkeit muß sichtbar gemacht werden. «Denn wer ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich selbst das Gericht, wenn er den Leib (des Herrn) nicht unterscheidet» (1 Kor 11,29). «Denn ein Brot, ein Leib sind wir viele, die wir alle an dem einen Brot Anteil haben» (1 Kor 10,17).

Wir haben keine genauen Angaben über die Art der Spannungen in der Gemeinde von Korinth. Auf jeden Fall aber handelte es sich um eine Parteibildung, die Christus (den Messias) spaltet (1 Kor 1,13) und die eine Verachtung der Gemeinde Gottes bedeutet (1 Kor 11,22).

Es ist überraschend, daß Paulus in diesem Zusammenhang von den Gegensätzen zwischen Griechen und Juden spricht: «Die Juden fordern ja Zeichen, die Griechen suchen Weisheit» (1 Kor 1,22).

Paulus lehnt es ab, für eine der beiden Parteien Stellung zu nehmen. Er will mit den Voreingenommenheiten und auseinanderstrebenden Tendenzen im Schoße der Gemeinde nichts zu tun haben. «Wir aber predigen den gekreuzigten Christus, (der) den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit (ist)» (1 Kor 1,23–24).

3. *Der neue Bund*

Ebenso wichtig ist für eine Interpretation des eucharistischen Textes 1 Kor 11,23–29 die Berücksichtigung des unmittelbaren Kontextes. Als Antwort auf die Spaltung der Gemeinde spricht Paulus von der Eucharistie, der Überlieferung, die er vom Herrn empfangen hat. Die Feier der Eucharistie ist eine Garantie für die Einheit des Gottes-

volkes.[8] Wer das eucharistische Mahl feiert, ohne die Einheit des Leibes Christi zu achten, verurteilt sich selbst.

Die Völker, die einst fern waren, vom Volke Gottes ausgeschlossen, sind nun dank dem Blut des Messias nah in Christus (Eph 2,13). Christi Blut ist das Blut der Sühne, das die Gemeinschaft des einen Leibes möglich macht.

Das «Blut» spielt in der biblischen Bundestheologie eine wichtige Rolle. Den Israeliten ist es nicht gestattet, Blut zu genießen, denn Blut enthält die Lebenskraft des Menschen und des Tieres: das Leben aber gehört Gott. Das Blut darf nur zum Sühnopfer verwandt werden. Man besprengt damit den Altar, «denn Blut schafft Sühne für die Seele» (Lev 17, 10–16). Der Bund zwischen Jahwe und seinem Volk in der Sinaiwüste ist bestätigt, als Moses nach der Verlesung des Bundesbuches das Volk mit dem Blut der Brandopfer und Schlachtopfer für Jahwe besprengt mit den Worten: «Dies ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch schließt auf alle diese Worte hin» (Ex 24,8).

Die Gemeinschaft des Blutes ist der Ausdruck der Gemeinschaft des Bundes zwischen Gott und seinem Volk. Jedesmal, wenn der Bund durch die Untreue des Volkes gebrochen wird, erneuert man ihn durch das Sühnopfer (Lev 16).

Im Bericht von der Einsetzung der Eucharistie sprechen Lukas und Paulus von dem «neuen Bund in meinem Blut» (Lk 22,20; 1 Kor 11,25). Matthäus und Markus verwenden die Formel von Ex 24,8: das Blut des Bundes (Mt 26,28; Mk 14, 24). Die paulinische und lukanische Formulierung erinnern an das Thema des «neuen Bundes» bei Jer 31,31–34.

«Die Zeit tritt ein, ein Spruch des Herrn, da schließe ich mit Israel und Judas Haus ein neues Bündnis» (Jer 31,31). Der Prophet eröffnet die Perspektive eines neuen Bundes von seiten Gottes, weil das Volk den Bund gebrochen hat, den Gott mit den Vätern schloß. Der neue Bund bedeutet, daß Gott sein Gesetz in das Herz des Menschen eingräbt: «Ich lege in ihr Inneres mein Gesetz und schreib es ihnen in ihr Herz. Alsdann bin ich ihr Gott und sie mein Volk» (Jer 31,33; vgl. Röm 2, 15).[9]

Das ungehorsame und untreue Herz von Stein wird durch ein Herz von Fleisch ersetzt, ein neues Herz und einen neuen Geist, die nicht mehr den alten und ehrwürdigen Bund Gottes mit den Vätern brechen werden (Ez 36,26–28).

«Denn alle werden sie mich kennen vom Kleinsten bis zum Größten. Ein Spruch des Herrn. Denn ihre Sündenschuld vergebe ich, und ich gedenke nimmer ihrer Missetat» (Jer 31,34).

Man kann sagen, daß das Blut die Trennung zwischen Juden und Heiden kennzeichnete. So lesen wir in der Mischna, daß die Zulassung eines Proselyten nicht vollständig ist, solange der Altar nicht mit dem Blut seines Brandopfers besprengt ist.[10] Das aber ist, nach Paulus, durch das Blut Jesu geschehen. Die, welche fern waren, sind nah geworden durch das Blut des Messias. Das Blut des neuen Bundes bedeutet Sühne für alle, sowohl für die Heiden als für die Juden, die auf diese Weise in einem gleichen Bund einander beigesellt sind. Durch das am Kreuz vergossene Blut hat Gott den Frieden gestiftet, um alles zu versöhnen, was auf Erden und was im Himmel ist, und zwar einzig und allein durch Jesus (Kol 1,20).

Die Idee des Bundes steht also auch hinter der Feier des eucharistischen Mahles. Gestützt auf die Anspielung auf Ex 24,8 bei Paulus und Lukas und auf das Zitat dieses Textes bei Matthäus und Markus kann man sagen, daß das Wort «vergießen» *(ἐκχυνόμενον)* zu einem Teil auf die Besprengung des Volkes Gottes durch Moses, zur Bestätigung des Bundes hindeutet, zum anderen auf das Blut, mit dem im Verlauf der Sühneriten nach dem Buch *Exodus* und *Levitikus* der Fuß des Altares besprengt wird. Der hebräische Text verwendet für beide Besprengungen den gleichen Ausdruck *(zrq)*. In der Feier des Herrenmahles ist dieselbe Besprengung gegenwärtig gesetzt als Weihe des Bundes, zur Vergebung der Sünden. «Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut; tut dies, sooft ihr (ihn) trinkt, zu meinem Andenken» (1 Kor 11,25). Der Kelch der Eucharistie ist Teilnahme am Blut Christi (1 Kor 10,16). Das bedeutet: Das Blut des Messias bringt die Erneuerung der Bundesgemeinschaft, an der nun auch Nichtjuden teilnehmen; eine neue *koinonia* (Apg 2,42) entsteht: die Gemeinde des neuen Bundes, die Gemeinde des Blutes des Messias.

In dem Bericht, den Paulus vom Herrenmahl gibt, finden wir wiederholt die Formel: *der Leib Christi:* «Dies ist mein Leib, der für euch (hingegeben wird)» (1 Kor 11,24); «wer daher unwürdig das Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig des Leibes und des Blutes des Herrn» (1 Kor 11,27; siehe aaO. 29). Die Wendung: «Das ist mein Leib, der für euch (hingegeben wird)» *(τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν)* gehört zur Terminologie des Opfers.

Am Kreuz hat Jesus sein Leben für die Menschen gegeben, indem er sich an ihre Stelle begab. Sein

physischer Tod als Schlachtopfer bedeutet Sühne für die ganze Erde. Der gekreuzigte Leib Christi ist wie die Deckplatte der Bundeslade mit Sühneblut besprengt (Lev 16). Er ist nicht mehr durch den Vorhang des Tempels den Blicken der Heiden entzogen,[11] sondern öffentlich ausgestellt und zugänglich für alle, für Nichtjuden und Juden: «Ihn hat Gott in seinem Blut als Sühnemal aufgestellt durch den Glauben» (Röm 3,25).[12] Im Herrenmahl ist der Sühnetod Christi, die messianische Erlösung von Golgotha, gegenwärtig gesetzt. Ebenso wie im jüdischen Pascha die Befreiung aus Ägypten und der Bund vom Sinai wahrhaft gegenwärtig gesetzt sind. Der Jude, der das Pascha feiert und der Befreiung gedenkt, ist selbst aus Ägypten befreit.[13] «Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird; tut dies zu meinem Andenken» (Lk 22,19; 1Kor 11,24). Das Brot und der Wein des Herrenmahles sowie die Verkündigung seines Todes setzen den physischen Leib und das Blut Christi gegenwärtig; sie setzen sichtbar die Befreiungstat von Golgotha gegenwärtig: «Denn sooft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt» (1Kor 11,26).

Paulus verwendet den Ausdruck «Leib des Herrn» nicht allein für den physischen Leib Christi am Kreuz. Er verwendet ihn gleichfalls in einem bildlichen Sinne, wenn er von dem Mahle spricht. Die Anwendung der Bezeichnung *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ* auf die Gemeinde selbst ist von ihrer Beziehung zur Eucharistie hergeleitet, wie deutlich aus 1Kor 10,17 hervorgeht: «Denn ein Brot, ein Leib sind wir viele, die wir alle an dem einen Brot Anteil haben.»[14] Paulus betont die Einheit der Kirche, die Aussöhnung von Juden und Heiden, die bedroht ist durch die Gewohnheit, Götzenopferfleisch zu genießen, welche die Judenchristen sehr schockiert. Die Einheit der Gemeinde muß um jeden Preis gewahrt werden, denn indem sie das gleiche Brot genießen, bilden die Christen einen einzigen Leib. Sie nehmen, wie Paulus in Vers 16 sagt, teil am Leib des Messias. Aus dem Zusammenhang zwischen den Versen 16 und 17 geht hervor, daß der *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* auch im Vers 16 die Gemeinschaft bezeichnet: den einen durch den Messias gebildeten und verwirklichten Leib. Die Gemeinschaft ist der Leib des Messias; sie ist der «messianische» Leib, in dem der messianische Friede (= die Einheit) und die Erlösung Wirklichkeit werden.

Wiederholt finden wir bei Paulus dieses Thema, nicht allein in den Texten, in denen er von dem einen Leib mit den vielen Gliedern spricht (Röm 12,5; 1Kor 12,12), sondern auch wenn er mit der Bezeichnung «sein Leib» oder «der Leib Christi» auf die Einheit und Realität des Volkes Gottes hinweist (1Kor 12,27; Eph 1,23; 4,12; Kol 1,24; 2,17).

In dem einen messianischen Leib gibt es keinen Gegensatz mehr zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien (1Kor 12,13) Mann und Frau (Gal 3,28). Paulus hat keineswegs die Absicht, die Unterschiede zwischen Mann und Frau, reich und arm, ja nicht einmal zwischen Griechen und Juden zu verwischen. Doch der messianische Leib muß der Platz sein, an dem alle in ihrer Verschiedenheit dem Herrn dienen (1Kor 12,14ff).

So bezeichnet der Begriff *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ* bei Paulus die messianische Wirklichkeit, die Christus in der Welt schafft. Und nicht grundlos übersetzt man in Kol 2,17 den Begriff *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* mit: «die Wirklichkeit Christi», von der gesagt wird, daß sie in der Vergangenheit bereits schattenhaft erahnt wurde.

Paulus verwendet den Begriff «Leib» vor allem, um begreiflich zu machen, was das Kommen Christi und der messianischen Wirklichkeit für die Beziehungen zwischen den Menschen bedeutet, vor allem zwischen denen, die bereits dem Leib angehören, den Nahen und denen, die erst jetzt in den Leib einbezogen werden (Eph 3,6), den Unbeschnittenen, den «Fernen».

Die Kirche kann in dem Maße mit dem Titel *ἐκκλησία* bezeichnet werden und ist in dem Maße Leib des Herrn, in dem sie die messianische Wirklichkeit inkarniert, in dem sie die Einheit des Volkes Gottes zum Ausdruck bringt. Der Leib Christi muß errichtet werden (Eph 4,12).

Die *ekklesia (ἐκκλησία)* muß zur Fülle Christi wachsen: «denn er ist ihr Haupt» (Eph 4,17). Das bedeutet, daß wir in Christus die Fülle finden (Kol 1,19), die sich auch in der Kirche verwirklichen muß. Der Messias ist der Erste, der Anfang, der Erstgeborene,[15] der das Ganze in sich begreift. Das Haupt, der Messias, stellt die gesamte *ekklesia* dar.[16] Indem er von der christlichen Gemeinde als dem Leib des Messias spricht, weist Paulus auf die moralischen und praktischen Konsequenzen des messianischen Friedens und der Erlösung hin, die sich in Jesus von Nazareth kundgetan haben. Das Bild vom Leib, das außerbiblischen, philosophischen Ursprunges, aber im nachbiblischen Judentum bekannt ist, gibt Paulus das Mittel in die Hand, in sehr konkreter Weise die messianische Wirklichkeit zu definieren, die durch den Tod

Christi geschaffen ist und sich in der Feier der Eucharistie realisiert.

Solange die Christen gespalten bleiben und einen Stein des Anstoßes für den Frieden der Welt bilden, können wir uns nur dem hl. Paulus anschließen und sagen: Sie essen das Brot und trinken den Wein unwürdig: «Sie machen sich schuldig des Leibes und des Blutes des Herrn» (1 Kor 11,27).

[1] Wir verwenden den Begriff «messianisch» in seiner weitesten Bedeutung.

[2] Die Frage, ob Is 25 wirklich dem Propheten zugeschrieben werden kann, stellt sich im Rahmen unserer Ausführungen nicht. Tatsächlich ist es klar, daß dieses Bild in jedem Falle in der prophetischen Sprache – eventuell in der prä-apokalyptischen – gebräuchlich war.

[3] Halacha: juridische Interpretation der Schrift im Hinblick auf die Verhaltensregeln, die daraus abgeleitet werden.

[4] Strack-Billerbeck III, 585 ff.

[5] «Heiden» muß bei Paulus immer im ethnischen Sinne von Nichtjuden, Unbeschnittenen, verstanden werden. Die Heiden, an die Paulus sich wendet, sind in der Mehrzahl «Gottesfürchtige», die den Polytheismus verlassen hatten und in der geistigen Atmosphäre der Synagoge lebten, sich aber nicht beschneiden ließen und somit keine Juden waren.

[6] ... *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* ...: Immer, wenn Paulus, wo er von Christus spricht, den Artikel verwendet, dürfen wir übersetzen «der Messias».

[7] Vgl. Ex 19,6; 1 Petr 2,4–10.

[8] *Ἐκκλησία:* das Wort bedeutet bei Paulus mehr als «Kirche» oder «Gemeinde» ohne jede nähere Bestimmung; es bezeichnet vielmehr die Gemeinde der Berufenen, die auf den Ruf Gottes antworten. Häufig hat das Wort denselben Sinn wie «Volk Gottes».

[9] Siehe Jer 31,36–37; man vergleiche diese Stelle mit Röm 11,28 (9,4). Jer 31,33–34 ist in Röm 11,27 zitiert.

[10] Keritot 2,1.

[11] Lev 16,16; Mt 27,51; Hebr 9,3. Im Unterschied zu den Heiden hatte das jüdische Volk durch seine Priester Zugang zum Allerheiligsten.

[12] Man beachte den Kontext von Röm 3,22: «Gottes Gerechtigkeit allen gegenüber, die glauben, denn es gibt keinen Unterschied.»

[13] Diese «Feier und das Gedächtnis» des jüdischen Pascha könnte man einen «sakramentalen» oder wenn man so will einen «heiligen (sacré)» Akt nennen: eine heilige (sainte) Mahlgemeinschaft, gebunden an den Bericht von der Befreiung und dem Auszug aus Ägypten. «Wort» und «Materie» setzen diese Befreiung gegenwärtig. Wir haben hier vermutlich einen der ältesten kultischen Akte der Bibel. Vgl. den Beitrag von Schürmann in dieser Nummer von Concilium.

[14] Vgl. J. J. Meuzelaar, Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen (Assen 1961).

[15] Haupt (hebräisch: r's) bedeutet das Erste, den Anfang, das Beste des Ganzen.

[16] Wir wissen, daß das Bild vom Leib, das Paulus zur Bezeichnung der Kirche verwendet, und der Titel «Haupt», den er Christus gibt, verschiedenen Ursprungs sind und von Paulus auch getrennt verwendet werden. So wird Paulus niemals sagen, Christus sei das Haupt des Leibes; er ist das Haupt der Gemeinschaft, die sein Leib ist (Eph 1,22; 5,23; Kol 1,18; vgl. J. J. Meuzelaar aaO. 122–123.)

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LUC DEQUEKER

geboren am 16. November 1931 in Roeselare (Belgien), 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Mecheln, an der Universität Löwen, am Bibelinstitut und an der École Biblique in Jerusalem, ist Doktor der Theologie (1959), Lizentiat in Bibelwissenschaften und in biblischer Philologie und seit 1961 Professor für Bibelwissenschaften am Priesterseminar in Mecheln. Seit 1967 ist er Mitglied des Sekretariats der belgischen ökumenischen Kommission.

WILLEM ZUIDEMA

geboren am 13. Juli 1932 in Rotterdam, Pastor der freien reformierten Kirche in Brüssel. Er studierte an der freien Universität Amsterdam und an der theologischen Hochschule von Kampen. Er bereitet sich auf das Doktorat vor, ist Landessekretär des belgischen reformierten Rates für die Beziehungen zwischen Judaismus und Christianismus und spezialisiert in der Frage des Rabbinismus.

Jean Giblet

Die Eucharistie im Johannesevangelium Das sechste Johanneskapitel

In allen Evangelientraditionen spielt die Brotvermehrung eine wichtige Rolle. Sie bildet eine Art Höhepunkt in der Kundgebung der messianischen Macht Jesu und zugleich den Augenblick der Glaubensentscheidung.[1] Gleich den Synoptikern bringt auch Johannes anschließend den Wunderbericht vom Wandeln auf dem See, hängt dann aber eine ausführliche Erörterung des Themas «das Brot vom Himmel» an. Die Analyse ihres Aufbaues hat in jüngster Zeit eine ganze Reihe von Untersuchungen auf den Plan gerufen.[2] Hier sollen vor allem die Arbeiten von P. Borgens genannt werden, in denen nachgewiesen wird, daß der biblische Autor bei diesem Aufbau nach dem Midrasch entlehnten Methoden vorgeht. Nach Borgens Ergebnissen sind die Verse 6,26–30 eine Präambel; die darauf folgende ausführliche Erörterung wäre eine Kommentierung des Schriftwortes: «Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen» (6,31; Ps 78,24; Ex 16,4). Nachdem Jesus den Text adaptiert hat (Verse 32f), folgt die Erklärung der Haupttermini des Zitates (Verse 34–40) mit

anschließender exegetischer Diskussion (Verse 41–48). Die Verse 49–58 schließlich bilden nach Borgens eine eucharistische Homilie, in der die verschiedenen bereits zitierten Begriffe wiederholt werden.[3]

Die Mehrzahl der modernen Kommentatoren stimmt tatsächlich dahingehend überein, daß sie diesem letzten Abschnitt, zumindest von 6, 51c oder 6, 52 an, eine explizite eucharistische Bedeutung zuerkennt.[4] Einige von ihnen schrieben die heutige Textgestalt einem Redaktor zu, der die Absicht verfolgte, die johanneische Lehre mit der Sakramentenlehre der Großkirche zu harmonisieren. Die Untersuchungen von E. Ruckstuhl haben jedoch gezeigt, daß der Abschnitt mehrere typisch johanneische Züge trägt. Und E. Schweizer, der die bis dahin von ihm vertretene Theorie der Inauthentizität aufgegeben hat, macht darauf aufmerksam, daß es in Anbetracht der literarischen Wendungen nicht länger möglich sei, den authentisch johanneischen Charakter der Stelle zu bestreiten.[5] Wenn es im übrigen stimmt, daß sich hier neue Aspekte ergeben, so kann man doch nicht nachweisen, daß sie zu den großen Linien des johanneischen Denkens in Widerspruch stehen.[6] Wir möchten lieber im Gegenteil zeigen, daß sie durchaus in die von den vorhergehenden Gedankengängen eröffneten Perspektiven und in den gesamten Kontext der johanneischen Betrachtung hineinpassen.

Die endzeitliche Speise

Ganz am Anfang des Kapitels berichtet Johannes von der Brotvermehrung: Eine Menge, die Jesus auf das jenseitige Ufer des Sees von Tiberias gefolgt war, wird mit Brot gespeist und gesättigt: das Wunder weckt die Begeisterung dieser Menge, die in Jesus «den Propheten (erkennt), der in die Welt kommen soll», und die Absicht hat, ihn zum König zu machen. Wir befinden uns also von Anfang an in einem Klima messianischer Hochspannung, in dem der Gedanke an einen neuen Exodus unschwer zu wecken ist. Aber noch ausdrücklicher als nach dem Bericht der Synoptiker bringt Jesus nach der johanneischen Darstellung diese Bewegung zum Stehen und zieht sich allein auf den Berg zurück. Das Werk, das er tut, liegt auf einer anderen Ebene und muß andere Wege einschlagen. Als Jesus gegen Ende der Nacht auf dem See wandelnd zu seinen Jüngern stößt, zerstreut er ihre Furcht mit den Worten: «Ich bin es.» Dieses Wort erinnert im Kontext des vierten Evangeliums zweifellos an die Exodusformel zur Bezeichnung Gottes.[7] Daß man eine erste Interpretationsebene des Wunders als Zeichen hinter sich lassen muß, um schließlich zur Göttlichkeit Jesu zu gelangen, das ist es, was die nun folgende Erörterung deutlich machen wollte (6, 1–21).

Von Anfang an betont das sich nun entspinnende Gespräch die Unverständigkeit derer, die Jesus zwar als den messianischen Gesandten Gottes begrüßt hatten, sich nun aber darauf versteiften, ihn nach dem Bild zu sehen, das sie sich von ihm machten. Unfähig, die wahre Zeichen-Bedeutung des Wunders (Vers 26) zu erkennen, erwarteten sie nichts als materiellen Nutzen. Jesus dagegen unterstreicht den grundlegenden Unterschied zwischen dieser, der Ordnung der vergänglichen Dinge angehörenden Speise und jener anderen «Speise, die aushält fürs ewige Leben, die der Menschensohn euch geben wird» (Vers 27). Die Nahrung ist das, was das Leben erhält, das Lebensprinzip. Und wie der Evangelist deutlich die Ordnung des Lebens dem Fleische nach und die des Lebens nach dem Geist unterscheidet, so unterscheidet er auch zwei Arten von Speise.[8] Jesus verkündet eine neue Daseinsordnung, die ihren Ursprung und ihre Entfaltung in Gott hat, und bringt den Menschen die Möglichkeit, Zugang dazu zu bekommen. Im weiteren werden wir sehen, wie wichtig in einem solchen Zusammenhang die Erwähnung des Titels Menschensohn ist. Zunächst aber gilt es die Bedeutung der Ausdrücke zu ermessen, die sich auf die «Speise, die aushält fürs ewige Leben», beziehen.

Tatsächlich erinnert diese Sprache zunächst an die Weisheitsliteratur. Die Weisheit hat ihr Haus erbaut, den Tisch gerichtet und überhäuft mit Wohltaten diejenigen, die auf ihren Ruf geantwortet haben: «Wem's an Verstand gebricht, zu dem sag' ich: ‹Kommt her, genießt von meiner Speise und trinkt den Wein, den ich gemischt›» (Spr 9, 5); es handelt sich also hier um Lehren, die denen, welche sich danach richten, das wahre Leben zusichern. Dasselbe Thema klingt in der Weisheitsliteratur häufig an: «Zu mir kommt her, die ihr nach mir verlanget! An meinen Früchten sättigt euch! ... Die mich genießen, hungern immer mehr, und die mich trinken, dürsten immer mehr. Wer auf mich hört, wird nicht zuschanden» (Sir 24, 19ff). Die Weisheit Gottes wird hier gleichsam hypostasiert. Ihre Lehren werden durch die Traditionen und die Lehrunterweisungen der Weisen überliefert; die sie annehmen und danach handeln, sind die einzigen, die das wahre Leben kennenler-

nen. In diesem Zusammenhang erscheint das Bild von der Speise.[9]

Die jüngste Kritik hat aufgezeigt, welchen Einfluß die Sprech- und Ausdrucksweise der Weisheitsliteratur auf die Sprache des Johannes ausgeübt hat.[10] Gewiß findet sich bei ihm eine Vertiefung der Reflexion; die Weisheit wird mit Christus identifiziert, dem Logos, der Fleisch geworden ist[11] und denen, die an seinen Namen glauben, die Möglichkeit gibt, Kinder Gottes zu werden. Doch kann man die Formeln über die Nahrung, die das endzeitliche Leben gibt, in diesen Kontext transponieren.[12] So findet man vom Anfang der Erörterungen in Jo 6 an ständig den Gegensatz zwischen Nahrung, die vergeht (oder vergehen läßt), und der Nahrung, die im ewigen Leben bleibt.

Dieses Bild aber rief ein anderes auf den Plan: das des neuen Manna. Es ist bekannt, wie nach den jüdischen Traditionen Jahwe sein Volk Tag für Tag auf der Wüstenwanderung gespeist hatte (Ex 16,7ff). An diese Speise, die vom Himmel herabgekommen war, wurde häufig in den historischen wie in den Weisheitstraditionen und den liturgischen Formularen erinnert: «Er ließ Manna auf sie regnen, sie zu speisen, und schenkte ihnen Himmelsbrot. Das Brot der Engel konnte jeder essen...» (Ps 77,24f). Da im übrigen die eschatologischen Erwartungen nicht selten unter Rückgriff auf Exodustraditionen veranschaulicht und ausgedrückt wurden, war man schließlich zu der Erwartung einer neuen Mannagabe gekommen.[13]

In unserer Erörterung aus Jo 6 liefert ein dem Psalm 77 sehr nahekommendes Schriftzitat den Grundtext für eine midraschartige Weiterentwicklung. Tatsächlich bringt Christus das neue Manna. Doch dieses übertrifft unendlich jenes, das die Väter empfangen hatten. Zunächst ist das neue Manna fähig, das Leben in einer Weise zu geben, daß der Tod nichts dagegen vermag. Das alte Manna blieb eine Speise von dieser Welt, und die es aßen, sind gestorben (Verse 50 und 58) In der Epoche, die Jesus einleitet, werden die Gläubigen dagegen am Leben Gottes selbst teilhaben. Das ist das Geschenk, das Gott den Menschen durch die Sendung Jesu gewährt (Verse 27, 33, 51). Durch sein Wort und sein Handeln bietet er allen Menschen das Geschenk des ewigen Lebens an, und der Glaube ermöglicht seine Annahme.

Ich bin das Brot des Lebens

Doch das ist noch nicht alles. Dieses ewige Leben fällt irgendwie mit Jesus selbst zusammen, und indem der Mensch an ihn glaubt, öffnet er sich dem Geschenk Gottes. Diese Erklärung zieht sich wie eine Reihe von Marksteinen durch die ganze Erörterung hindurch: «Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel herabgestiegen ist» (Verse 35, 42, 48 [50] 51). Diese Formel knüpft sich auch an das Motiv vom Menschensohn, der, nach einer johanneischen Ausdrucksweise, vom Himmel herabkommt und wieder in den Himmel hinaufsteigt:[14] Das wahre Brot vom Himmel, das den Menschen wahrhaft und wirklich ewiges Leben geben kann, ist der Menschensohn selbst, insofern er seinen Ursprung im Himmel hat. Wer die Menschen in die Sphäre der göttlichen Dinge hineinführen will, muß selbst dieser Sphäre angehören.

Daher ist die einzige Bedingung für den Empfang des Lebens der Glaube an den Menschensohn: ausgehend von dem Wunderzeichen muß der Mensch lernen, auf den Gesandten des Vaters zu blicken und ihm vorbehaltlos sein Vertrauen zu schenken.[15] Doch dieser Glaube ist nicht leicht: es ist schwer, in einem Menschen, dessen menschlichen Ursprung man kennt, ein göttliches Wesen zu erkennen und anzuerkennen: «Ist das nicht Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann der jetzt sagen: Ich bin vom Himmel herabgekommen?» (Vers 42.)[16] In Wahrheit muß der Glaube, ohne dabei von der menschlichen Wirklichkeit Jesu abzusehen, in ihm die Gegenwart Gottes selbst anerkennen. Johannes kommt es darauf an, gegen die einsetzenden doketischen Tendenzen Stellung zu nehmen; so betont er nachhaltig die Wirklichkeit der Menschwerdung des eingeborenen Gottessohnes. Der Glaube besteht darin, in Jesus von Nazareth den Menschensohn zu erkennen und anzuerkennen: Jesu Fleisch ist das Zeichen des ewigen Lebens.

Überdies muß hinzugefügt werden, daß dieser Glaube kein rein menschlicher Schritt ist; allein diejenigen, die vom Vater geführt werden (aufgrund ihrer Treue zu der bereits erkannten Wahrheit), gelangen dahin.[17]

Mein Fleisch für das Leben der Welt

Die Verse 48–51 bilden eine Art zusammenfassender Wiederholung der bisher entwickelten Hauptthemen: «Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. Das ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, so daß der, der davon ißt, nicht stirbt.» Doch nun eröffnet sich mit einemmal eine ganz neue

Perspektive: «Das Brot aber *(καὶ .... δὲ)*, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt *(ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς)*» (Vers 51c). Das Wort «Fleisch» bezeichnet im vierten Evangelium alles, was die Wirklichkeit des Menschen ausmacht, mit allen Möglichkeiten und allen Schwächen. Johannes hatte dieses Wort im Prolog des Evangeliums verwendet, um das Ereignis der Menschwerdung des ewigen Logos auszudrücken (Jo 1,14). Auf der anderen Seite knüpft die Formel «für das Leben der Welt» an eine große christliche Tradition an. Sie deutet hin auf den Tod Christi und seine Erlösungsdimension.[18] Es besteht also eine Verbindung zwischen der Tatsache, daß Jesus die Quelle des ewigen Lebens für die Gläubigen ist, und der Tatsache seines Todes am Kreuz;[19] daher ist hier die Rede von dem Brot, das er geben wird *(δώσω)*. Die volle Verwirklichung der Heilstätigkeit Jesu ist an seine Verherrlichung gebunden, die durch seinen Tod gewirkt werden muß (vgl. 7,39).

Doch muß man vielleicht noch weiter gehen: Der Vers 51c erinnert in gewissem Maße an die Formel der Einsetzung der Eucharistie, wie sie in den Gemeinden Asiens überliefert war und auf jeden Fall von Paulus und Lukas bestätigt wird:[20] «Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird» (Lk 22,19). Gewiß, Johannes gebraucht als einziger das Wort Fleisch, wenn er von der Eucharistie spricht. Doch war bekanntlich das Wort Leib im Hebräischen und Aramäischen unbekannt, und das Wort *bashar/bishra* konnte man sehr wohl mit dem griechischen Wort sarx (*σάρξ* = Fleisch) übersetzen. Haben wir hier eine unabhängige liturgische Tradition, wie vor allem Dodd geglaubt hat?[21] Oder muß man vielmehr Johannes selbst die Verwendung dieser Formel zuschreiben, die in den übrigen neutestamentlichen Traditionen unbekannt ist?[22] Muß man in ihr den Ausdruck einer antidoketischen Theologie sehen, die die Heilsbedeutung der Menschwerdung in besonderer Weise herausarbeitet?[23] Wir neigen zu der Annahme, daß wir hier, ungeachtet gewisser typisch johanneischer Abwandlungen (für das Leben der Welt) eine sehr deutliche Bezugnahme auf die Einsetzungsformel haben.[24] Daraus folgt: Mag auch im Rahmen des johanneischen Abendmahlsberichtes die Einsetzung fehlen, so wußte Johannes doch sehr wohl um die Tatsache dieser Einsetzung und betrachtete die Eucharistie als Gedächtnis des österlichen Geschehens; doch an dieser Stelle liegt der Akzent nicht so sehr auf dem Aspekt der Opfergabe oder des Opfers, sondern mehr auf dem der Selbsthingabe aus Liebe für das Leben der Menschen der Welt.[25]

Das Fleisch des Menschensohnes

Nach einem typisch johanneischen Verfahren wird die Diskussion neu belebt durch eine Frage der Zuhörer, die sich für unfähig erklären, solchen Gedankengängen zu folgen. In seiner Antwort betont und erhärtet Jesus seine Aussage noch weiter: «In Wahrheit, ich sage euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen *(φάγητε)* und sein Blut nicht trinken werdet, habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch ißt *(τρώγων)* und mein Blut trinkt, der hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tag» (Verse 53f). Hier finden sich die meisten der in den vorhergehenden Abschnitten bereits behandelten Themen, und rückblickend gewinnen hier die im Vorhergehenden entwickelten Gedankengänge eine eucharistische Note, denn es ist klar, und wir haben bereits darauf hingewiesen, daß der Evangelist hier ausdrücklich die Teilnahme am Sakrament im Auge hat. Es geht um beides: das Essen und das Trinken (bereits in Vers 35). Das hierbei verwendete Vokabular ist äußerst realistisch. So bedeutet zum Beispiel das griechische Verbum trogo *(τρώγω)* kauen, essen in einem etwas vulgären Sinne. Letztlich will der Autor seinen Lesern eindringlich nahelegen, daß eben durch den Genuß des eucharistischen Brotes in besonders einwandfreier Form die Teilnahme an dem Leben zustande kommt, das uns in Jesus angeboten ist (der sich ausdrücklich mit dem Menschensohn identifiziert). Es besteht also ein echter Zusammenhang zwischen der Lehre von der erlösenden Menschwerdung des Menschensohnes und Logos und der Lehre von der Eucharistie. Diese stellt das Fleisch dar als Ort im Raum und Zeichen des Menschensohnes, der vom Himmel herabkommt, damit, in Gemeinschaft mit ihm, wir zum Himmel emporsteigen: daher ist auch die Eucharistie das Prinzip der künftigen Auferstehung. Indem er das eucharistische Brot darbringt, bringt der österliche Christus sich selbst dar als Quelle ewigen Lebens, und er ist es, der am Jüngsten Tag vollenden wird, was er heute im Leben der Menschen wahren Glaubens beginnt. Eucharistie läßt sich nur im Rahmen der gesamten Christologie verstehen.

Doch das Leben ist letztlich kein Wert in sich, und das vierte Evangelium huldigt keineswegs einer Art übernatürlichen Vitalismus. Leben heißt in die Gemeinschaft mit dem Sohn und durch ihn

mit dem Vater eintreten. Dieser Austausch, der gegenseitige Erkenntnis und Liebe ist, wird in beständiger und definitiver Form gewährt.[26] Das ewige Leben ist eine Liebe, die nichts jemals aufheben kann, und das eucharistische Mahl ist der bevorzugte Augenblick ihrer ersten Erfüllung in der gegenwärtigen Zeit.[27]

Das Fleisch und der Geist

Am Ende dieser Erörterung schafft sich der Widerspruch zahlreicher Zuhörer heftig Ausdruck: «Das ist ein hartes Wort, wer kann das hören?» (Vers 60.) Dabei geht es nicht allein um die letzten Worte vom Essen des Fleisches Jesu, wie dieser auch gar keine Anstalten macht, einen Vorwurf der Anthropophagie zu entkräften. Worum es hier geht, ist seine Gesamtlehre. Die Hauptschwierigkeit besteht darin, in dieser menschlichen Gestalt Jesu die Präsenz des Menschensohnes, dessen Wesen göttlich ist, zuzugeben. Die Worte über den eucharistischen Leib haben allerdings die Schwierigkeit auf einen Höhepunkt gebracht.

Doch dieser Vorwurf bietet nur den Anlaß für eine letzte und entscheidende Präzisierung: «Daran nehmt ihr Anstoß? Wenn ihr nun den Menschensohn dahin aufsteigen sehen werdet, wo er früher war...? Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist zu nichts nütze. Die Worte, die ich euch gesagt habe, sind Geist und Leben» (Verse 62–63). Wir stehen hier also vor dem Ärgernis an Jesus; wir sind bis zu dem Punkt der großen Entscheidung für oder gegen den Glauben gelangt (Verse 64–70).

Jesu Erklärung bleibt ohne Abschluß, doch eröffnet sie eine unermeßliche Perspektive: «Wenn ihr nun den Menschensohn dahin aufsteigen sehen werdet, wo er früher war...» Diese Idee des Aufstieges des Menschensohnes in den Himmel gehört als integrierender Teil zur johanneischen Theologie: Jesus ist ein präexistierendes göttliches Wesen, das von Anfang an die Herrlichkeit des Vaters teilt (Jo 17,5 und 24); er steigt herab, nimmt die menschliche Situation auf sich, nimmt Fleisch an, doch mit der Absicht, dieses durch das Kreuz derart in die Herrlichkeit einzuführen, daß «alles Fleisch» in Gemeinschaft mit ihm dorthin gelangen kann (Jo 17,1–5). In Verbindung mit dem Menschensohnmotiv bezeichnet das griechische Verbum anabaino *(ἀναβαίνω)* diesen Übergang des Menschen Jesus in die Herrlichkeit (Jo 1,51; 3, 13ff; 20,17).[28] So gewinnen schließlich Jesu Worte ihren vollen Sinn von dieser Verklärung seiner Menschheit her. Der Christus, der das ewige Leben gibt, der Christus, den man in der Eucharistie ißt, ist der Christus, der durch das Kreuz in die Herrlichkeit der Auferstehung eingegangen ist. Die Eucharistie ist das Sakrament des Auferstandenen, das Sakrament der Herrlichkeit.

Vers 63 aber präzisiert noch weiter: «Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist zu nichts nütze.» Die Antithese Fleisch—(göttlicher) Geist spielt im Johannesevangelium eine zentrale Rolle (3,3ff). Die Verherrlichung Christi soll den Gläubigen das Geschenk des Geistes bringen, das ihnen gestattet, wahrhaft mit dem Leben in Gemeinschaft mit Christus und dem Vater zu beginnen.[29] Daher besitzt auch der österliche Christus den Geist in Fülle und kann ihn immer freigebiger denen mitteilen, die sich im Glauben öffnen und ihn annehmen. Daher ist auch die Eucharistie das Sakrament, das den Geist gibt und das Fleisch verklärt. Wir haben hier einen Hinweis, den die Theologie der Epiklese verwerten kann.[30]

[1] Vgl. Mk 6,32–44; 8,1–10; Mt 14,13–21; 15,32–39; Lk 9,10–17. Ein Gesamtüberblick über die jüngsten Untersuchungen zu diesem Thema findet sich bei H. Lessig, Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900 (Bonn 1933); R. Brown, The Gospel according to John, Bd. I (New York 1966) 303f.

[2] R. Brown aaO. 293f.

[3] P. Borgen, Observations on the Midrashic Character of John 6: ZNW 54 (1963) 232–240.

[4] In neuerer Zeit haben sich einige Autoren für ein rein metaphorisches Verständnis dieses Absatzes eingesetzt: B. Weiß (1893), H. Odeberg (1929), A. Schlatter (1930), H. Strathmann (1951).

[5] E. Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums ... (Freiburg 1951) 220ff; E. Schweizer, Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl: EvTh 12 (1952/53) 341ff; J. Jeremias, Jo 6, 51c–58 redaktionell?: ZNW 44 (1952/53) 256f.

[6] R. Bultmann, Das Evangelium nach Johannes (Göttingen 1941) 161f; 174–177 lehnt die Authentizität im Namen seiner Vorstellung von der johanneischen Eschatologie ab; vgl. G. Bornkamm, Die eucharistische Rede im Johannesevangelium: ZNW 47 (1956) 161 bis 170.

[7] Vgl. D. Daube, The «I am» of the Messianic Presence: The NT and Rabbinic Judaism (London 1956) 323ff; H. Zimmermann, Das absolute «Egō eimi» als die neutestamentliche Offenbarungsformel: BZ 4 (1960) 54–69; 266–276; R. Brown aaO. 533–538.

[8] Vgl. 3,3–6; 4,10–15; vgl. E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie (Lund 1939) 13ff; F. Mußner, Zoè. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium... (München 1952) 128ff.

[9] Vgl. A. Feuillet, Etudes johanniques (Brügge 1962) 72–76; R. Bultmann aaO. 164ff.

[10] G. Ziener, Weisheitsbuch und Johannesevangelium: Bibl. 38 (1957) 396–418; 39 (1958) 37–60; I. de la Potterie, L'arrière-fond du thème johannique de vérité, Studia evangelica (Berlin 1959) 279–294; F. M. Braun, Jean le Théologien, Bd. 2 (Paris 1964) 115 bis 135.

[11] Jo 1,14; über den Zusammenhang mit den Weisheitsschriften, der in einem gewissen Umfang die Entwicklung der Logos-Lehre

erklärt, vgl. C. Spicq, Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de Jean: Mémorial Lagrange (Paris 1940) 183–195; F.-M. Braun aaO. 138–150 macht außerdem auf die Zusammenhänge zwischen dem Titel Logos und dem Titel Menschensohn aufmerksam (146ff).

[12] Vgl. Jo 4,13ff und 32; 7,37ff, wo das Leben dem Geist gleichgestellt ist.

[13] Neh 9,15; Ps 105,40; 78,24; Weish 16; Bar (syr.) 29,8; Syb 7,148f; Pesiqta 49a; Midrasch Ruth 2,14; Philon, Mut. nom. 141 bis 144. Vgl. C.H. Dodd, The interpretation of the fourth Gospel (Cambridge 1953) 333ff; R. Meyer, *μάννα:* TWNT IV, 466–470.

[14] R. Schnackenburg: «Der Menschensohn ist der joh. Messias, der Lebensspender (das «wahre Lebensbrot» Kap. 6) und Richter, der diese Funktionen schon jetzt ausübt und allein ausüben kann, weil er der vom Himmel herabgestiegene und dorthin wieder aufsteigende Menschensohn ist.» (Das Johannesevangelium, Bd. 1 [Freiburg 1965] 414); E.M. Sidebottom, The Christ of the fourth Gospel (London 1961) 84ff; Colpe, *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου:* TWNT VIII, 468–474.

[15] R. Schnackenburg aaO. 508–524 (Bibliogr. 509).

[16] E.M. Sidebottom aaO. 97f; 166ff.

[17] Jo 6,44; 7,17; 10,4f; 18,37; 3,19–21; 8,43ff.

[18] Riesenfeld, *ὑπέρ* TWNT VIII, 510ff; H. Schürmann, Jo 6,51c – ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede: BZ 2 (1958) 244–262.

[19] Vgl. Jo 10,11.15; 11,50ff; 15,13; 17,19; 18,14; 1 Jo 3,16.

[20] Vgl. 1Kor 11,24; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Zürich [2]1949) 67–103; P. Neuenzeit, Das Herrenmahl (München 1960) 105ff.

[21] C.H. Dodd, Historical Tradition in the fourth Gospel (Cambridge 1963) 58ff: «Wir können daher mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Jo 6,51 nicht aus der Erinnerung an den synoptischen Leidensbericht stammt, sondern von einer liturgischen Tradition hergeleitet ist, die unabhängig auf das Aramäisch der Kirche der ersten Tage zurückzuführen ist.»

[22] Der Ausdruck taucht auf bei Ignatius von Antiochien, Röm 7,3; Sm 7,1; Phld 4,1; Trall 8,1 und bei Justin Apol 1,66.

[23] G.H. MacGregor, The Eucharist in the fourth Gospel: NTSt 9 (1962/63) 111–119; E. Schweizer, *σῶμα:* TWNT VII, 138.

[24] O. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. II/1 (Freiburg 1961) 181f.

[25] O. Betz aaO. 178, Anm. 658.

[26] Vgl. J. Heise, Bleiben, menein, in den Johanneischen Schriften (Tübingen 1967) 92ff.

[27] Vgl. Jo 15,1ff. Man könnte hier auch Apk 3,20 nennen.

[28] Vgl. Jo 7,39; 14,26; 15,26; 16,5–15; 20,22.

[29] Jo 20,23; 1,32f; 3,34.

[30] Y. Congar, Les deux formes du pain de vie dans l'évangile et la tradition: Parole de Dieu et sacerdoce (Tournai 1962) 21–58.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN GIBLET

geboren am 25. Mai 1918 in Nivelles (Belgien), 1943 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, an der Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom. Er ist Lizentiat der Philosophie, der Bibelwissenschaften und Doktor der Theologie, seit 1956 Professor für Neues Testament, für neutestamentliche Umwelt und für Bibelgriechisch an der Universität Löwen.

Angelo Penna

«Eucharistie» und Messe

Der Apostel Paulus bemerkt (1Kor 14,23) mit einer gewissen Bitterkeit: Wenn ein Heide oder ein einfacher Gläubiger an einer gottesdienstlichen Versammlung teilnähme, worin Zungenredner ihrem Charisma rücksichtslos freien Lauf ließen, müßten sie sich wie in einem Irrenhaus vorkommen. Falls ein Christ von heute bei den vom Apostel geschilderten Zusammenkünften zugegen sein könnte, würde er, auch abgesehen davon, daß er die Sprache nicht verstände, zur selben Feststellung kommen. Wenn er hingegen an einer Messe des 4./5. Jahrhunderts teilnehmen könnte, so geriete er gerade aus einem gegenteiligen Motiv in Verwunderung. Zu Rom, zu Mailand und mehr oder weniger in der ganzen lateinischen Welt verrichteten die Christen Gebete, lasen Abschnitte der Heiligen Schrift, sangen Psalmen und vollzogen mannigfaltige Gesten auf ganz ähnliche Art, wie sie bis vor wenigen Jahren, vor Einführung der modernen Sprachen, in Gebrauch standen. Wer eine Liturgiegeschichte liest, wird beeindruckt von den verwickelten gegenseitigen Beziehungen der örtlichen Traditionen, vom langsamen Aufkommen dieser oder jener Formel, dieses oder jenes Gestus; es legt sich ihm der Gedanke nahe, alles sei von einer laufenden Fluidität, von einer abnormalen, sprunghaften Entwicklung beherrscht, die keiner programmatischen Linie folge. In Wirklichkeit liegen nur wenige Veränderungen vor. Die betreffen sozusagen ausschließlich die veränderlichen Teile, deren Verständlichkeit von der Notwendigkeit diktiert wird, eine möglichst vollständige Unterweisung zu erteilen (Lesungen) und Ausdrucksformen (Gebete, Gesänge) zu finden, die von gottesdienstlichen Versammlungen verschiedener Traditionen und Kulturen übernommen werden können.

Auch der Kanon, insbesondere wenn man ihn im uneigentlichen Sinne nimmt (= von der Präfation bis zur Kommunion), hat seine Geschichte. Doch was die lateinische Kirche betrifft, liegt er der Substanz nach bereits zur Zeit Gregors d. Gr. in seinen wesentlichen Zügen vollständig vor. Dieser Papst, dem wir die Einfügung des *Pater noster* verdanken, überliefert uns eine sehr umstrittene Bemerkung über den Ursprung des Kanons, die einem unbekannten *scholasticus*,[1] d. h. irgendeinem

Literaten oder Privatmann, zugeschrieben wird. Diese Information ist knapp, weil sie weder das Datum der Abfassung noch das Motiv seiner Übernahme von seiten der Kirche erwähnt, und überraschend, weil sie der Überzeugung Ausdruck gibt,[2] daß der Kanon auf die Apostel zurückgehe; man denke nur an die Titel «*Apostolische* Konstitutionen», «*Apostolische* Überlieferung» usw.

Die Messe im vierten Jahrhundert

Abgesehen von den Anspielungen in Schriften der Väterzeit kann man sich ein ziemlich zutreffendes Bild machen, wenn man einige klassische Werke der Liturgiegeschichte liest, z. B. die «Euchologie» des Serapion, die Katechesen Cyrills von Jerusalem und Theodors von Mopsuestia sowie in bezug auf die ostkirchlichen Riten die «Apostolischen Konstitutionen», in bezug auf die lateinischen Riten die Schriften «De sacramentis» und «De mysteriis» des Ambrosius.

Die Schrift «De sacramentis», die ein eminent theologischer Traktat über die Taufe, die Eucharistie und das Gebet ist, beschreibt den Konsekrationsritus und erwähnt dabei die Gebete, die unmittelbar ihm vorangehen oder auf ihn folgen. In einer von der heutigen leicht abweichenden Form führt Ambrosius[3] nach der Präfation das Gebet um Annahme der Gaben *(= Quam oblationem)* an sowie das Gedenken an das Letzte Abendmahl *(= Quam pridie);* die Worte und Gesten Jesu im Abendmahlssaal werden wiederholt, und anschließend folgt die Anamnesis *(= Unde et memores)*. Es fehlen die Fürbitten für die Lebenden und die Toten und der Beginn des Kanons *(= Te igitur; Communicantes)*. Diese Gebete sind jedoch anderswo bezeugt; daß sie nicht erwähnt werden, ist übrigens kein Beweis dafür, daß sie nicht vorhanden waren.

Eine mehr oder weniger ähnliche Perspektive ist in «De mysteriis» zu verzeichnen. Der Autor verweist auf die alttestamentlichen Urbilder, auf die Analogie zu andern Wundern usw., um aufzuzeigen, daß die Worte Jesu bewirken, was sie bezeichnen, und somit das Brot und den Wein in den Leib und das Blut Christi verwandeln, weil «die Kraft der Segnung stärker ist als die Natur». Er spricht[4] von den Psalmen, die man zu Beginn der Eucharistiefeier zu singen oder zu rezitieren pflegte, und führt einige Verse der Psalmen 42 und 22 an. So zeichnet sich der Vorbereitungsteil mit seinen Gesängen ab, die ohne Zweifel zwischen die Lesungen aus dem Alten und dem Neuen Testament eingeschoben waren, vor der Homilie des «Vorsitzenden» (vgl. Justin, Apologie I, 67, 3 f).

Der Kommunionritus der Kirchen des Ostens wird in den «Apostolischen Konstitutionen» (VIII, 13, 11–15, 10) beschrieben. Der Bischof spricht die Mahnung aus: «Das Heilige den Heiligen!» Das Volk antwortet mit Akklamationen, mit Liedern auf den «allein Heiligen» und den «einzigen Herrn», Jesus Christus, und mit den Anfangsworten des Gloria, Hosanna usw. Bei der Spendung wird eine feste Reihenfolge eingehalten: Bischof, Presbyter, Diakone, Subdiakone, Lektoren, Kantoren, Asketen, Diakonissen, Jungfrauen, Witwen, die Jungen, das ganze Volk. Bei der Darreichung des Brotes spricht der Bischof «Leib des Herrn», und der Gläubige antwortet «Amen». Der Diakon reicht den Kelche dar mit den Worten «Blut Christi, Kelch des Lebens» und erhält die gleiche Antwort. Unterdessen singt man Psalm 33. Darauf folgt die Danksagung.

Die Zeremonie wird von Cyrill[5] vorausgesetzt, der auf der Notwendigkeit des Glaubens besteht, um das Sinnbild *(= antitypos)* des Leibes und des Blutes zu verstehen, und auf der ehrfürchtigen Haltung. Er dringt darauf, daß man die Hände richtig hält und darauf achtet, daß man nicht ein Bröckchen fallen läßt oder einen Tropfen verschüttet, und besteht auf der Danksagung.[6] Was die äußere Haltung betrifft, über die ein Diakon die Aufsicht hält, bringt die «Didaskalie der Apostel» viele Einzelheiten; weniger ausführlich sind die ältern Texte wie die «Apologie» Justins und die «Didache», die hingegen Gebetsformeln und Anspielungen an die Heiligkeit des Ritus enthalten.

Die «Apostolische Tradition» Hippolyts bietet sehr wichtige Informationen. Die Konsekration, die im lateinischen Text *oblatio* und in den orientalischen Fassungen *prosphora* genannt wird,[7] ist von Gebeten begleitet, die man als Anfänge des römischen Kanons bezeichnen kann. Die Kommunion wird in dem Teil über die Taufe und im Zusammenhang mit der Sonntagsliturgie beschrieben.[8] Ein drittes Mal ist davon zufällig die Rede beim Hinweis auf das gemeinsame Mahl, die Agape; nach Aussage des Autors «handelt es sich dabei um eine Eulogie, nicht um die Eucharistie, das Sinnbild des Herrenleibes».[9] Gegen Ende seiner Schrift schreibt Hippolyt vor, die Kommunion nüchtern und mit der größten Behutsamkeit zu empfangen, damit nicht ein Tropfen auf den Boden falle und so profaniert werde; kurz zuvor kommt er auf den Brauch zu sprechen, das konse-

krierte Brot andern zu übersenden oder nach Hause mitzunehmen, und bittet, dabei zu verhindern, daß eine Profanierung von seiten eines Ungläubigen oder eines Tieres eintrete. Diese Vorschrift ist ein Zeugnis dafür, daß die Eucharistie zu Hause aufbewahrt und auch außerhalb der Messe empfangen wurde.

Eucharistie und Eulogie

Im Alten Testament enthält das Wort *eucharistein (eucharistia)* nicht nur den Sinn von Danksagung, sondern auch den Gedanken, Gott zu loben, indem man seine Schöpfungstat oder sein Eingreifen zugunsten des hebräischen Volkes preist. Das Wort bedeutet praktisch soviel wie *eulogein* (= loben, preisen) oder das entsprechende Substantiv. Diese Sinngleichheit rechtfertigt die Schlußfolgerung von Audet,[10] der die literarische Gattung des «Eucharistie»- Gebets der «Didache» für identisch hält mit der der hebräischen «Benediktion» im Sinn von Lob Gottes, Verherrlichung seiner Großtaten.

Die beiden Ausdrücke kehren in den patristischen Schriften oft wieder. Beide enthalten häufig den Gedanken einer Danksagung oder Lobpreisung; doch herrscht nur in der Eulogie der Begriff der Benediktion vor. Beide können zudem die Konsekration oder auch die eucharistischen Elemente bezeichnen, und zwar sowohl vor wie nach der Wiederholung der Handlung Jesu beim Letzten Abendmahl.[11] In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Sakrament wird das Wort Eulogie verwendet bei Origenes, Cyrill von Jerusalem, in liturgischen Texten und apokryphen Schriften (insbesondere in den Akten des Apostels Thomas). Doch wird die Sinngleichheit immer seltener. Sie wird von Hippolyt, der die beiden Vokabeln einander entgegensetzt, implizit verworfen. Er stellt für die Eulogie die folgenden Bedingungen auf:[12] Vorsitz des Bischofs, Gebete, Gesänge, Verteilung des gesegneten Brotes an die Gläubigen. Wie Hippolyt über die Abendmahlzeit im allgemeinen spricht, beschreibt er die Austeilung der Eulogie[13] und sagt dann, der Ritus dürfe nicht von Laien vollzogen werden. Aus dem Ganzen ist zu schließen, daß die Eulogie in der «Apostolischen Tradition» die ursprünglich vorhandene Agape oder die von Plinius (Epist. X, 96, 7) erwähnte «gewöhnliche, unschuldige Mahlzeit» ersetzt.

Die Eucharistie und die Eulogie hatten einen tiefen gemeinschaftlichen oder kirchlichen Sinn. Die Anwesenden empfingen insgesamt wenigstens die Eulogie.[14] Außerdem wurde (vgl. Justin, Apologie I, 67, 5) die Eucharistie den Christen überbracht, die bei der liturgischen Versammlung nicht zugegen waren. In der Folge erscheint dieser Brauch eingeschränkt. Die Übersendung des geweihten Brotes sollte die gegenseitige Hochachtung und die Einheit des Glaubens bezeugen. Diese bezog sich auf die wesentlichen Wahrheiten, nicht auf eventuell verschiedene praktische Punkte. Es liegt hierzu das Zeugnis des Irenäus[15] vor, wonach die Eucharistie von Vorgängern Viktors an einige Quartodecimaner übersandt wurde. Später verbreitete sich der Brauch des *fermentum*, den der «Liber Pontificalis»[16] auf Miltiades oder Siricius zurückführt. Diese hätten es verboten, zu zelebrieren ohne Hinzufügung eines vom Bischof konsekrierten Partikels *(= fermentum)*. Unter Innozenz I.[17] tritt zu Rom ein anderer Brauch auf: Nur die Priester der Stadt empfangen das *fermentum*, nicht aber die in den *paroeciae* oder den Friedhofskirchen der Umgebung wirkenden Priester, damit so ein allzu weiter Transport der *sacramenta* vermieden würde.

Die Eulogie[18] kam immer stärker auf, als mit dem Brauch, gemeinsam ein frugales Mahl zu genießen, sich die Gepflogenheit verband, einen Teil davon an Abwesende zu übersenden. Aus den «Apostolischen Konstitutionen» ist zu schließen, daß man darin nicht nur ein Sinnbild der moralischen Einheit erblickte, sondern damit zudem ein konkretes soziales oder karitatives Ziel verfolgte. Der symbolische Sinn bleibt jedoch; oft gewinnt er sogar wieder die Oberhand, wie es sich aus dem Brauch der Eulogie bei den Mönchen ergibt sowie aus den Normen, die im 9. Jahrhundert von Hinkmar angeregt wurden.[19] Der Ausdruck, der oft im Zusammenhang mit der Verehrung einzelner Martyrer oder einzelner Heiligtümer gebraucht wird, dient auch als Bezeichnung für eine private Freundschaftsform. Eine Person – für gewöhnlich ein Bischof – segnet ein Brot und schickt es einem seiner Freunde zum Zeichen inniger geistlicher Gemeinschaft. Dieses von der Eucharistie deutlich unterschiedene Brot[20] wird zur Eulogie im Hinblick auf die Art, wie es in Empfang genommen wird.[21]

Das Herrenmahl

Der Ausdruck stammt von Paulus (1 Kor 11, 20f); sein Sinn liegt im Unterschied zu einem gewöhnlichen Mahl. Die dramatischen Aspekte des Letzten Abendmahls, an die zahlreiche Einzelheiten erinnern, lassen keinen Zweifel: der Ritus ist sei-

nem Wesen nach eine Anamnese oder Kommemoration (vgl. Lk 22,18; 1Kor 11,24). An die Stelle der Befreiung aus Ägypten, an die immer noch gedacht wird und die eine typologische Funktion beibehält, tritt die Erlösung des Menschengeschlechts. Dieser Gedanke bildet nun den Wesenskern der Passahfeier (1Kor 5,7). Mit oder ohne Bezugnahme auf den Knecht Jahwes wird durchgehend Christus mit dem Osterlamm identifiziert (vgl. Jo 1,29.36; 19,36; Apg 8,32; 1Petr 1,19). Dies ist auch das Thema der Apokalypse mit ihrem doppelten Bild des geopferten Lammes und des verherrlichten Lammes.

Die Eucharistie erscheint von Anfang an mit diesem christologischen Thema verbunden. In ihrer Feier, die vor allem vom Gedanken der «Preisung», der hymnischen Erinnerung an die Großtaten Jahwes geprägt ist, dankt man Gott und preist ihn durch den neuen David, den Knecht Jahwes, der die göttlichen Ratschlüsse enthüllt (Didache 9,2; 10,2). Das Gedächtnis gipfelt in der Episode des Erlösungstodes (1Kor 11,25), der in seiner geschichtlichen und theologischen Wirklichkeit und als Sanktion des Neuen Bundes (vgl. Jr 31,31ff) verstanden wird. Der Bezug zur Kirche schält sich immer deutlicher heraus. In der Eucharistie kommt eine neue Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zustande; dieser wird Glied des Himmelreichs. Im römischen Kanon kommen in den Gebeten, die der Konsekration vorangehen *(Qui pridie)* oder ihr folgen *(Unde et memores)*, ähnliche Gedanken zum Ausdruck. Das Formular, das Entwicklungen und Veränderungen durchmachte, läßt sich bis auf die «Apostolische Tradition» zurückführen.[22]

Opfer des Neuen Bundes

Die Auffassung der Eucharistie als Opfer (vgl. 1Kor 10,16–21) wird oft in mehr oder weniger technischen Begriffen ausgedrückt.[23] In der Epiklese der «Apostolischen Konstitutionen» (VIII, 12,39) bittet man, Gott möge die dargebrachten Gaben wohlgefällig annehmen und den Heiligen Geist auf das *Opfer* hinabsenden, das vollzogen wird. Unter den alten Texten dominiert der Opfergedanke in «De sacramentis» (IV, 5,21; V, 1,1). Außer der Bitte, die Opfergabe möge Gott wohlgefällig sein, betont man hier den Vergleich zwischen dem eucharistischen Opfer und seinem von Melchisedech dargebrachten Vorherbilde. Cyrill[24] spricht von einem «geistigen Opfer» und einem «unblutigen Kult für unsere Sünden». Nach der «Euchologie» des Serapion (II, 11) handelt es sich um ein «lebendiges Opfer» und eine «unblutige Opfergabe». Der Opferbegriff kommt schon in der Didache vor (14,1.3), die ausdrücklich aussagt, in diesem Ritus verwirkliche sich die Prophetie des Malachias (1,11) über das «reine Opfer». Hippolyt,[25] der den Danksagungsgedanken betont, spricht dreimal von der «Opfergabe». Justin[26] erwähnt wie die Didache den Text des Malachias und stellt, wenn auch nur kurz, einen eigentlichen Vergleich an zwischen den unblutigen Opfern des Alten Bundes und der Eucharistie. In gleicher Weise geht Irenäus vor,[27] der – wie die auf ihn folgenden Autoren – die Darbringung von Brot und Wein als ein wahres Opfer hinstellt, das viel vollkommener und Gott viel wohlgefälliger sei als die blutigen Opfer des Alten Bundes.

Daß der Ritus zu den eigentlichen Opferakten gerechnet wird, erklärt auch, warum einzelne Schriftsteller den Zusammenhang zwischen der persönlichen Opfergabe und der Teilnahme an der Kommunion betonen. Von daher stammt der Brauch, daß die Kommunikanten in einer Prozession ihre Opfergaben überbringen.[28] In den ältesten Texten werden diese eher mit der Agape und deren Fortsetzung (in der Kirche gesammelte Nahrungsmittel werden den Armen übersandt) in Zusammenhang gebracht, doch bestand zweifellos auch ein direkter Bezug auf die Kommunion. Die Art, wie diese gespendet wurde, und die große Zahl der Teilnehmer erforderten eine ansehnliche Menge Brot. Darum tadeln Cyprian[29] und Cäsarius[30] die Anmaßung eines Reichen, der ohne «Opfer» zur Eucharistiefeier kam und so einen Teil der von weniger begüterten Gläubigen gebrachten Gaben für sich beanspruchte.

Vielfalt der Symbole

Schon von alters her betonen die Kanongebete den Gedächtnischarakter des Ritus. Weniger hervorgehoben wird der präfigurative oder eschatologische Charakter, auf den schon Paulus hinweist (1Kor 11,26). Die «Apostolischen Konstitutionen» (VIII, 12,38) verbinden die beiden Aspekte: «Eingedenk also seines Leidens und Sterbens, seiner Auferstehung von den Toten, seiner Rückkehr in den Himmel und seiner künftigen zweiten Ankunft, bei der er in Herrlichkeit und Macht kommen wird, um die Lebenden und die Toten zu richten und einem jeden nach seinen Werken zu vergelten, opfern wir Dir, König und Gott...» Man will die Aufmerksamkeit vor allem auf die

Wirkungen des Leidens und des Opfers Christi hinlenken. Dies ist die theologische Erlösungsidee, die in «De sacramentis» (IV, 6,28) kraftvoll ausgesagt wird: «Wenn wir den Tod verkündigen, verkündigen wir die Nachlassung der Sünden. Wenn jedesmal, wenn das Blut vergossen wird, es vergossen wird zur Vergebung der Sünden, muß ich es immer empfangen, damit mir immer die Sünden vergeben werden. Ich, der ich stets sündige, muß stets das Heilmittel nehmen.» Die ausdrückliche Erwähnung der Sündenvergebung und des Sühnewertes des Leidens Jesu Christi läßt sich als Kommentar zum Johanneischen Gedanken auffassen: «Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist; wenn jemand von diesem Brot ißt, wird er ewig leben, und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt» (Jo 6,50).

Die älteren Texte (vgl. Röm 12,5; 1Kor 12, 12–23) heben die Versinnbildung der Vereinigung der Gläubigen hervor, die als ein einziger Leib angesehen wurden, so wie ein Brot aus einer Menge von Körnern, ein Becher Wein aus einer Menge von Weinbeeren stammt.[31] In der Liturgie betont man eher den Gedanken an eine eschatologische Vereinigung der Gläubigen, wobei man sich sogar des Bildes der Diaspora bedient. Der Vergleich stützt sich auf die verschiedene Herkunft der einzelnen Elemente. Die «Euchologie» des Serapion (III, 13) macht sich dieses von der Didache (9,4) gebrauchte Bild zu eigen im Gebet für eine «einige, lebendige, katholische Kirche», und bringt es in Zusammenhang mit dem Bestreben nach Einheit in der Glaubenslehre und nach Frieden in der Gemeinde.

Sinnbild der Einheit, aber in einem andern Sinn, ist die Eucharistie auch für Ignatius. In seiner Besorgnis wegen der mehr oder weniger häretisch abweichenden Meinungen empfiehlt er (Ad Philad. 4), eine einzige Eucharistie zu feiern, und weist darauf hin, daß es nur *ein* Fleisch Jesu Christi, nur einen Kelch, nur einen Altar, nur einen Bischof gibt. So viele Sinnbilder der Einheit erheischen eine höchstmögliche Eintracht. Der Ausdruck «Eucharistie» wird im Sinn der christlichen Gemeindeversammlung verstanden, während der Brot und Wein konsekriert werden. Die Mahnung zur Einheit («Seid... bedacht, *eine* Eucharistie zu gebrauchen») kann von einem moralischen Motiv diktiert sein; kurz vorher (Kap. 2–3) wird nämlich auf Spaltungen und «Schismen» angespielt. Nach Ignatius erfordert die Einzigkeit der Eucharistie eine genau bestimmte, in Achtung gehaltene Hierarchie. Die Konzelebration mußte vom Bischof präsidiert werden. Die ganze Gemeinde vereinte sich um ihren Klerus. Eine solche Vereinigung unter dem Vorsitz des Bischofs verlangte Ignatius auch für die Agape (vgl. Ad Smyrn. 8,2). Er brachte die Verschmähung der Eucharistie mit fortwährender Zwietracht in Zusammenhang, die zum Tod führt und nur durch eine Rückkehr zur wahren Liebe auszumerzen ist (vgl. Ad Smyrn. 7,1f). Die Eucharistie wird geradezu Quell «unzerstörbarer Liebe» genannt (Ad Rom. 7,3).

Sinnbild oder Wirklichkeit?

Ist ein solcher Reichtum an Symbolbezügen nicht ein Anzeichen für die Überzeugung, daß der Leib und das Blut Christi nur sinnbildlich gegenwärtig seien? Bei den ältesten Schriftstellern fehlt es nicht an Ausdrücken, die eine bejahende Antwort nahelegen könnten. Sie stellen die schon konsekrierten Elemente als «Bild» einer Wahrheit oder Wirklichkeit hin. Die griechischen Autoren verwenden Ausdrücke wie *homoioma*,[32] *antitypos*,[33] *typos*, *symbolon*;[34] die lateinischen im allgemeinen die Bezeichnung *similitudo* oder *figura*.[35] Daß diese Benennungen mit dem Glauben an die Realpräsenz nicht sehr übereinklingen, beweist die Tatsache, daß sie immer spärlicher verwendet werden und verschwinden. Einige Autoren lassen nicht den geringsten Zweifel: dieser Symbolbezug besagt nicht die Leugnung einer Wirklichkeit. Cyrill von Jerusalem, und nicht nur er, ist von kristallener Klarheit: er vergleicht das eucharistische Wunder mit dem Wunder von Kana, um sodann die Realität der Präsenz des Leibes und Blutes zu behaupten. Dieser Realismus läßt sich sogar bei Schriftstellern nachweisen, die zum Allegorismus neigen, wie bei Clemens von Alexandrien und Origenes.[36] Die Hauptschwierigkeit ist bei Tertullian anzutreffen;[37] dieser scheint jedoch eine konkrete Realität nicht bestritten zu haben; er wollte bloß daran erinnern, daß das Brot seinem sichtbaren Aspekt nach Sinnbild des Leibes ist. Es ist nicht leicht auszumachen, wie weit diese Schriftsteller, insbesondere die Alexandriner, von platonischen Auffassungen beeinflußt waren, wonach die realen Dinge *paradeigmata* oder auch *homoiomata* (= Paradigmen, Abbilder) der Ideen darstellen (vgl. Platon, Parmenides, 132d).

Im allgemeinen liegt den liturgischen Gebeten der «Apostolischen Überlieferung» und der «Apostolischen Konstitutionen» sowie den verschiede-

nen Kanones die Auffassung Justins zugrunde (Apologia I, 66, 2), der mit Nachdruck das eucharistische Brot vom gewöhnlichen Brot unterscheidet und im Leib Christi eine Nahrung der Seele sieht. Origenes[38] spricht von «eucharistisierten Broten», die durch Gebet in einen «heiligen und heilbringenden Leib» umgewandelt worden sind. Die «Euchologie» des Serapion (III, 13) kann das eucharistische Brot als kommemoratives Zeichen «*homoioma* des Todes» Jesu Christi nennen, wobei dieses nicht aufhört, ein reales, unblutiges Opfer und der Leib des Logos zu sein. Die gleiche Anaphora stellt das Sakrament als «Lebensarznei» und «Heilmittel für jegliche Krankheit» hin und klingt dabei an die Definition des Ignatius (Ad Eph. 20, 2) an: «Unsterblichkeitsarznei, Gegengift, daß man nicht stirbt, sondern lebt in Christus immerdar.»

[1] Epist. IX, 12: Patr. lat. 77, 956f. Für den Orient wird der Brauch bezeugt von Cyrill von Jerusalem (Mystagogische Katechesen V, 11: G. Rauschen, Florilegium Patristicum VII. Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (Bonn [2]1914) 70. Eine von J. Quasten besorgte Neuauflage erschien 1935.

[2] Vgl. Vigilius, Epist. ad Eutherium 5: Patr. lat. 69, 18.

[3] De sacramentis IV, 5–6: G. Rauschen aaO. 124f (und neuestens in: A. Hänggi/I. Pahl, Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti (Fribourg 1968) 421. Diese Neuerscheinung, die die wichtigsten liturgischen Texte der Juden, der Urkirche, der ostkirchlichen und westlichen Liturgien enthält, ist ein für die Eucharistieforschung und somit für unser Thema grundlegendes Quellenwerk. D. Übers.). Zu den Gebeten und Gesten (Friedenskuß, Anapher, Totengedächtnis, Gebet der Gläubigen) vgl. A. Piédagnel, Cyrille de Jérusalem, Catéchèses Mystagogiques = Sources chrétiennes 126 (Paris 1966) 150–159, wo auch das Zeugnis des Johannes Chrysostomus und des Theodor von Mopsuestia verwendet wird. Über die Entwicklung solcher Formeln vgl. L. Ligier, Dalla Cena di Gesù all'anafora della Chiesa: Riv. Lit. 53 (1966) 480–521; P. Borella, Evoluzione letteraria del Canone romano ebd. 522–558.

[4] De mysteriis 9, 50; 8, 43; vgl. Cyrill v. J., Cat. myst. V, 1–18; G. Rauschen aaO. 94; 92; 64–75.

[5] Cat. myst. V, 19–22: G. Rauschen, aaO. 75–78. Die Haltung der Hände wird beschrieben und gedeutet bei Theodor von Mopsuestia (vgl. R. Tonneau/R. Devréesse, Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsuestea = Studi e Testi 145 [Città del Vaticano 1949] 577).

[6] Diese Danksagung konnte unter Leitung von charismatisch Begabten geschehen (vgl. Didache 10, 7; Justin, Apologia I, 67, 5: G. Rauschen, aaO. 14; 18); auch später ist man in der Formulierung sehr frei (vgl. B. Botte, La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte (Münster i. W. 1963) 28; 30). Zu der notwendigen Aufmerksamkeit, um das Herabfallen eines Bröckleins oder Tropfens zu verhüten vgl. Tertullian, De corona 3, 4; Hieronymus, Tractatus de Psal. 147: Corp. Christ. 2, 1043; 78, 338.

[7] Vgl. B. Botte aaO. 10–17; J. A. Jungmann, Liturgie der christlichen Frühzeit (Freiburg / Schweiz 1967) 78.

[8] Vgl. B. Botte aaO. 60; Didache 14, 1; Justin, Apologia I, 67, 7: G. Rauschen aaO. 14; 19. Nach der Taufe wurde ein wenig Milch und Honig gereicht: vgl. B. Botte aaO. 56–58; Epitaphium Pectorii: G. Rauschen aaO. 22; Tertullian, De corona 3, 3: Corp. Christ. 2, 1042.

[9] B. Botte aaO. 66; 82–85.

[10] La Didachè. Instructions des Apôtres (Paris 1958) 375–397; idem, Genre littéraire et formes cultuelles de l'Eucharistie. «Nova et vetera»: Eph. Lit. 80 (1966) 352–385.

[11] Zu dieser Bedeutung von Eulogie vgl. G. W. Lampe, A Patristic Lexicon, fasc. 2 (Oxford 1962) 569f; zur Verwendung des Begriffs Eucharistie in diesem Sinn vgl. Didache 9, 1; Ignatius, Ad Smyrnaeos 7, 1; Justin, Apologia I, 66, 1; Irenäus, Adversus haereses IV, 18, 5: G. Rauschen aaO. 11; 16; 169; 172.

[12] B. Botte aaO. 64–68.

[13] B. Botte aaO. 72.

[14] Wenn auch die Verteilung des gesegneten Brotes kein Sakrament im heutigen Sinn ist, so hebt Augustinus (De peccatorum meritis et remissione II, 42: Corp. Script. Eccl. Lat. 60, 113) doch hervor, welchen Nutzen dieses Brot den Katechumenen bringe, da es heiliger als jede andere Speise sei.

[15] Vgl. Eusebius, Kirchengeschichte V, 24, 15: Patr. gr. 20, 505.

[16] Ausg. L. Duchesne (Paris 1886; Neudruck 1955) 168; 216. Zum analogen Brauch der Ostkirche vgl. E. Peterson, Merís. Hostien-Partikel und Opfer-Anteil: Eph. Lit. 61 (1947) 3–12.

[17] Epist. 25, 5, 6: Patr. lat. 20, 556f.

[18] Vgl. M. Righetti, Storia liturgica, Bd. III (Milano [2]1956) 473–476.

[19] Capitulum 7: Patr. lat. 125, 774.

[20] Vgl. Paulinus von Nola, Epist. 5, 21: Corp. Script. Christ. Lat. 29, 38f.

[21] Vgl. Paulinus von Nola, Epist. 3, 6; 4, 5: ebd. 18; 24; Augustinus, Epist. 31, 9: ebd. 34, 2, 8.

[22] B. Botte aaO. 14f.

[23] Das Wort Eucharistie braucht an und für sich nicht ein Opfer zu bedeuten. Man streitet sich über einen Text von Philon (De specialibus legibus I, 224, Ausg. L. Cohn, Bd. V, 55), wo von Hymnen, Lobliedern und andern eucharistiai die Rede ist.

[24] Cat. Myst. V, 8; 10: G. Rauschen aaO. 68; 70.

[25] B. Botte aaO. 10; 54.

[26] Dialogus cum Tryphone Judaeo 41: G. Rauschen aaO. 169f.

[27] Adversus haereses V, 17, 5: G. Rauschen aaO. 171.

[28] Vgl. N. und R. Boulet, Eucharistie ou Messe (Paris 1953) 202.

[29] De opere et eleemosyna 15: Corp. Script. Christ. Lat. 3, 1, 384.

[30] Sermo 13, 2: Corp. Christ. 103, 65.

[31] Vgl. Augustinus, Sermo 227: Patr. lat. 38, 1100.

[32] Vgl. B. Botte aaO. 34f; Canon Serapionis III, 12: G. Rauschen, aaO. 29f.

[33] Cyrillus, Cat. myst. V, 20: G. Rauschen, aaO. 76.

[34] Cyrillus, Cat. myst. IV, 3: G. Rauschen, aaO. 59 (vgl. auch ebd. 29, Anm. 2); Origenes, In Matthaeum XI, 14 (Patr. gr. 13, 952), wo von einem «typischen und symbolischen» Leib die Rede ist.

[35] Vgl. De sacramentis IV, 5, 21; Tertullian, Adversus Marcionem IV, 40, 3: G. Rauschen, aaO. 124; 180. Vgl. auch die Varianten des Gebetes «Quam oblationem» bei P. Batiffol, Etudes d'histoire et de théologie positive, II. L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation (Paris [9]1930) 361–363.

[36] Vgl. P. Batiffol aaO. 248–284.

[37] Zur hohen Auffassung Tertullians über die Eucharistie vgl. De idololatria 7, 1–3; De corona 3, 4: Corp. Christ. 2, 1106; 1043.

[38] Contra Celsum VIII, 33: Patr. gr. 11, 1565.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANGELO PENNA

geboren am 22. April 1917 in Pereto (Italien), lateranensischer Chorherr, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte am Angelicum und am Bibelinstitut in Rom, doktorierte 1950 in Bibelwissenschaften, erhielt das Diplom für Hebräisch und vergleichende semitische Sprachwissenschaften, ist Professor für Bibelwissenschaften an der Akademie Regina Mundi. Er arbeitet vor allem mit an: Revue de Qumran, Biblica.

Viktor Warnach

Symbolwirklichkeit der Eucharistie

In der heutigen Theologie ist die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt der Eucharistie von besonderer Relevanz, um nicht zu sagen, Brisanz geworden. Symbolistische und realistische Deutungen stehen sich schroff gegenüber, sogar innerhalb der gleichen Glaubensgemeinschaft. Die Motive und Hintergründe der Divergenzen sind jeweils recht unterschiedlich; aber entscheidend sind meistens begriffsgeschichtliche und weltbildhafte Faktoren. Wir können sie hier nicht eingehender untersuchen; aber ohne Bezug auf sie werden wir den einzelnen Positionen nicht gerecht werden, auch wenn uns die Aufgabe gestellt ist, von der Bibel her die überkommenen Lehrmeinungen neu zu durchdenken.

1. Der biblische Befund

Verschieden sind, wie aus den vorangehenden Artikeln ersichtlich ist, die Bezeichnungen des eucharistischen Mysteriums im NT; doch drücken sie vornehmlich eine *Handlung* der Gemeinschaft aus, die zum Gedächtnismahl des Herrn zusammenkommt, so das «Brotbrechen» (Apg 2,42.46; 20, 7.11; 27,35; 1Kor 10,16) oder «Herrenmahl» (ebd. 11,20).[1] Selbst Ausdrücke wie «Tisch des Herrn» (ebd. 10,21) oder «Kelch des Herrn» (ebd.) und «Kelch der Segnung» (= Weihekelch, ebd. 10,1b sind nicht statisch, sondern eher dynamisch gemeint, weil sie sich, wie der Kontext zeigt, auf das kultische Mahl bzw. Opfer beziehen, wie auch das «Kosten der himmlischen Gabe» (Hebr 6,4) oder das «Essen vom Altar» (ebd. 13, 10).[2]

Vielfältig sind vor allem auch die meist typologischen Hinweise auf die Eucharistie im AT. In Abels Opfer aus den Früchten des Feldes, das wegen der Lauterkeit seiner Hingabe von Gott angenommen wurde, sehen viele Väter und Theologen, nicht zuletzt manche Liturgien (z. B. der röm. Kanon im «*Supra quae*») einen ersten Typos für das eucharistische Speiseopfer, in dem sich die lauterste Opferliebe des fleischgewordenen Gottessohnes im wirklichkeitserfüllten Bilde darstellt und schenkt. Namentlich deuten sie (seit Cyprian) das Opfer von Brot und Wein, das Melchisedech, der «Priester des höchsten Gottes», dargebracht hat (Gn 14,18; vgl. Hebr 6,20–7,17), als Vor-bild der Eucharistie. Das Manna der Wüstenwanderung wird erst in der Eucharistie wahrhaft zum «Brot vom Himmel» (Jo 6,31f) und zum «Brot der Engel» (Ps 78 [77],25) und der Trank aus dem Felsen, den Moses anschlug, zum «pneumatischen Trank» aus dem Felsen, der Christus ist (1Kor 10, 4). Wie bei der Opferung Isaaks ein Widder substituiert wurde, so ereignet sich im Mysterienbild des eucharistischen Opfers die Substitution Christi für die wegen ihrer Sünde dem Tod verfallene Menschheit; ist er doch zugleich das die Sünde der Welt hinwegtragende Gotteslamm, das in der Apokalypse zum Widder wird (bes. 5,6; 13,11), wie der Gottesknecht, der «die Sünden der Vielen trug» (Is 53,12) und in stellvertretendem Leiden «sich selbst als Schuldopfer darbringt» (ebd. 53,10). Wurde der Sinaibund durch das große Bundesopfer und durch ein Opfermahl auf dem heiligen Berge, auf dem Moses und seine Gefährten Gott schauen durften, besiegelt (Ex 24,4–11), so wird der bleibende und ewige Bund im Blute Christi geschlossen, das als «Bundesblut» (Mk 14,24) am Kreuze «für die Vielen» vergossen und beim Abendmahl gereicht wurde. Der «neue Bund» ist mehr als nur ein auf gegenseitiger Verpflichtung beruhender Vertrag, er ist ein «Vermächtnis» *(testamentum)*, das die neue, «ins Herz gelegte» Gottesordnung und Gottgemeinschaft begründet und enthält (vgl. Jer 31,31–33). Besonders deutlich wird die Eucharistie durch die Paschafeier vor-gebildet, die ebenfalls Opfer und Mahl zugleich ist. Der Realitätsgehalt dieser atl. Anamnese wird heute immer klarer erkannt;[3] aber ihre Wirklichkeit ist wesenhaft prospektiv und inchoativ. Während hier der befreiende Exodus aus Ägypten durch das Kultgedächtnis objektiv erfahrene Gegenwart wurde, sollen wir durch das eucharistische Paschageschehen den Hinübergang Christi «aus der Welt zum Vater» (Jo 13,1), aus «diesem» in den «kommenden» Aion, d.h. in die wahre Gotteswirklichkeit mitvollziehen.

Die atl. Typen sind zwar heilsgeschichtlich begründete und auch schon heilswirksame Tat-Sachen, jedoch nur als «sacramenta futuri» (J. Daniélou), als Vor-zeichen und Verheißung zukünftiger Heilswirklichkeit. Sie tragen einen eschatologischen Wesenszug, der sich in der neuen Heilsordnung, wenngleich zunächst nur vor-läufig, erfüllt. So ist die Eucharistie als das «reine

Speiseopfer», das überall dem Namen Gottes dargebracht werden wird (Mal 1,11), der Antitypus und damit die Erfüllung jener Vorbilder, aber eine Erfüllung, die selbst über sich hinausweist: vorerst auf das wahrhaft erfüllende Pascha Christi und dann auf die letzte Vollendung in der Parusie des Kyrios.

Auch im NT wird parabolisch von der Eucharistie gesprochen, beispielshalber im Gleichnis vom «Brot des Lebens» (Jo 6,26–51a) oder in Gleichnishandlungen wie der Brotvermehrung oder des Wunders von Kana; aber der Realismus des ntl. Eucharistieverständnisses ist unübersehbar, besonders in Aussagen, wie wir sie bei Paulus (etwa 1Kor 11,27–29) oder bei Johannes (6,51b bis 58) finden, über die in diesem Heft schon genügend gehandelt worden ist. Es erhebt sich daher die Frage, wie eigentlich Symbolik bzw. Typologie und Realität in der Eucharistie sich zueinander verhalten. Schließt das eine das andere aus oder schwächt es dieses ab? Besteht zwischen beidem eine Antinomie oder eine Analogie, die eine Synthese ermöglicht? Diese Fragen können nicht sachgemäß beantwortet werden ohne eine Klärung der Terminologie, insbesondere des Terminus «Symbol», da viele Mißverständnisse in unserem Problembereich allem Anschein nach terminologisch begründet sind.[4]

2. Symbol und Wirklichkeit

Der moderne Sprachgebrauch von «Symbol» und seinen Derivaten ist geradezu verwirrend. Vielfach versteht man unter «Symbol» nur Zeichen, seien es Sprachzeichen oder logische bzw. naturwissenschaftliche Formeln, Chiffren oder Anzeichen für etwas, das nicht unmittelbar gegeben ist. Zeichen sind aber Mittel, die stellvertretend etwas anderes als sie selbst zur Kenntnis bringen wollen; es handelt sich hier wesentlich um Fremddarstellung. Sie sind abstrakt und haben z. B. in der Logistik ex intentione den möglichst größten Abstand von der Wirklichkeit. Als Symbole gelten auch die «Sinnbilder», die aber lediglich übersinnliche Sachverhalte veranschaulichen wollen. Wenn hingegen «Wahrzeichen», wie Fahnen, Wappen, Abzeichen usw. als Symbole bezeichnet werden, so «repräsentieren» sie immerhin eine Institution, ein Amt oder eine Gruppe, hinter der eine gewisse Macht steht. In der Tiefenpsychologie heißen «Symbole» Symptome für verdrängte Bewußtseinsinhalte oder die abgewandelten Gestalten, unter denen Triebkomplexe sich in Träumen, neurotischen Arrangements oder Fehlhandlungen melden. Hier ist das Symbol schon wirklichkeitserfüllter und grenzt an das, was in der Kunst- und Religionsgeschichte als «Symbol» im volleren Sinne gekennzeichnet wird. Es zeigt sich nämlich, daß die Menschen anderer, besonders älterer Kulturen, mit Symbol kein abstraktes Erkenntnismittel meinen, sondern vornehmlich ein Mittel, durch das eine höhere, oft göttliche Wirklichkeit ihnen gegenwärtig oder zugänglich wird, also ein Mittel, durch das sie mit der «anderen» Welt in einen lebendigen Kontakt gelangen. Dieses Mittel ist, wenn es sich um ein echtes Symbol handelt, keine Erfindung von Menschen oder ein Ergebnis der Übereinkunft, wie die meisten Zeichen; vielmehr verdankt es seinen Symbolcharakter entweder der Natur- bzw. Schöpfungsordnung (Natursymbol) oder der göttlichen Einsetzung bzw. der heilsgeschichtlichen Stiftung.[5] Vor allem im religiösen Symbol treffen sich zwei Welten: Gottes- und Menschenwelt, «Himmlisches» und «Irdisches», Geistigkeit und Sinnlichkeit. Dies entspricht auch der etymologischen Bedeutung von *σύμβολον*, das von *συμβάλλειν* = zusammenwerfen abgeleitet wird.

Symbol im vollen und eigentlichen Sinne als «Realsymbol» ist demnach eine sinnlich wahrnehmbare Gestalt, in der eine höhere, transzendente Wirklichkeit sich uns als anwesend und wirksam kundgibt.[6] Im Unterschied zum Zeichen ist es wesenhaft Selbstdarstellung, aber eine solche, durch die das Dargestellte bzw. das sich Darstellende seinshaft gegenwärtig ist oder «erscheint». Dadurch unterscheidet es sich auch vom bloßen Ausdruck, in dem inneres Erleben sich spontan «äußert», aber nur in seiner Wirkung zugegen ist. Allerdings gehen, wie eine genauere phänomenologische Analyse zeigt, sowohl die Zeichen- wie die Ausdrucksfunktion in das komplexe Phänomen des Symbols ein; doch liegt sein Grundkonstitutiv in der raumzeitlichen und damit sinnlich wahrnehmbaren, aber seinshaft gegenwärtigsetzenden «Erscheinung» *(ἐπιφάνεια)* von (höherem) Seienden. Mit «Erscheinung» soll keineswegs der Wirklichkeitsgrad der Symbolgegenwart in Frage gestellt oder abgeschwächt werden, wie es in platonisierendem Denken allzuoft geschieht; vielmehr soll dadurch lediglich die Inadäquatheit der Seinsebene herausgestellt werden, eben der Umstand, daß Geistiges (Pneumatisches) in Raum und Zeit nicht unmittelbar und wesensgemäß gegeben sein kann, weil sein Sein an sich über die Begrenzung von Raum und Zeit erhaben ist. Symbol ist nach alldem die entbergende Sichtbar- und Gegenwärtigsetzung von an sich verborgener Wirklichkeit

in zwar inadäquater, aber zugleich offenbarender Gestalt.

Es hängt also ganz von der Fassung des Begriffs «Symbol» ab, ob zwischen Symbolismus und Realismus ein Gegensatz oder die Möglichkeit einer Synthese besteht, in der sich beide gegenseitig fordern und ergänzen. Dies wird um so mehr der Fall sein, wenn weder der Begriff der Wirklichkeit noch der des Symbols auf das Statische eingeschränkt werden; denn gerade Kultsymbole sind häufig Symbolhandlungen oder gar Symbol- bzw. Mysteriendramen, in denen göttliche «Urtaten» oder Heilsereignisse als gegenwärtig sich vollziehend begangen werden.

Der Bibel entspricht jedenfalls ein realistischer Symbolbegriff; kennt sie doch das Phänomen des echten Realsymbols, und zwar nicht nur als ein sinnlos gewordenes Survival aus heidnischen Kulten, sondern als ein von Gott gnadenhaft gewährtes Mittel der Kommunikation mit ihm. Daß es hier um etwas ganz Neues geht, macht schon der Tatbestand deutlich, daß der Terminus *σύμβολον* in der griechischen Bibel nur zweimal und dann noch im ablehnenden Sinne vorkommt (Os 4,12: Orakel; Weish 2,9). Jedoch gibt es eindeutige Aussagen über das Symbolische oder die Symbolfunktion als Phänomen.

Zunächst sei auf einen wichtigen Korrelatbegriff hingewiesen. Das Wort *μυστήριον* im paulinischen Sinne besagt zur Hauptsache, wenn auch nicht ausschließlich das Handeln Gottes mit den geschichtlichen Menschen unter erfahrbaren Gestalten, die nicht selten die Funktion echter Symbole übernehmen. Der Unterschied zwischen beiden Begriffen liegt darin, daß Mysterion mehr das Erscheinende selbst, nämlich das göttliche Handeln, Symbolon aber präzis das Medium der Erscheinung beinhaltet. Mit dem Moment der Erscheinung als der Gegenwart in inadäquater Seinssphäre hängt die biblische Lehre von den beiden Aionen zusammen; aber es ist festzuhalten, daß der «zukünftige» Aion, vor allem bei Paulus und Johannes, nicht nach oder neben «diesem» Aion steht, daß vielmehr die biblische Weltsicht gerade durch das Ineinander der beiden gekennzeichnet ist. Trotz ihrer grundlegenden existentiellen Verschiedenheit ist der Übergang von diesem zum kommenden Aion möglich, nämlich im Glauben bzw. im Pneuma, wobei das Symbol oft eine vermittelnde Funktion ausübt.

Was dann den Sachverhalt des Symbolischen selbst betrifft, so müssen zwar Metaphern und Sinnbilder, Allegorien und Parabeln von vornherein ausscheiden; aber schon der Typos hat insofern eine Verwandtschaft mit dem Symbol, als er das Zukünftige für den an die Verheißung Glaubenden antizipiert und damit, obzwar nur als «Schatten» (Kol 2,17), vergegenwärtigt. Zugleich wird allerdings auch der Gegensatz zur eigentlichen *εἰκών* der Dinge hervorgehoben (Hebr 10,1). Damit ist freilich nicht das «Bild» im modernen Sinne als Wiedergabe oder Ab-bild gemeint, sondern nach dem antiken Verständnis, demzufolge es an der Wirklichkeit des Dargestellten, des «Urbildes» als dessen sichtbare Erscheinung und Vermittlung teilhat, so daß dieses in ihm seinshaft re-präsentiert wird. Von daher ist das atl. Bilderverbot erklärbar: Von Menschen verfertigte Bilder Gottes mußten als ein Frevel erscheinen, weil dann über ihn verfügt worden wäre (Ex 20,4.22f). Hingegen ist der Mensch von Gott als sein «Ebenbild» *(sēlēm)* geschaffen worden (Gen 1,26f; 5,1; 9,6), um ihn und seinen Herrschaftsanspruch in dieser Welt zu vertreten. Das eigentliche «Ebenbild» Gottes aber ist der Gottmensch Christus (2Kor 4,4; Kol 1,15), während er als der Sohn (Logos) eher die «Ausprägung *(χαρακτήρ)* seiner Wesenswirklichkeit» ist (Hebr 1,3). Deshalb schauen wir in Christus den Vater (Jo 14,9) und erlangen durch ihn die Vollendung unseres Bildseins (Röm 8,29; 2Kor 3,18; Kol 3,10).

Dieser Bildrealismus wird Röm 1,23 auf das Kultische bezogen, wo mit *ὁμοίωμα* offensichtlich das Götzenbild bezeichnet wird, das nach der Gestalt *(εἰκόνες)* vergänglicher Menschen und Tiere geformt ist. Sehr prägnant tritt uns die kultische Bedeutung von *ὁμοίωμα* Röm 6,5 entgegen. Hier ist allem Anschein nach die Taufe als das kultsymbolische Gleichbild des Todes Christi gemeint, mit dem wir so «zusammenwachsen», daß wir mit Christus auch «mitgekreuzigt» sind (6,6; vgl. Kol 2,12f). Wenn wir aber in der Taufe mit Christus tatsächlich mitsterben, dann muß sein Tod am Kreuze im Sakrament wirklich gegenwärtig sein, da man mit dem im Himmel verklärten Herrn, der ja «nicht mehr stirbt» (Röm 6,9), nicht eigentlich mitsterben kann.[7] Ohne also genuin christliche Erfahrungen mit heidnischen Vorstellungen ungebührlich zu verquicken, kann man aufgrund solcher Aussagen die Taufe als ein echtes Kultmysterium auffassen, in dem die geschichtlich einmalige Heilstat Christi sich zwar nicht von neuem ereignet oder wiederholt, sondern symbolisch- oder sakramental-wirkliche Gegenwart annimmt, damit wir sie glaubend mitvollziehen und so an ihrer Wirkung, an dem von Christus geschaffenen Heil,

Anteil gewinnen können. Die Heilsbegründung wie die Heilsverwirklichung und selbst die Heilsvollendung schließen wesentlich die Existenz- bzw. Schicksalsgemeinschaft zwischen dem Erlöser und den Erlösten ein, deren tragender Grund das schon altbiblisch bezeugte Moment der Solidarität in Schuld und Heil ist (bes. Hebr 2,10–18).

3. Bildwirklichkeit und Realpräsenz in der Eucharistie

Als ein ὁμοίωμα oder kultisches Gleichbild, das mit dem gleichen Wirklichkeitsgehalt erfüllt ist wie das Urbild, kann auch die Eucharistie aufgefaßt werden. Allerdings wird dieser Terminus im NT selbst noch nicht direkt auf sie angewandt, aber doch bald darauf.[8] Wenn alte Eucharistiegebete gerade bei der Wandlungsbitte (im röm. Kanon «Quam oblationem...») von der «similitudo» oder «figura corporis et sanguinis Domini» sprechen, so bedeutet dies keine Abschwächung des Realitätsgrades; vielmehr ist dies im Rahmen der antiken Eikonauffassung zu verstehen, die im Bild das Dargestellte als anwesend erachtet.

Auf jeden Fall besteht vom NT her kein Grund, an der realen Gegenwart Christi im Altarssakrament zu zweifeln, sondern genügend Grund, daran festzuhalten. Abgesehen nämlich von den in dieser Hinsicht eindeutigen paulinischen und johanneischen Zeugnissen, die wir früher erwähnten, zeigt eine genauere text- und sachkritische Analyse der vier Einsetzungsberichte, daß die realistische Auslegung der Deuteworte naheliegend, ja durch den Kontext gefordert und auch theologisch am besten begründet ist.[9] Demgemäß ist der Herr unter den Gestalten von Brot und Wein mit Leib und Blut wahrhaft und wirklich gegenwärtig, wie es die kirchliche Überlieferung im Einklang mit den lehramtlichen Äußerungen vom Vierten Lateranense und Tridentinum bis in die jüngste Zeit hinein bezeugt.[10]

Indessen darf die Realpräsenz Christi in der Eucharistie nicht isoliert und allzu dinghaft-statisch aufgefaßt werden, wie es gemeinhin geschieht; vielmehr müssen wir sie in den Sinn- und Geschehenszusammenhang der Heilsgeschichte hineinstellen, wenn wir ihren tieferen Sinngehalt verstehen wollen. Die Aktualpräsenz des Heilswerkes Christi begründet erst eigentlich seine Realpräsenz im Sakrament. Ohne die Annahme echter Mysteriengegenwart ist die Eucharistie eine zwar heilige, aber starre Sache, ein «Gegenstand» der Anbetung, aber kein lebendiger Vollzug, den wir mitvollziehen, an dem wir aktiv teilnehmen können.[11]

Schon in Analogie zu den vorhin besprochenen paulinischen Taufaussagen ist auch bezüglich der Eucharistie eine wirkliche Gegenwart der Erlösungstat Christi anzunehmen. Tatsächlich betont der Apostel Paulus, daß wir bei der Feier des eucharistischen Mahles «den Tod des Herrn verkünden, bis er wiederkommt» (1 Kor 11,26). Dieses Verkünden *(καταγγέλλειν)* besagt, wie heute allgemein zugegeben wird, ein Ankündigen des gegenwärtig Geschehenden. Auch der Anamnesecharakter des Herrenmahles (ebd. 11,24f; vgl. Lk 22,19) legt wegen des (direkten oder wenigstens indirekten) Zusammenhangs mit dem Paschamahl die Annahme einer Gegenwart des Heilsereignisses selbst nahe; wußten sich doch die Juden durch das Paschagedächtnis real in das Geschehen einbezogen, durch das ihr Volk aus der ägyptischen Knechtschaft befreit worden ist. Wenn sich also im kultischen Begehen der Eucharistia das Heilswerk gegenwärtig vollzieht, dann muß auch der Heilsbringer selbst wirklich anwesend sein, weil ja das Geschehen als solches nicht hypostasiert, gewissermaßen petrifiziert werden kann.[12] Auch die Kirche kann nicht das eigentliche Subjekt des Heilsgeschehens in der Meßfeier sein, da sie selbst auf der Seite der zu Erlösenden steht. Das Heilswerk bleibt immer die Tat Christi selbst, seine persönliche Tat. So zeigt sich, daß die «substantielle» oder besser personale Gegenwart Christi im Sakrament gerade durch die Mysteriengegenwart gefordert und motiviert wird.

Bekräftigt wird dies durch das in den Schriftaussagen wohlbegründete Verständnis der Eucharistiefeier als *Opfer*handlung.[13] Selbstverständlich kann sie nur insofern ein versöhnendes und heilbringendes Opfer sein, als sie mit dem einzig gültigen und allein, aber auch alles sühnenden Heilsopfer des Neuen Bundes eins ist. Soll aber die Messe ein wirkliches Opfer, identisch mit dem einmaligen Kreuzesopfer sein, müssen aber auch der damals Opfernde und seine damaligen Opfergaben, eben Fleisch und Blut Christi als Symbole seiner Selbsthingabe, wenngleich nicht in ihren geschichtlichen Umständen, wirklich zugegen sein. Demnach bezieht sich die Realpräsenz vorerst auf den Gekreuzigten oder genauer auf den am Kreuze sterbenden und so in seine Herrlichkeit hinübergehenden Herrn, wie auch sein Leib gegenwärtig ist als der hier und jetzt «für euch dahingegebene» (Lk 22,19; vgl. 1 Kor 11,24) und sein Blut als das «für die Vielen» bzw. «für euch vergossene» (Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20).[14] Das Kreuzesopfer Christi ist ja jener alle Zeit er-

füllende und (als Begrenzung) aufhebende Kairos, der zugleich die entscheidende Krisis ist (Jo 12,31). Diesen Kairos, der als «eschatologisches Geschehen» den Bann der Zeit gebrochen hat und daher allen Zeiten zugänglich ist, müssen wir ergreifen, wenn wir gerettet werden wollen. Er begegnet uns konkret im Wort und in den Sakramenten, erstmals in der Verkündigung und in der Taufe, dann aber immer wieder in der Eucharistie, bis wir dereinst «in Christus entschlafen» und endgültig mit ihm hinübergehen (1 Kor 15,18; vgl. 1 Thess 4,14–16). Daß auch der verklärte Kyrios in der Eucharistie da ist, soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden. Er ist ja das Ziel des eucharistischen Geschehens. Was aber für dieses selbst charakteristisch ist, liegt in seinem österlichen Zug: es ist das in kultsymbolischer Konkretheit uns begegnende Paschamysterium,[15] in das wir bereits durch die Taufe einbezogen wurden, das wir aber bis zur Parusie, sei es in unserem Sterben oder am Ende der Zeiten, stets von neuem mitvollziehen müssen. Daher der Ernst und die Freude, die jede Eucharistiefeier auszeichnen sollen.

4. Weihende Wandlung

Von dem oben entfalteten Symbolbegriff her läßt sich das Mysterium der Eucharistie, dessen heilsgeschichtlichen Hintergrund wir soeben angedeutet haben, tiefer verstehen. Nicht allein die eucharistischen Gaben, sondern gerade auch die heilige Handlung *(actio)* sind Symbole im eigentlichen Sinne, da in ihnen die symbolisierte Wirklichkeit tatsächlich anwesend ist.[16]

Gehen wir zunächst vom eucharistischen Geschehen aus, so kann man darin wie in jedem kultischen Opfer einen Vorgang erblicken, der drei Phasen umfaßt: Gaben werden herbei- bzw. dargebracht, für Gott ausgesondert und geweiht, um von ihm angenommen zu werden. Diesen drei Akten im Kultgeschehen entsprechen drei existentielle Momente: die (Selbst-) Hingabe (Verzicht), die Wandlung (Übergang aus dem profanen in den sakralen Bereich) und die Vereinigung mit Gott (Kommunion).[17] So werden in der Eucharistie Brot und Wein als Zeichen unserer Selbsthingabe dargebracht. Dadurch haben sie bereits einen gewissen Symbolwert, aber erst noch in einem recht vordergründigen Sinne. Das Meßopfer besteht nicht eigentlich in unserem Gaben- oder Selbstopfer; vielmehr ist beides nur das Symbol für das darin sich vollziehende Opfer Christi. Unser Opfer könnte niemals Heil und Heiligung erwirken, möge es auch noch so wertvoll und lauter sein. Wir sollen Gaben und vor allem uns selbst darbringen;[18] aber, wenn sie nicht in das Opfer Christi eingehen, sind sie vergeblich. Die Darbringung ist uns freilich von Gott aufgetragen; doch die heiligende Weihe ist allein Gottes Sache, der sie durch das Pneuma Christi vollzieht. Was wir nun darbringen, ist selbst schon Gabe Gottes, weshalb unsere Darbringung immer auch zur Danksagung, eben Eucharistia werden muß, in die das ganze Schöpfungs- und Heilswerk einbezogen sein soll. Diese Eucharistia «im Namen Jesu» ist, wie bereits Justinus erkannte, wirkendes Wort, das die dargebrachten Gaben wandelt und weiht, eben «eucharistiert».[19] Sie werden dadurch Symbola, Erscheinungen des am Kreuze geopferten Leibes und Blutes Christi. Sein einmaliges Heilsopfer wird heilende und heiligende Gegenwart unter uns.

Die Messe ist aber nicht nur Opfervollzug, sondern auch Opfer*mahl*. Ebendeshalb werden auch Nahrungsmittel dargeboten. Jedoch haben diese Speisen hier eine ganz andere Bedeutung: sie sollen nicht mehr nur den Leib des Menschen ernähren und stärken, damit er sein irdisches Dasein fristen kann, sie sollen vielmehr den «inneren Menschen», d.h. nicht allein die «Seele», sondern den ganzen, wahren Menschen pneumatisch nähren und bereiten für das «andere», wahre und ewige Leben bei Gott.

Es geschieht also mit Brot und Wein eine ganz grundlegende Transsignifikation, mindestens in dreifachem Sinne: 1. fungierten Brot und Wein vor der Wandlung als Zeichen unserer Selbsthingabe, so werden sie nachher gegenwärtigsetzende Symbole der Opferhingabe Christi am Kreuz; 2. Brot und Wein sind nicht mehr rein natürliche Nahrungsmittel, sondern «pneumatische Speise» (1 Kor 10,3); 3. als Elemente des Mahles stiften sie Tischgemeinschaft unter den Teilnehmenden, in der Kommunion aber vereinigen uns die eucharistischen Gaben zuerst mit Christus und durch ihn auch miteinander in dem einen pneumatischen Leibe, der die Kirche ist. Diese Transsignifikation, mit der auch eine entscheidende Transfunktionalisierung und Transfinalisierung verbunden ist, erklärt aber nicht das Ganze, trifft vor allem nicht die eigentliche Tiefe des eucharistischen Mysteriums, wie es in Schrift und Tradition zur gläubigen Deutung und zum feiernden Mitvollzug aufgegeben ist. Aus sich allein kann sie das eucharistische Geschehen nicht recht motivieren, mag auch der «Sinn» hier das Wesen bedeuten; es geht aber

nicht nur um das Wesen (als Inhalt), sondern um das *Sein*.[20]

Wenn wir die Eucharistie heilsgeschichtlich deuten, dann zeigt sich, daß in ihr die Katabasis als der Weg der Kenose und die Anabasis als der Weg der Verklärung *(doxa)* sich treffen, genauerhin, daß sie Paschamysterium auch insofern ist, als sich in ihr jener einzigartige Kairos, jener unwiederholbare, aber alles in sich einholende Wendepunkt ereignet, der durch den Hindurchgang Christi durch den Opfertod zum neuen Leben gegeben ist. Die Kenose, die von der Fleischwerdung bis zum Verbrechertod am Kreuze reicht, setzt sich im Sakrament als die Entäußerung in die Gestalten von Brot und Wein fort, so daß die Eucharistie als eine neue Inkarnation Christi gelten kann, deren Sinn in der «Perpetuierung»[21] seines einmaligen Opfers und in der Koinonia des heiligen Mahles liegt.

Durch die urtümlich wandelnde Macht der sich entäußernden Liebe werden die irdischen Dinge Brot und Wein in ihrem innersten Seinsgrund umgewandelt, so daß sie die Hingabe und Herrlichkeit des sterbenden und des auferstehenden Herrn für den gläubigen Blick wie ein klares Transparent durchscheinen lassen. Wie der physische Körper Jesu seine geschichtlich-personale Erscheinung *(species)* in zeitlicher Existenz war, so sind nun die eucharistischen Gaben die Erscheinung *(species)* des hinübergehenden Christus (mit dem wir den einmaligen Hinübergang mitvollziehen müssen, wenn wir zum Heil gelangen wollen). Tritt so anstelle der Körpergestalt des «Fleischleibes» (Kol 1,22) die «Gestalt» von Brot und Wein, so bestehen doch wesentliche Unterschiede zwischen der geschichtlichen und der sakramentalen Erscheinungsweise Christi, 1. insofern als der Leib, den der Logos aus der Jungfrau annahm, nur im weiteren Sinne «Symbol» für den gegenwärtigen Herrn ist, während Brot und Wein aufgrund der Stiftung und Wandlung ihn als echte Kultsymbole gegenwärtig setzen; 2. insofern als die Gegenwart Christi im Sakrament nicht wie die geschichtliche eine raum-zeitliche, sondern eine zwar durchaus wirkliche, substantiale bzw. personale, aber eben sakramentale oder «pneumatische», d. h. über Raum und Zeit erhabene ist, wie noch in der Enzyklika «Mysterium fidei» betont wird.[22] Diese pneumatische Existenzweise bedeutet keine Entwirklichung, sondern gerade höchste Verwirklichung; denn im Gegensatz zum verkürzenden und entleerenden Wirklichkeitsbegriff des Positivismus sieht der christliche Realismus im pneumatischen Sein das höchste und erfüllteste, weil es die Grenzen von Raum und Zeit positiv überwindet und deren Leere ausfüllt. Die Materie wird hier nicht verneint, allerdings auch nicht in Geist verwandelt, sondern durch den Geist lichthaft verklärt und zu ihrer eigentlichsten Erfüllung in der Einheit und Fülle (Pleroma) des pneumatischen Christusleibes geführt. Es geschieht jedenfalls mit unseren Opfergaben eine seinshafte («ontologische») Umwandlung, die zwar die Gestalten *(species)* als Medien des Erscheinens beläßt, aber ihr Sein grundlegend verändert, weil sie ganz neue Bestimmungen und Beziehungen erhalten.

Dies kann durch eine kurze Besinnung auf die ontologischen Grundgegebenheiten geklärt und in etwa auch bestätigt werden. Nach dem Verständnis der modernen Naturwissenschaft bzw. der naturwissenschaftlich orientierten Philosophie kann man Brot und Wein als Konglomerate von organischen und anorganischen Stoffen nicht im eigentlichen Sinne eine «Substanz» nennen, d. h. ein selbständig Seiendes, das in seinem Seinsvollzug (nicht in seinem Seinsursprung) relativ unabhängig ist. Die eigentlich tragende und bestimmende Substanz von Brot und Wein dürfte eher der Kosmos, freilich nicht bloß als System von physikalisch beschreibbaren Feldern und Faktoren, sondern als die von Menschen kulturell verarbeitete Physis sein.

Brot und Wein sind gleichsam repräsentative Konfigurationen oder «Gestalten» dieses durch die Kulturarbeit vermenschlichten Kosmos und daher auch besonders geeignet, die Selbsthingabe dessen (im weiteren Sinne) zu symbolisieren, der sich davon zur Hauptsache nährt und der damit sein Verhaftetsein in diesem Kosmos bekundet. Sie sind also typische Opfergaben für den Menschen seit Melchisedek, wenn nicht schon früher.

Da aber unser menschliches Opfer in der neuen Heilsordnung sinnlos geworden ist, falls es nicht in das eine Heilsopfer Christi eingeht, nimmt er sich unserer vergeblichen Gaben an und macht sie zu den seinen, zu seinem eigenen Opferleib und Opferblut, indem er sie in sein selbiges Sein, das wesenhaft sich opfernde Liebe ist, einbezieht und dadurch seinshaft oder «substantiell» verwandelt.[23] Nun ist nicht mehr der Kosmos das tragende und bestimmende Prinzip, die «Substanz» von Brot und Wein, sondern Christus selbst, der Herr des Kosmos, ist es, der diese «Gestalten» *(species)* zu seiner Erscheinung macht.[24] So werden Brot und Wein zu seinem Leib und Blut, in denen er als der hier und jetzt sich Opfernde sakramental-

wirklich «erscheint». Hier findet das Phänomen des Kultsymbols seine höchste Verwirklichung. Hier kann man auch von echter «Transsubstantiation» sprechen, und zwar in dem Sinne, daß anstelle der Substanz des Kosmos nunmehr Christus Brot und Wein in ihrem Sein trägt und bestimmt, also ihre «Substanz» ist.[25]

Mit dieser Transsubstantiation ist auch eine Transfunktionalisierung, Transsignifikation und Transfinalierung verbunden, die das innerste Sein betrifft: Brot und Wein sind jetzt eben nicht mehr Erscheinungen des (kultivierten) Kosmos, sondern Christi; ihr Sinn ist es nicht mehr, das irdische Leben der Menschen zu erhalten, sondern das neue Leben des Pneuma zu gewähren; ihr Ziel ist nicht allein die Gemeinschaft unter den Tischgenossen, sondern die Vereinigung mit Christus und mit allen, die in ihm sind. «Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm» (Jo 6,56).

Diese das Sein zutiefst ergreifende Wandlung geschieht unter dem Wehen des Christuspneuma und durch die Kraft der Stiftungsworte, die im Auftrag und Namen des Herrn ausgesprochen werden: «Dies (dieses dem Kosmos zugehörige Brot) ist (nunmehr von Christus getragen und bestimmt als) mein Leib», d. h. als Wesensgestalt und kultsymbolische Erscheinung des Herrn selbst.

Wir können nicht ermessen, kaum ahnen, was das eigentlich bedeutet, wenn ein Stück Brot nicht mehr den Kosmos, sondern den menschgewordenen Gott zur Erscheinung bringt. Es wird nicht verneint oder vernichtet, sondern in ein neues Sein erhoben. Durch die wandelnde Weihe des Pneuma werden Brot und Wein als «Erstlingsgaben» des Kosmos wirklich ganz Gott geweiht. Sie werden von Christus in sein eigenes Sein auf-gehoben, so daß sie als seine «Repräsentanten» in dieser Körperwelt gleichsam eine göttliche Würde empfangen. Analog zu seinem physischen Leibe stellen die eucharistischen Gestalten den Herrn leibhaft hin. Zugleich aber werden diese Dinge auch in dem Sinne «aufgehoben», daß an ihnen vorausgenommen wird, was sich dereinst am ganzen Kosmos ereignet.

Bei aller Seinshaftigkeit der Wandlung oder gerade wegen ihr steht der *personale* Charakter der Christusbegegnung im eucharistischen Mysterium außer Frage; denn für eine unverkürzte und bibelgemäße Metaphysik ist das volle Sein gerade das personale, das aber immer auf die Gemeinschaft ausgerichtet ist und sich erst in ihr voll verwirklicht. Deshalb ist auch die Eucharistie ein eminent soziales oder konkreter: *ekklesiales* Sakrament, und zwar in doppeltem Sinne: der Gemeinschaftsbildung (1 Kor 10,16f) und des Engagements durch die Gemeinschaft in der Bruderliebe. Durch das eucharistische Mahlopfer wird Kirche in und für die Welt, ohne aber selbst zu verweltlichen, weil sie dann der Welt nichts mehr zu geben hätte und vor allem nicht mehr das «erhobene Zeichen des Heils» sein könnte, wie es das Vatikanum II als ihre eigentliche Aufgabe an dieser Welt verkündet.[26]

Die Eucharistie ist jedoch kein «experimentum rationis», sondern ein «mysterium fidei»; denn allein im Glauben können wir erfahren, was da eigentlich geschieht: die fortgesetzte Fleischwerdung Christi im heiligen Mahl und seine Hingabe in das Opfer, das alles verwandelt und vollendet.

5. Antizipierte Eschatologie

Vertieft wird unsere Sicht durch den Ausblick auf das «letzte Mysterium». Die überaus konkrete Realität des eucharistischen Sakramentes ist nicht nur wirklichkeitserfülltes Symbol des voraufgehenden (geschichtlichen) Handelns Gottes, sondern auch Typos des noch ausstehenden, namentlich der endgültigen Verwirklichung seiner allumfassenden Basileia. Eucharistie ist kein Endpunkt, vielmehr Anfang und Angeld der Vollendung: «pignus futurae gloriae». Wie jedes Opfer als Wandlung und Hinübergang aus dem profanen in den sakralen Bereich ein Transzendieren, ja ein echt eschatologisches Ereignis bedeutet, so insbesondere das Meßopfer. Es ist nicht nur Ankündigung des Todes Christi bis zu seiner Wiederkunft, sondern irgendwie schon deren Antizipation und damit die Vorwegnahme des messianischen Freudenmahles im Himmel. So hatte es jedenfalls die frühe Christenheit verstanden.

Wie wir bereits bemerkten, sind die verwandelten Gaben «Erstlinge» nicht nur des vergehenden, sondern auch des kommenden Aions. Wird doch in der Wandlung von Brot und Wein vorausgenommen, was am Ende dieser Weltzeit mit allen Dingen geschehen soll: ihre Umwandlung in das pneumatisch-pleromatische Sein und ihre Einverleibung in den ebenfalls pneumatischen, weil verklärten Leib des Kyrios.

In der alles erfüllenden Par-usia Christi manifestiert bzw. vollendet sich auch seine «Zeugung im ewigen Heute» durch den Vater, wie Apg 13,33 angedeutet wird. Anderseits darf man nach dem

urchristlichen Hymnus, den uns Paulus Kol 1, 15–20 überliefert hat, eine ewige Menschwerdung (im Vor-gang zur geschichtlichen Fleischwerdung aus Maria) annehmen, weil hier von Christus, also vom menschgewordenen Logos gesagt wird, daß er der «Erstgeborene aller Schöpfung» ist, durch den und auf den hin alles erschaffen wurde, und in dem «alles seinen Bestand» (protologisch und eschatologisch: seine «Substanz») hat (1, 17). Diese Menschwerdung Christi vor aller Zeit dürfte, wie nicht wenige Theologen der frühen Kirche lehrten, mit dem Aussprechen des Schöpfungswortes in engem Zusammenhang stehen, so daß die gesamte Schöpfung als eine Entfaltung der Menschheit Christi betrachtet werden kann.[27] Dieser Entfaltung *(explicatio)* des uranfänglichen Schöpfungswortes entspricht die endzeitliche Rückkehr *(reditio)* aller Geschöpfe durch Christus zum Ursprung im Vater. Da es aber der ewige Ratschluß Gottes, das «Urmysterium» ist, «in der Fülle der Zeiten alles, was im Himmel und auf Erden ist, wieder in Christus als dem Haupt zusammenzufassen» (Eph 1, 9f), so kann man diese Rückgliederung *(ἀνακεφαλαίωσις, redintegratio)* auch als eine Eingliederung in den alles umspannenden, weil über alle raumzeitlichen Grenzen erhabenen pneumatischen Christusleib verstehen, als die Geburt des «ganzen Christus» in der ewigen Weihenacht.

Den Kulminationspunkt in diesem gewaltigen Geschehen der Verleiblichung und Vergeistigung der Welt in Christus und «durch das ewige Pneuma» (vgl. Hebr 9, 14) bildet in gewisser Hinsicht die Eucharistie, da sich in ihr bereits jene universale und totale «Transsubstantiation» symbolwirklich ereignet, durch die Christus statt des Kosmos die «Substanz», d. h. der Träger aller Dinge wird; ist Er es doch, der «durch das Wort *(ῥῆμα)* seiner Macht das All trägt» (Hebr 1, 3), gleichwie er als die «Wesensausprägung *(χαρακτήρ)* der Substanz *(ὑπόστασις)*» Gottes (ebd.) das «Ursymbol» schlechthin ist.[28]

Daß hier kein Monismus oder gar Pantheismus vorliegt, dafür bürgt einerseits das echte Symbolverständnis – die geschaffene Welt wird nicht Christus, sofern er Gott ist, sondern sein «Leib», eben seine realsymbolische Erscheinung bzw. (in der Vollendung) seine ausstrahlende Herrlichkeit *(doxa)* –, anderseits aber die das ganze Weltgeschehen erstlich und letztlich bestimmende Agape, die als wesentlich personale Liebe die höchste Vereinigung zwischen den Liebenden wie deren innerste Freiheit fordert und ermöglicht. Ungeachtet der kosmischen Weite und Hintergründigkeit ist das eschatologische Geschehen ein durchaus personales Ereignis, nämlich die große Eucharistia, durch die Christus die von ihm erlöste und im Pneuma vollendete Schöpfung dem Vater zurückbringt (vgl. 1 Kor 15, 24). Das eigentliche Motiv, der tiefste Antrieb im Ausgang von Gott und in der Rückkehr zu ihm ist jene Liebe, in der Christus Mensch und damit Leib, Opfer und Speise für uns geworden ist. Darum ist er der durch die Ekklesia «alles in allen Erfüllende» (Eph 1, 23), auf daß Gott selbst «alles in allen» sei (1 Kor 15, 28).

Mit diesem skizzenhaften Versuch – mehr wollte und konnte hier nicht geleistet werden – können u. E. die auf die Eucharistie bezüglichen Aussagen der Konzilien und des ordentlichen Lehramtes bis in die jüngste Zeit hinein nicht nur in ihrem tieferen Sinn verstanden, sondern zugleich auch in den Rahmen der großen Oikonomia Gottes eingeordnet werden. Dabei erweist sich der Begriff der Symbolwirklichkeit als ein Strukturbegriff von größter Tragweite und Tiefenwirkung für das christliche Welt- und Wirklichkeitsverständnis, für die Schöpfungs- wie die Heilsgeschichte, für die Protologie wie für die Eschatologie. Im eucharistischen Mysterium konzentriert sich auf eine für uns überaus konkrete Weise das Handeln Gottes mit den Menschen, so daß es als die eigentliche Quelle und Mitte des christlichen Lebens gelten darf. Es ist in einem zutiefst erfüllten Sinne das «sacramentum *unitatis*», dessen Bedeutung für die zur universalen *Einheit* strebende Menschheit zwar vielfach verkannt, aber deshalb nicht weniger entscheidend ist.

[1] Der Terminus *εὐχαριστία* kommt im NT noch nicht in der prägnanten Bedeutung der nachbiblischen Theologie (seit Ignatius, Eph 13, 1; Phld 4; Smyrn. 7, 1; 8, 1; Justin, Apol I 65. 67) vor, außer einer schwach bezeugten Lesart von 1 Kor 10, 16 und vielleicht 1 Kor 14, 16, wo das Wort das liturgische Hochgebet besagen kann. Sonst wird damit die «Danksagung» im allgemeinen oder auch das «Dankgebet» (2 Kor 9, 12 u. a.) bezeichnet, wobei der Bezug auf das Herrenmahl nicht ausgeschlossen ist. Da nur an einer Stelle unser Terminus «Dankgebet» (Apg 24, 3) bedeutet, trägt auch er unverkennbar einen dynamisch-aktiven Zug. Vgl. J. A. Jungmann, Eucharistia: LThK III (Freiburg ^{2}1959) 1141f.

[2] Wenngleich an letzterer Stelle nach der neueren Exegese in erster Linie an das Heilsgeschehen auf Golgotha (=«Altar») gedacht ist, so ist doch der Bezug auf die Eucharistie nicht ausgeschlossen, so O. Kuß (1966), aber auch manche evangelische Exegeten, wie W. Manson (1951), J. Héring (1954), Th. H. Robinson (1964) und O. Michel (1966).

[3] Siehe z. B. P. A. H. de Boer, Gedenken und Gedächtnis in der

Welt des Alten Testaments (Stuttgart 1962) und W. Schottroff, «Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament (Neunkirchen 1964).

[4] Es müßte auch der Begriff «Wirklichkeit» näher bestimmt werden. Da dies aber im gegebenen Rahmen nicht durchführbar ist, sei auf das demnächst erscheinende Forschungsgespräch über «Das Wirklichkeitsverständnis der Gegenwart» (Salzburg 1969) hingewiesen, wo auch die biblische Terminologie berücksichtigt wird.

[5] Damit unterscheiden wir uns von St. Wisse, der in seinem sehr gelehrten Werk «Das religiöse Symbol» (Essen 1963) dieses als «ein sinnfälliges Ausdrucks-Zeichen für erlebtes transzendentes Göttlich-Heiliges» bestimmt (48). Auch wir sind der Ansicht, daß beim echten Symbol die Ausdrucks- wie die Zeichenfunktion im Spiel ist, daß es aber nicht dem Erleben, sondern der objektiven Setzung oder Stiftung entstammt, durch die ein ontologischer Zusammenhang zwischen ihm und dem Symbolisierten begründet wird. Diesen muß jedoch Wisse konsequenterweise ablehnen (159–173) und in den Sakramenten einen «Sonderfall» erblicken (172; vgl. 47; 207f).

[6] In dieser Hinsicht stimmen wir mit K. Rahner (Zur Theologie des Symbols: Schriften zur Theologie IV [Einsiedeln 1960] 275 bis 311) überein, der allerdings den Symbolbegriff weiter faßt und auf alles Seiende ausdehnt: «Das Seiende ist von sich her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig ‹ausdrückt›, um sein eigenes Wesen zu finden» (278).

[7] Hierzu siehe unsere Abhandlungen Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6: Archiv f. Liturgiewiss. III/3 (1954) 284–366, bes. 302–311, und Die Taufelehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion: ebd. V/2 (1958) 274–332, bes. 297ff; 317–323. Durch eine genaue Analyse des Terminus *ὁμοίωμα* kommt u. a. J. Schneider (ThWbNT V [1954] 191–195) im wesentlichen zu dem gleichen Ergebnis. – Wenn wir betonen, daß wir in der Taufe (und ebenso in der Eucharistie) zunächst dem am Kreuze sterbenden Heiland begegnen, um mit ihm sein Pascha zu vollziehen, wird man einwenden, daß dies nicht angeht, weil der Tod Christi als geschichtliches Ereignis unwiderruflich vergangen ist. Viele wollen sich nun mit der Annahme helfen, die Heilstaten des Herrn hätten seine himlische Existenz geprägt und seien in seinem verklärten Leibe «aufbewahrt», so z. B. H. Kuhaupt, Die Feier der Eucharistie I (Münster 1950) bes. 115–121. Indessen, wenn man die Wirklichkeit kultsymbolischer Erscheinung ernst nimmt, bedarf es keiner solchen Spekulation, die zudem das eigentliche Anliegen der ntl. Soteriologie, eben den Mitvollzug des Heilstodes, nicht zu erklären vermag; vielmehr wird nach unserem Verständnis der sakramentalen Symbolwirklichkeit der in der Geschichte geschehene Kreuzestod, ohne seine Einmaligkeit aufzugeben und irgendwie festgehalten oder wiederholt zu werden, in einer Art «Epiphanie» (vgl. auch J. M. R. Tillard, L'Eucharistie et le Saint Esprit: Nouv. Rev. théol. 100 [1968] 385) wirkliche und wirksame Gegenwart für den, der gläubig das sakramentale Symbol vollzieht bzw. an sich vollziehen läßt. Abgesehen davon, daß dem Christusereignis ein «eschatologischer» Charakter zukommt, aufgrund dessen es die Zeit als Begrenzung überwunden hat und die Macht besitzt, alle in sich einzubeziehen (s. bes. Jo 12, 31f), sind von unserer Seite zwei Bedingungen zu erfüllen, damit wir dem sterbenden Herrn selbst begegnen: 1. der Vollzug des sakramentalen Symbols, durch den die Heilstat objektiv und effektiv zugänglich gemacht wird, und 2. der Glaube, durch den sich dieses Symbol in seinem eigentlichen Gehalt erschließt und der Glaubende seinsmäßig-pneumatisch über die Grenzen von Raum und Zeit erhoben wird, so daß er das im Sakrament erscheinende Heilsereignis als solches mitvollziehen kann. – Die Schwierigkeiten gegen diese «Mysteriengegenwart» kommen meistens von der Voraussetzung des absoluten (aristotelischen) Zeitbegriffs her, der aber weder der biblischen noch der naturwissenschaftlichen Zeitauffassung (Zeit als relativierende Begrenzung, nicht als absolute Bestimmung!) entspricht, jedenfalls nicht auf heilsgeschichtliche oder pneumatische Tatsachen anwendbar ist. Für das biblische Zeitverständnis ist der Rekurs auf den «jetzt» im Himmel erhöhten Herrn für die Begründung der sakramentalen Gegenwart seines Heilstodes überflüssig. Damit soll aber nicht geleugnet werden, daß auch der Kyrios durch sein Pneuma im Sakrament anwest und wirkt, aber als der durch den Tod zum neuen Leben Hinübergehende (Pascha). Als solcher hat er uns erlöst; die Verklärung ist die Frucht seines Opferleidens, aber nicht der Grund unserer Erlösung. Nur durch das Sterben mit ihm gelangen wir in lebendigen Kontakt mit dem Kyrios. Darin erweist sich eben die Realität des «Paschamysteriums», daß wir durch das Sakrament in den einmaligen transitus Christi einbezogen werden. Vgl. unten Anmerkung 14 und 15.

[8] So beispielshalber im Euchologion Serapionis 3,12 und 3,14; vgl. 4,15: Prex eucharistica, ed. A. Hänggi/I. Pahl (Fribourg/Schw. 1968) 130/131.

[9] P. Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (München 1960) 59f; 175–183; J. Betz, Eucharistie: Handbuch theol. Grundbegriffe I (München 1962) 338—340; A. Stöger, Eucharistie: Bibeltheol. Wörterbuch (Graz ^{3}1967) 356 bis 358; 362.

[10] Es seien hier nur die neuesten Aussagen notiert. Nachdem Papst Paul VI. im Anschluß an die Liturgie-Konstitution des Vatikanum II (Nr. 7) die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi dargelegt hat, sagt er von der eucharistischen Gegenwart, daß sie real sei «per excellentiam, quia est substantialis, qua nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit praesens» (Enc. Mysterium fidei: AAS 57 [1965] 764); vgl. dazu die Instructio de cultu mysterii eucharistici vom 25.5.1967, Nr. 1; A. Piolanti, I motivi dell'Enciclica ‹Mysterium fidei›: Divinitas 10 (1966) 237–271; E. Gutwenger, Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie: ZkTh 88 (1966) 185–197; E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Düsseldorf 1967); W. Beinert, Die Enzyklika ‹Mysterium fidei› und neuere Auffassungen über Eucharistie; Theol. Quartalschrift 147 (1967) 159–176. Auch in dem Credo, das Paul VI. am 30.6.1968 promulgiert hat, wird die Realität der Gegenwart Christi in der Eucharistie stark unterstrichen (s. Herder-Korresp. 22 [1968] 369f).

[11] Die «actuosa participatio», die schon von Pius XI. und Pius XII. immer wieder betont wurde, stellt vor allem die Liturgie-Konstitution des letzten Konzils eindringlich heraus (Nr. 48). – Zum Ganzen s. bes. J. Betz, Eucharistie: LThK III (Freiburg ^{2}1959) 1156f.

[12] Die Wendung in der Sekret des 9. Sonntags nach Pfingsten: «quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur», dürfte trotz der gegenteiligen Auslegung durch W. Diezinger (Effectus in der römischen Liturgie [Bonn 1961] 137–146) ihrem sensus obvius nach eher für die Mysterienlehre Casels sprechen; vgl. Vatikanum II, Const. de Ecclesia I, nr. 3: «Quoties sacrificium crucis... in altari celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.» Zum Problem s. noch J. Betz, Die Gegenwart der Heilstat Christi: Wahrheit und Verkündigung (Festschrift für M. Schmaus) (Paderborn 1967) 1807–1826, bes. 1813f; J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (Innsbruck 1960) 507. Daß sich Mysteriengegenwart und Realpräsenz bzw. Transsubstantiation gegenseitig bedingen, hat O. Casel in dem von uns soeben aus dem Nachlaß herausgegebenen Werk: Das christliche Opfermysterium (Graz 1968) 464–466; 469–481 und öfters betont; dazu neuestens O. Hagemeyer, Ökumenisches Gespräch über die Realpräsenz: Erbe und Auftrag 44 (1968) 317–324. Hier wird die Ansicht des reformierten Theologen J. Plooij korrigiert, der in seinem sonst sehr fördernden Buch: De Mysterie-Leer van Odo Casel. Een bijdrage tot het oecumenisch gesprek der Kerken (Zwolle 1964; dt. Übersetzung von O. Hagemeyer [Herstelle 1968]) behauptet, daß die Mysterienlehre die «Theorie» der Transsubstantiation überflüssig mache.

[13] Zur Diskussion über «Den Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Literatur» s. das gleichnamige Werk von W. Averbeck (Paderborn 1967). Daß die Messe auch Opfer der Kirche ist, hat mit Nachdruck O. Casel aaO. 70–98 und passim (s. Sachverzeichnis) herausgestellt; vgl. Ch. V. Héris, L'Eucharistie mystère de foi (Colmar-Paris 1967) 187–216. Nach dem «Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind» vom 1.12.1967, Nr. 40, trägt die Messe Opfercharakter, weil in ihr das Kreuzesopfer sakramental gegenwärtig ist; vgl. B. Schlindwein, Zur Diskussion über die Eucharistie: Theologie der Gegenwart 11 (1968) 88. Die Einheit von Mahl und Opfer in der Eucharistiefeier, die in der Liturgie-Konstitution Nr. 47 angedeutet ist, wird von der Enzyklika Mysterium fidei (aaO. 754 und 762) wie von der Anm. 10 erwähnten Instructio

Nr. 3b eindeutig behauptet; vgl. dazu J. Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer?: Concilium 4 (1967) 299–304; A. Winklhofer, Kirche in den Sakramenten (Frankfurt 1968) 67–89; auch Holländischer Katechismus, deutsch: Glaubensverkündigung für Erwachsene (Nijmegen-Utrecht 1968) bes. 382f.

[14] Nach der Mysterienlehre brauchen die participia praesentia in den Deuteworten nicht futurisch verstanden zu werden, da der Herr auch beim Letzten Abendmahl sein Kreuzesopfer antizipativ gegenwärtig setzt. Es ist jedenfalls richtig, wenn die Instructio de cultu mysterii eucharistici Nr. 3b sagt: «Participatio vero Coenae dominicae semper est communio cum Christo sese Patri pro nobis in sacrificium offerente.» Dem scheint jedoch zu widersprechen, daß die Gaben bei der Eucharistie «in Corpus et Sanguinem gloriosum convertuntur» (ebd. Nr. 1). Indessen handelt es sich nur um zwei verschiedene Perspektiven, unter denen wir das eine Paschamysterium sehen: von uns, d. h. von der geschichtlichen Existenz her, ist es der gekreuzigte Christus, dem wir zuerst begegnen, «von oben» her der verklärte: «der Erhöhte, der sich uns durch sein Kreuz naht» (W. Hahn, Gottesdienst und Opfer Christi [Göttingen 1951] 67). Der Leib des Gekreuzigten ist die erlösende Opfergabe, der Leib des Kyrios unsere Speise. Gerade durch dessen pneumatische Seinsweise kann er überall gegenwärtig werden; doch ist er dies nicht schon aus sich, wie in der Enzyklika Mysterium fidei (S. 764) eigens eingeschärft wird, sondern erst durch den Vollzug des eucharistischen Mysteriums.

[15] Nach A. Winklhofer aaO. 294 stammt der Inhalt des Begriffs «Paschamysterium» von O. Casel; s. dazu unsere Anmerkung 46 zur Einführung in dessen Buch: Das christliche Opfermysterium. Außer der dort zitierten Literatur s. noch J. M. R. Tillard, The Eucharist, Pascha of God's People (Staten Island 1967); E. Gutwenger, Pascha – Mysterium und Eucharistie: ZkTh 89 (1967) 339–346. S. oben Anm. 7.

[16] Der erstmals von O. Casel wieder ins Blickfeld gerückte Kultterminus «actio» (Actio in liturgischer Verwendung: Jahrb. f. Liturgiewiss. 1 [1921] 34–39) begegnet uns in der schon Anm. 10 angeführten Instructio Nr. 3c sowie allenthalben in der theologischen Literatur, auch in dem Anm. 13 erwähnten Schreiben der deutschen Bischöfe Nr. 40.

[17] Dazu unsere religionsphänomenologische Arbeit «Vom Wesen des kultischen Opfers»: Opfer Christi und Opfer der Kirche, hg. v. B. Neunheuser (Düsseldorf 1960) 29–74, bes. 61–65.

[18] Dies hat noch M. Luther in einem bestimmten Sinne gelten lassen, s. V. Warnach, Das Meßopfer als ökumenisches Anliegen: Lit. u. Mönch. 17 (1955) 66–69; H. B. Meyer, Luther und die Messe (Paderborn 1965) 135–172. Heute besteht wegen der theologischen «Krise» des Offertoriums die Neigung, es abzuwerten oder ganz zu eliminieren (vgl. Holländ. Katechismus, a. Anm. 13 aaO. 377; 383). Gewiß ist es kein autonomer, sondern lediglich ein vorbereitender Teil der Eucharistiefeier: Brot und Wein werden dargebracht, um in Fleisch und Blut Christi verwandelt zu werden (N. M. Denis-Boulet, Analyse des rites et des prières de la messe: L'église en prière, hg. v. A. G. Martimort [Paris [3]1965] 377f); doch gehört die Darbringung zur Integration der Messe (J. A. Jungmann aaO. 367f; Th. Schnitzler, Der römische Meßkanon [Freiburg i. Br. 1968] 29–31 vgl. 88f). Zum Sinn des Offertoriums: W. J. Grisbrooke, Oblation at the Eucharist: Studia liturg. 3 (1964) 227–239; 4 (1965) 37–55; A. M. Argemi, El ofertorio en la celebracion de la eucaristia: Phase 6 (1966) 391–402; G. Oury, La signification de l'offertoire: Ami du clergé 76 (1966) 362–366. Auch evangelische Theologen sprechen von der Opfergabe der Kirche, so M. Thurian, Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn? (Mainz-Stuttgart 1963) 239f; soeben erschienen: H. Asmussen, Christliche Lehre anstatt eines Katechismus (Berlin-Hamburg 1968) 108f; weitere Autoren s. W. Averbeck, a. Anm. 13 aaO. passim, bes. 785.

[19] Justinus, Apol. I 65.67; vgl. Irenäus, Adv. haer. V 2, 3; dazu O. Casel, Das christliche Opfermysterium (Graz 1968) 114f; 293 bis 297; 315ff; 389–392; 395ff; vgl. J. Pascher, Eucharistia (Münster-Freiburg i. Br. [2]1953) 122f.

[20] Das ontologische Moment, das nach E. Schillebeeckx «zweifellos eine Glaubensgegebenheit und nicht bloß einen Einkleidungsaspekt» darstellt (a. Anm. 22 aaO. 54), wird vor allem an der Enzyklika Mysterium fidei (aaO. 766; vgl. 764f) hervorgehoben.

[21] Ebd. 754 im Anschluß an die Constit. de S. Liturgia, Nr. 47. Dieser Terminus ist aber nicht statisch, sondern heilsgeschichtlich-dynamisch zu verstehen.

[22] So S. 762: «per consecrationis verba [Dominus] sacramentaliter incipit praesens adesse... sub speciebus panis et vini». Dem scheint zu widersprechen, wenn es weiter heißt: «sub quibus [speciebus] totus et integer Christus adest in sua physica ‹realitate› etiam corporaliter praesens, licet non eo modo quo corpora sunt in loco» (766). Jedoch soll damit nur die «leibhafte» wirkliche Gegenwart des Herrn ausgesagt werden, zumal da im Zusatz eigens die überräumliche Weise der Anwesenheit (des Leibes) Christi akzentuiert wird. Dies lehrt auch Thomas; der Leib Christi ist in der Eucharistie «nullo modo... localiter» zugegen, «sed per modum substantiae» (STh III, a. 76, a5) oder genauer: «non per modum corporis, id est, prout est in sua specie visibili», sondern «prout est spiritualiter, id est, invisibili modo, et virtute spiritus» (ebd. q. 75, a. 1 ad 4). Unter der Voraussetzung, daß es stets derselbe (persönliche) Leib Christi ist, der in der irdischen Existenz als «Fleischesleib» (Kol 1,22; vgl. 2,11), im Himmel als Doxa- (Phil 3,21) oder «pneumatischer Leib» (1Kor 15,44), in der Kirche als der «Eine Leib in Christus» (Röm 12,5) und in der Eucharistie unter den Gestalten von Brot und Wein, also in analog verschiedener Weise erscheint (vgl. oben Anm. 14), kann man von der eucharistischen Gegenwartsweise sagen, daß sie weder physikalisch-sensualistisch bzw. dinghaft-massiv noch rein zeichenhaft-abstrakt oder spiritualistisch, sondern im vollen Sinne symbolisch oder sakramental ist, insofern als eine geistige (pneumatische) bzw. personale Wirklichkeit in sinnlich erfahrbarer Gestalt für den Glaubenden lebendige und lebenspendende Gegenwart wird. Sie ist nicht zu trennen von der kultischen Opfer- und Mahlfeier der Kirche und damit von dem in ihr pneumatisch-personal anwesenden und wirkenden Herrn, der durch sein Pneuma und sein Wort in den Gaben sich selbst gegenwärtig setzt und seine Selbsthingabe für uns und an uns in Opfer und Mahl vollzieht. – Aus der immensen Literatur hierzu sei nur E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Düsseldorf 1967) mit der Besprechung von J. Ratzinger: ThQ 147 (1967) 493–496. Zum Folgenden vgl. L. Scheffczyk, Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie: Aktuelle Fragen zur Eucharistie, hg. v. M. Schmaus (München 1960) 156–179 mit den Ergänzungen von B. Welte ebd. 190–195, die allerdings beide von anderen ontologischen Voraussetzungen als wir ausgehen.

[23] Der philosophische Terminus «Substanz» (bzw. «substantiell») wird häufig im Sinne von «Wesen» (essentia, *οὐσία*) oder auch im Gegensatz dazu als «Subjekt» (subiectum, *ὑποκείμενον*) verstanden, was im aristotelischen Sprachgebrauch begründet ist. Deshalb wurde das eucharistische Ereignis im 12. Jh., bes. von Petrus Cantor als Subjektverwandlung, d. h. als Umwandlung der (körperlichen) Materie (im Unterschied zur forma substantialis) aufgefaßt (s. H. Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik [Münster 1965] 87–114), während man die Transsubstantiation im Deutschen vielfach mit «Wesensverwandlung» wiedergab, so noch L. Scheffczyk aaO. 168–170. Wir sind jedoch der Meinung, daß weder das Subjekt (Träger) noch das Wesen (Inhalt) als solche allein davon betroffen werden, sondern gerade das Sein als die Einheit von Träger und Inhalt, und in diesem Sinne sprechen wir von der Substanz als dem eigentlich oder selbständig Seienden. Damit treffen wir uns mit der heutigen Tendenz der Eucharistielehre, die Substanz als Person oder jedenfalls personal zu verstehen; vgl. z. B. E. Schillebeeckx aaO. 47f; 53f; J. Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie: ThQ 147 (1967) 152.

[24] Die Eucharistische Verwandlung kann mit der «Transfiguration» Christi auf Tabor verglichen werden, wo der Verklärte auch in «altera specie» erschien (Lk 9,29; vgl. 3,22). Daß dabei vor allem das Pneuma wirksam ist, hat sehr eindringlich J. M. R. Tillard a. Anm. 7 aaO. ausgeführt, wenngleich er u. E. den Heiligen Geist als dritte trinitarische Person gegenüber dem Pneuma Christi allzusehr in den Vordergrund rückt, wo doch letzteres heilsgeschichtlich besonders relevant ist.

[25] Dies wäre gemäß unserer terminologischen Feststellung von Anm. 23 ebenfalls eine «conversio totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius», als welche

Thomas (STh III, a. 75, q. 4) die Transsubstantiation versteht bzw. eine «conversio totius substantiae panis in corpus [Christi]...», wie sich die Enzyklika Mysterium fidei ausdrückt. Auch E. Schillebeeckx aaO. 55 spricht von einer «Seinsverwandlung», die er auch als «sakramentale Parusie» umschreibt. Unsere Auffassung entspricht jener der griechischen Väter, denen zufolge Christus von Brot und Wein Besitz ergreift, um in ihnen zu erscheinen bzw. sich von neuem zu inkarnieren; s. dazu J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1 (Freiburg i. Br. 1955) 300–318; vgl. E. Schillebeeckx aaO. 43ff, wo allerdings bzgl. der Eucharistie von einer «de-substantiatio» gesprochen wird, weil Brot und Wein fälschlich als Substanzen aufgefaßt werden. Zum Problem s. noch P. Schoonenberg, Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt?: Concilium 4 (1967) 305–311.

[26] Da wir hier auf das personale wie das ekklesiale Moment im eucharistischen Mysterium nicht eingehen können, sei auf die einschlägigen Kapitel in unserem Buch «Agape, Die Liebe als Grundmotiv neutestamentlicher Theologie» (Düsseldorf 1951) bes. 215 bis 371; 550–640; vgl. L'Eglise comme mystère, comme sacrement, comme communion: La nouvelle image de l'Eglise (Paris 1967) 39 bis 65 hingewiesen.

[27] Für den biblisch-patristischen Hintergrund dieses Theologumenon darf auf die zwar schon 1941 abgeschlossene, aber widriger Umstände wegen noch nicht veröffentlichte Arbeit «Das Christusmysterium, Ein Entwurf der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament» verwiesen werden, das demnächst im Patmos-Verlag (Düsseldorf) erscheinen soll (bes. II, 5).

[28] Vgl. K. Rahner, Zur Theologie des Symbols: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 292f.

VIKTOR WARNACH

geboren am 28. Juli 1909 in Metz, Benediktiner, 1935 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Bonn und Rom und am Sant'Anselmo, ist Doktor der Philosophie (1935) und habilitierte sich 1958 für christliche Philosophie. Seit 1967 ist er Professor für christliche Philosophie an der Universität Salzburg und seit 1963 Präsident des päpstlichen philosophischen Instituts von Salzburg. Er veröffentlichte: Agape, Die Liebe als Grundmotiv neutestamentlicher Theologie (Düsseldorf 1951).

Josef Ernst

Die Bedeutung des Eucharistischen Leibes Christi für die Einheit von Kirche und Kosmos

Die theologische Forschung neigt in neuerer Zeit wieder stärker dazu, die Ursprünge der nach wie vor merkwürdigen «Leib-Christi-Vorstellung» der paulinischen Briefe in einer physisch-realistischen Christus-Einigung zu sehen, wie sie sich im sakramentalen Geschehen der Taufe und Eucharistie ereignet und in der «In-Christus-Formel» ihren sprachlichen Ausdruck gefunden hat.[1] Der eine Kreuzesleib Jesu Christi wird kraft des Pneumas im Brote des Herrenmahles gegenwärtig. Indem die Vielen von diesem einen Brote essen, realisieren sie jeweils aufs neue, was sie schon sind: *ein einziger Leib* (1 Kor 10, 17). Die «Gemeinschaft» dieses Leibes mit dem erhöhten Christus (1 Kor 10, 16) fordert die ständige Aktualisierung der Diakonia Jesu, um auf diese Weise zu «*einem Leibe in Christus*» (Röm 12, 5) und zum «*Leib Christi*» (1 Kor 12, 27) zu werden, der «sich selbst auferbaut hat in Liebe» (Eph 4, 16) und hingelangt zum «reifen Maß der Fülle Christi» (Eph 4, 13). Dieses Wachsen des Leibes zu seinem Haupte, Christus, wirkt sich auch heilshaft aus *für den Kosmos*, der in der Kirche und mit der Kirche in das Erlösungswerk einbezogen wird und zum Pleroma gelangt. Der Ort, an dem sich jetzt schon diese Begegnung von Kirche und Kosmos, von Schöpfungs- und Erlösungsordnung vollzieht, ist die *eucharistische Feier*. So hat die paulinische Leib- und Leib-Christi-Vorstellung mit ihren sozialen, ekklesialen, christologisch-soteriologischen und kosmologischen Bezügen ohne Zweifel in ihren sakramental-eucharistischen Grundlagen eine ordnende Mitte, welche eine einheitliche Deutung ohne inneren Bruch ermöglicht.

1. Die reale Christuseinigung des eucharistischen Mahles als Begründung der sozialen Gemeinschaft des «einen Leibes»

Der Sinn des überaus bedeutsamen Textes 1 Kor 10, 16f wird nur im Gesamtzusammenhang einsichtig. Paulus argumentiert gegen die Teilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten, welche nach den Vorstellungen der heidnischen Mysterienkulte eine fast magische Identität zwischen dem Gott, zu dessen Ehre das Mahl gehalten wird, und den Essenden bewirken. Vor diesem Hintergrund erhalten die paulinischen Intentionen einen klaren Sinn: ebenso wie das Fleisch der Götzenopfer eine sehr reale Vereinigung mit den Götzen herstellt, so auch das «Soma» das Herrenmahles. Paulus sagt: «Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft (Koinonia) des Leibes Christi?» (10, 16.) Damit ist keinesfalls nur eine vage, unver-

bindlich-ideelle Vereinigung mit Christus gemeint oder etwa gar nur ein gesellschaftlich-familiäres Zusammensein bei Tisch, sondern wirkliche Teilhabe am Leibe des Herrn in derselben realen Weise, wie sie eben durch das «Einverleiben» einer Speise zustande kommt. Der Apostel scheut sich nicht vor der Gefahr eines möglichen magischen Mißverständnisses, das allerdings durch den Ausdruck «Gemeinschaft» (Koinonia) in seiner personalen Grundausrichtung bewältigt wird. Immerhin kann die durch das Brechen des Brotes zustande gekommene «Gemeinschaft des Leibes Christi» nicht realistisch genug verstanden werden; darauf deutet auch das «Eintauchen in den Tod Jesu Christi» (Röm 6,15) bei der Taufe wie auch der Vergleich mit der geschlechtlichen Vereinigung in der Ehe (1 Kor 6,15) hin. Gegen diese Tatsache spricht auch nicht die paulinische Pneumatologie, die ja auf keinen Fall platonisch-spiritualistisch mißverstanden werden darf. Der Leib des Auferstandenen ist zwar ein pneumatischer Leib, aber eben auch ein sehr realwirklicher, und die sakramentale Vereinigung mit dem Leib des gekreuzigten und erhöhten Christus ist eine pneumatische, mystische, aber eben doch auch eine leiblich-reale.

Der individuelle Leib Christi, der sich im eucharistischen Mahl mit den Essenden verbindet, bewirkt darüber hinaus und eben dadurch auch die Einheit der mit Christus im «Brot-Essen» und «Mahl-Halten» Verbundenen zu der Gemeinschaft des einen einzigen Leibes: «Weil es ein einziges Brot ist, sind wir trotz unserer Vielheit ein einziger Leib, denn wir alle teilen uns in das eine Brot» (1 Kor 10,17). Es ist hier also zu beachten, daß der Ausdruck «der eine Leib, der wir sind», eine zusätzliche Bedeutung im Sinne engster Gemeinsamkeit der mit Christus Verbundenen untereinander erhält. Die pneumatisch-reale Christusgemeinschaft ist Grundlage und Ursache der sozialen Gemeinschaft des «einen einzigen Leibes» der Gemeinde. Es ist nicht ganz leicht, die enge Verbindung von christologisch-sakramentalem und ekklesiologischem Leib Christi gedanklich zu erfassen und sprachlich auszudrücken. Man könnte von zwei verschiedenen Seinsweisen des einen Leibes sprechen; ein solches Denken ist sachlich zwar richtig, würde allerdings der biblischen Denkweise kaum entsprechen. Die alte Kirche bediente sich bis hin zu Augustinus der Umschreibung «mystischer Leib» und meinte damit den eucharistischen und den ekklesiologischen Leib in eins und ohne jede Trennung. Die dem Alten Testament und dem Judentum entstammende Idee einer «corporate personality» zusammen mit dem physisch-realistischen Sakramentsverständnis der frühesten Zeit dürften auf die Gedanken des Paulus sehr entscheidend eingewirkt und zur Entstehung der Leib-Vorstellung geführt haben. Jedenfalls sind diese Ursprünge näherliegend als die vielfach zum Vergleich herangezogene hellenistische Lehrfabel, welche den Staat oder überhaupt die menschliche Gemeinschaft und ihre einzelnen Glieder mit einem großen Universalkörper vergleicht, an dem die einzelnen Glieder ihre spezielle Aufgabe haben. Diese profane Vorstellung mag sich dem Apostel bei der Abfassung seines Schreibens zusätzlich aufgedrängt haben, die eigentlichen Ursprünge sind jedoch andernorts zu suchen; sie liegen in dem sakramental repräsentierten realen Leib des gekreuzigten und erhöhten Christus. So verstanden ist der «eine einzige Leib» von Vers 17 mehr als ein Bild oder eine Bildwirklichkeit, er ist geradezu der individuelle Leib des Herrn, der alle Leiber der sakramental mit ihm Vereinten umfaßt. Der sakramental anwesende Leib des gekreuzigten und erhöhten Herrn ist der «leibhaftige Lebensraum» der zur Gemeinde versammelten Teilhaber am einen Brot. Ein philosophisch-spekulatives Denken mag sich hier schwer tun; Paulus denkt jedoch ganzheitlich-christologisch im Sinne der frühchristlichen Auffassung vom «mystischen Leib», dessen eucharistisch-christologische Perspektiven nach einer Zeit der ekklesiologischen Verengung heute wieder stärker berücksichtigt werden, gewiß auch zum Nutzen eines vertieften und zum Wesentlichen führenden Verständnisses von Kirche.

Die Einzigartigkeit dieser in Christus und in seinem realen Leib grundgelegten Gemeinsamkeit wird in dem Text 1 Kor 12,12–27 zunächst durch die Taufe begründet. Aber auch hier ist die gemeinschaftsstiftende und erhaltende Kraft der *Eucharistie* nicht völlig übergangen. Wenn Vers 13 im Anschluß an das Taufgeschehen davon spricht, daß alle «mit einem Geist getränkt werden», dann wird man sich hier mit Benoit[2] «an den anderen großen Eingliederungsritus, die Eucharistie», erinnern dürfen. Zunächst aber steht die Taufe als das einheitsbegründende Geschehen im Vordergrund. Die Christen sind in ein und denselben Leib «getaucht» (13a). Obwohl der breit ausgeführte Abschnitt über die Charismen und ihre Verpflichtung zur Einheit den sozialen Aspekt der Leib-Vorstellung ausführlich darlegt und sehr starke Anklänge an die bekannte hellenistische

Lehrfabel zeigt, bleibt der Verfasser gerade hier keinesfalls nur im bloß Bildhaften stecken; im Vers 27 zieht er das Fazit aus seinen Belehrungen und Mahnungen und sagt: «Ihr seid nun *Leib Christi*, einzeln genommen dessen Glieder.» Bedeutsam ist hier die Formulierung «Leib Christi». Das Fehlen des Artikels läßt vermuten, daß es sich an dieser Stelle noch nicht um den präzisen Leib-Christi-Gedanken der Gefangenschaftsbriefe handelt; man wird vielmehr eher an eine durch Taufe und Eucharistie hergestellte und im Pneuma stets wirksame Christuszugehörigkeit denken müssen, welche das soziale Leitgebilde in den Wirkbereich des Christus–Pneuma einbezieht. Immerhin ist die christologische Bestimmung nicht zu übersehen.

Vielleicht sollte man auch die gedankliche und textliche Verbindung mit der großen anschließenden Paränese über die Liebe beachten, welche die Ursprünge und Lebenskräfte des Leibes umschreibt und im Hinblick auf den Lebensvollzug entfaltet. Derselbe Zusammenhang liegt ja auch an der Parallelstelle Röm 12 vor. Der Apostel redet von «*einem Leibe in Christus*», dessen Glieder zu verschiedenen Diensten für das Ganze verpflichtet sind. Wenn er in Fortführung dieses Gedankens zur Liebe aufruft, dann ist das offenbar nicht zufällig geschehen. Der «eine Leib in Christus» ist ein von der «Dynamis Christi» durchformter Leib; er steht im «Wirkfeld Christi».[3] Dieses «Im-Wirkfeld-Christi-Sein», «In-Christus-Sein» ist auch ein «In-der-Liebe-Sein». Die Formeln sind grundsätzlich auswechselbar und sachlich identisch. Die Liebe ist die entscheidende Voraussetzung für den Vollzug und die Betätigung der einzelnen Charismen; sie ist der tiefe Existenzgrund des einen Leibes. Indem dieser ein Leib «in Christus» ist, ist er «in der Liebe», und die gegenseitige Liebe in dem einen Leib wird durch die einzigartige Christusbezogenheit in besonderer Weise qualifiziert. An dieser Stelle wird deutlich, daß der soziale Aspekt des «Leib-Bildes» zur Erklärung der paulinischen Vorstellungen nicht ausreichen kann. Man kann geradezu sagen, daß der erhöhte Herr seinen Kreuzesleib und die im Kreuzesgeschehen freigewordene Liebe in der Feier des Herrenmahles in seinen eucharistischen Leib integriert. Insofern der gleiche Leib des erhöhten Herrn auch der Seinsgrund für den eucharistischen und ekklesiologischen Leib ist, ist seine diakonische Liebe konstitutiv nicht nur für die eucharistische Feier, sondern eben durch diese auch für die Kirche, welche der «eine Leib» ist. In dem Maße, wie dieser teilhat am realen Leib des liebend sich hingebenden erhöhten Christus, wird er «Leib Christi», wird er Kirche, wächst er – wir dürfen einen Gedanken der Gefangenschaftsbriefe vorwegnehmen – zum Haupt, zu Christus. Die Kraft und das Ferment dieses Wachstums aber ist die Liebe (Eph 4,16). So wird deutlich, daß die Liebe nicht nur Lebenskraft und Ursprung, sondern auch das Lebensgesetz dieses Leibes ist. Es empfiehlt sich also, das soziale Moment der Zusammengehörigkeit verschiedener Glieder der Gemeinde in dem einen Leib von dem sowohl im Römer- als auch im ersten Korintherbrief unmittelbar sich anschließenden Motiv der alles überragenden Liebe her zu deuten. Erst dann, wenn man die eucharistische Feier des Herrenmahles unter dem Gesichtspunkt der gegenseitigen Liebe versteht (vgl. 1Kor 11,17ff), wird der eucharistische und der ekklesiologische Leib in seinen eigentlichen Tiefendimensionen richtig erfaßt.

2. Die Einheit des Leibes Christi nach den Gefangenschaftsbriefen

Die sakramentale Grundlegung und Repräsentation des Leibes Christi, wie sie in den paulinischen Hauptbriefen im Hinblick auf Taufe und Eucharistie dargelegt wird, findet sich auch in den Gefangenschaftsbriefen, allerdings mit anderer Ausrichtung. Auch hier wird der Gedankengang zurückgeführt bis zu den letzten Ursprüngen in dem konkreten fleischlichen Leib des Erlösers, der sich am Kreuz geopfert hat. Das alles wird allerdings mehr vorausgesetzt und nur gelegentlich miterwähnt; vordergründig geht es um den «einen Leib aus Juden und Heiden» (Kol 3,15; Eph 2,16). In diesem einen Leib stiftete Christus Frieden zwischen den beiden feindlichen Menschheitsgruppen. Er riß die alte Scheidewand nieder und hat «die beiden in einem einzigen Leib durch das Kreuz mit Gott versöhnt, nachdem er daran die Feindschaft mit Gott getötet hatte» (Eph 2,16). Dieser eine Leib ist die neue Menschheit, deren Ursprung Christus selber ist als der «neue Mensch» (Eph 2, 15). In ihm werden Juden und Heiden die eine Kirche. Das einheitsstiftende Moment ist das Kreuzesopfer; durch das Blut seines Kreuzes (Eph 2,13) sind die, «die fern waren, nahe geworden»; durch das Kreuz wurden «die beiden mit Gott versöhnt» (Eph 2,16); durch ihn haben die beiden nun Zugang zum Vater (Eph 2,18).

Der Begriff «Leib» vertritt also auch im Bereich der Gefangenschaftsbriefe den Gedanken der Einheit, allerdings nicht von den einzelnen Gliedern aus betrachtet, die zusammengehören, sondern im

Hinblick auf die gespaltene Welt, die nur — und das ist entscheidend — durch den realen Opferleib Christi geeint wird, und zwar in Hinordnung auf das gemeinsame eine Haupt, welches Christus ist. Der Ort, an dem diese Einigung geschieht, ist die Taufe, die hier stärker in ihrem grundsätzlichen Heilswert für die Kirche gesehen wird (vgl. Eph 4,3f; Kol 2,11f). Nach dem fünften Kapitel des Epheserbriefs hat Christus sich für seine Kirche hingegeben, um sie zu heiligen, indem er sie reinigte «im Wasserbad durch das Wort» (5,26). Christus hat so Einheit geschaffen durch den einen Geist. Durch das Mysterium der Kreuzeshingabe hat er den realen Opferleib Christi, wie V. Warnach[4] sagt, «aus seiner sarkischen Enge befreit und zum weltweiten Pneuma verwandelt». Dieses Pneuma ist die «Personsphäre» des verklärten Christus; es ist identisch mit dem «In-Christus».

Die Kirche ist im Epheserbrief eine äonische Größe; sie ist die durch den realen Opferleib Christi geeinte neue Menschheit. Auf diese Weise ist sie zum «Leib Christi» geworden, zu dem «neuen Menschen», in welchen die vielen Christen kraft Glaube und Taufe eingegliedert wurden und nun zu intensiver Einheit verbunden sind. Hier muß natürlich die Gefahr eines metaphysischen Pantheismus gesehen werden, der sich aus einer unstatthaften Gleichsetzung von Christus und den Christen ergeben würde. Dadurch, daß die ontisch-reale Einheit in der personalen Entscheidung des Glaubens (2,8) wurzelt, wird allerdings das notwendige «Gefälle» zwischen Haupt (Christus) und «Leib» (Gemeinde) abgesichert. Der «Leib Christi» in den Gefangenschaftsbriefen ist der durch Kreuzestod und Auferstehung verklärte Leib, welcher durch seine Pneuma-Existenz die Fähigkeit hat, alle Gläubigen als Glieder in seinen personalen Lebensbereich hineinzuholen.

Die *Eucharistie* wird im Zusammenhang der Gefangenschaftsbriefe nur am Rande erwähnt. Sie ist der Ort, an dem sich die Liebeshingabe des Bräutigams Christus immer wieder aufs neue ereignet. Wenn Christus als Bräutigam die Kirche als seine Braut hegt und pflegt wie sein eigen Fleisch (Eph 5,29), dann wird man hierbei wohl an die Eucharistie denken dürfen. Sie wird hier weniger in ihrer konstitutiven Funktion für den Leib Christi betrachtet, als vielmehr vor allem als der Bereich der lebendigen Begegnung, der Lebensmitteilung, der Erhellung, der Förderung und des Wachstums. Die Eucharistie ist eine der Kräfte, welche das Wachstum des Leibes hin zum Haupte bewirken und gleichzeitig vom Haupte aus ihre Wirk- und Lebenskraft immer neu empfangen. Sie hilft mit, den Leib zusammenzuhalten. Dieser Gedankenkreis wird im vierten Kapitel des Epheserbriefs in verschiedenen Bildern entfaltet. Nach 4,19 wird vom Haupte aus der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten durch jedes einzelne Gelenk des Dienstes. Es ist die Rede von den verschiedenen Dienstämtern, die der zum Himmel hinaufsteigende Herr seiner Kirche gegeben hat: Apostel, Propheten, Hirten, Lehrer, die den Leib auferbauen sollen in Liebe (4,12.16). Sie sollen die Heiligen heranbilden zur Ausführung ihres *Dienstes*. Es darf also nicht übersehen werden, daß hier amtliche Strukturen der Kirche auftauchen, die zwar entscheidend vom Gedanken des Dienstes her bestimmt sind, immerhin aber doch im Zusammenhang der Erbauung des Leibes, des Wachstums des Leibes und der Verwaltung der von Christus gegebenen Wachstumselemente bedeutsam sind. Auferbauung und Wachstum geschehen durch Verkündigung des Evangeliums und durch Mission, Wachstum des Leibes vollzieht sich aber vor allem auch im Sakrament.

3. Die «Kosmische Einheit» im «Leib Christi»

Hiermit ist auch schon der dritte Gedanke angesprochen, der die kosmische Komponente des Leib-Christi-Gedankens herausstellt. Der zentrale Gedanke der Einheit und Sammlung im Leibe Christi wird so ausgeweitet auf alle Bereiche der Welt und auf Gott. Denn dies ist doch wohl nach den Vorstellungen des Epheserbriefs das letzte große Ziel: das All «aufzuhaupten» in Christus (1,10). Die in der Sünde zerfallende Welt soll in ihre ordnende Mitte zurückgeführt werden; dem All im weitesten Sinne soll in Christus ein Haupt gegeben werden. Christus ist dazu hinaufgestiegen, damit er das All erfülle (4,10).

Der im Epheser- und Kolosserbrief geläufige «Pleroma-Begriff» muß sicher als terminus technicus für diese Vorstellung verstanden werden. Wenn der Kolosserbrief vom «Pleroma» spricht, das in Christus wohnt, darf man unter Umständen mit Benoit[5] an die Fülle Gottes und zugleich an die ganze Fülle des Seins denken, die in Christus Wohnung genommen hat. Der Epheserbrief hat diesen Gedanken weiter entfaltet. Die Kirche ist hier Instrument der Allerfüllung. Sie vermittelt die Heils- und Erlösungskräfte auch an die außermenschlichen Bereiche. Die Einbeziehung des Kosmos in das Erlösungsgeschehen vollzieht sich durch den Dienst der Kirche, die als Leib Christi

«die Fülle des das All in allem Füllenden» (= Christi) ist (Eph 1,23). Kirche und Kosmos sind nach dem Zeugnis des Epheserbriefs keinesfalls getrennt, sondern aufeinander bezogen. Der Kosmos kann durch die Kirche zur Erfüllung in Christus kommen, wie umgekehrt die Kirche erst dann ihr wahres Pleroma erlangt hat, wenn «der materielle und immaterielle Kosmos in ihre ‹katholische›, alles ganzheitlich umfassende Einheit hineingenommen ist».[6]

Es ist nun die Frage, wo und auf welche Weise sich die Zuwendung des Heils an die Bereiche der Schöpfung ereignet. Man wird V. Warnach folgen dürfen, wenn er hier dem sakramentalen Geschehen eine bedeutende Rolle zuerkennt. Durch die Taufe werden dem Leib Christi immer neue Glieder eingefügt. Die Eucharistie wirkt das Wachstum des Leibes zum erhöhten Herrn. Dies bezieht sich sicher zunächst auf den Bereich der in der Kirche geeinten glaubenden Menschheit. Indem die Kirche als Leib Christi auf diese Weise zu ihrem Haupte Christus wächst, vollzieht sich aber auch die consecratio mundi. Das Ziel dieses Prozesses ist der neue Himmel und die neue Erde, in den Kirche und Kosmos gemeinsam eingehen. Im sakramentalen Bereich der Kirche wird dieses Ziel jetzt schon zeichenhaft vorweggenommen und wirkkräftig angestrebt. Der theologische Ansatzpunkt dürfte der Charakter des Sakraments als Symbol-Wirklichkeit sein. Im Symbol des Brotes – also in einem kosmischen Element – nimmt das Göttliche gleichsam einen Leib an, Gott geht grundsätzlich in die Welt ein. Das ist im Grunde nichts anderes als eine Fortsetzung der inkarnatorischen Gott–Welt-Begegnung. Dieser Leib Christi, der im eucharistischen Symbol real-präsent ist, ist der durch Tod und Auferstehung erhöhte und verklärte Leib des Kyrios Christus. Wenn im vierten Kapitel des Epheserbriefs von dem gesprochen wird, der herabstieg und wieder hinaufgestiegen ist, um das All zu erfüllen, dann wird man diese heilsgeschichtliche Linie auch in der Eucharistie dargestellt finden dürfen. Die «Katabasis» geschieht wegen der «Anabasis». Das Eingehen des Göttlichen in das Weltliche in Inkarnation und im sakramentalen Kultsymbol geschieht zum Zwecke der Heimholung der Welt (nicht nur der Menschenwelt, sondern der gesamten Schöpfung, auch der außermenschlichen) in den Bereich Gottes, damit er «das All erfülle». Dieser Aufstieg, diese Heimholung, wird erfahrbar in dem geopferten Leib Christi, im «Fleischesleib», mit dem er uns versöhnt hat durch den Tod (Kol 1,22). So geschieht im eucharistischen Sakrament Einigung von Göttlichem und Weltlichem. Das Irdische ist unter dieser Rücksicht durch das Christusmysterium in die neue Wirklichkeitsfülle Christi und durch den Dienst der Kirche in den Bereich der Erlösung hineingeholt worden. Es ist freilich erforderlich, sich an die Vorläufigkeit jedes Symbols zu erinnern, welches die Vollendung keinesfalls vorwegnehmen kann oder gar überflüssig machen wollte. Das sakramentale Symbol eröffnet vielmehr als solches die eschatologischen Perspektiven der Leib-Christi-Vorstellung, entsprechend der im vierten Kapitel des Epheserbriefs dargelegten notwendigen Wachstums- und Erbauungsbewegung, die den Leib ständig hinorientiert zu seinem Haupt, zu Christus. Der Leib Christi, die Kirche, wächst zum Haupte, indem er immer tiefer erkennt und vollzieht, was er ist: Leib seines Herrn, und indem er ständig tut, was Christus für uns getan hat: *liebenden Dienst*.[7] Die Diakonia Christi am Kreuze ist Ursprung der Kirche. Insofern diese Kirche der Leib *Christi* ist und dies immer wieder aufs neue realisiert durch den *eucharistischen* Leib, steht auch sie unter dem Gebot der Diakonia und der Christusliebe. Auf diese Weise nimmt die Kirche jetzt schon sakramental-zeichenhaft die Bereiche des Kosmos mit hinein in diesen Prozeß des Wachsens zum Haupte. Indem der Leib sich auferbaut in Liebe – sich auch *sakramental* auferbaut – verpflichtet er sich zum Liebesdienst an den Bereichen der Welt, damit auch diese eingehen können in die Fülle Christi. Dadurch, daß Christus das material-weltliche Zeichen des Sakraments «in Dienst» nimmt und so seinen Dienst an der Welt vollzieht, rückt er die weltlichen Bereiche in ihre eigentliche Ordnung. Das geschah richtungweisend auch für die Kirche. Ihre Begegnung mit Welt, Kosmos und All steht weniger im Zeichen des Herrschens oder gar des Beherrschens, als vielmehr des *Dienens*. Sicher gibt es «die Welt» im johanneischen Verständnis, die vom Bösen ist und darum überwunden werden muß. Und auch die Gefangenschaftsbriefe kennen die «Mächte», die unterworfen werden müssen. Es ist jedoch wohl zu beachten, daß die Überwindung der Welt von Christus vollzogen wurde durch seine größte Erniedrigung in der Diakonia des Kreuzes, und daß dieser Weg auch der Kirche prinzipiell vorgegeben ist. Sie tut dies durch die Diakonia des Wortes und durch den brüderlichen Liebesdienst in der Gemeinde; das alles vollzieht sich jedoch ausschließlich im menschlichen und innerkirchlichen Bereich. Es wäre darüber hinaus

zu erwägen, ob nicht dieser Gesichtspunkt stärkere Berücksichtigung verlangt für den Umgang mit dem, was man allgemein «Welt» nennt, und zwar in ihren verschiedensten Ordnungen. Es scheint so, daß sich unter diesem Vorzeichen der Diakonia neue Möglichkeiten eröffnen für den so arg vorbelasteten Bezirk, in welchem sich Kirche und Welt begegnen.

Der reale Opferleib Christi wird in der Eucharistie sakramental präsent und versammelt die Vielen durch das Essen des Brotes zu «*einem* Leib». Dieser eine Leib ist ein Leib «*in Christus*» oder «*Leib Christi*». Er steht im Wirkfeld Christi, er baut sich auf in der Liebe.

Als der «Leib Christi» ist er *die in der Kirche geeinte Menschheit*. Christus, das Haupt des Leibes, hat die gespaltene Menschheit versöhnt und am Kreuz zur Einheit zusammengeführt. Er gibt dem Leib die Kräfte des Wachstums. Dieser «Leib Christi» hat *kosmische Perspektiven*. Er nimmt die weltlichen Bereiche mit hinein in den Prozeß der Sammlung und Aufhauptung in Christus, bis Gott «alles in allem» ist.

Der Ort, an dem das jetzt schon zeichenhaft-wirklich geschieht, ist die Eucharistie.

[1] P. Benoit, Leib, Haupt und Pleroma in den Gefangenschaftsbriefen: Exegese und Theologie (Düsseldorf 1965) 246–279 bes. 248–252 (zuerst veröffentlicht in: Rev. bibl. 63 [1956] 5–44). Vorher schon A. E. J. Rawlinson, Corpus Christi: Mysterium Christi, hrsg. von G. K. A. Bell und A. Deißmann (Berlin 1931) 275–295. Tr. Schmidt, Der Leib Christi, Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken (Leipzig 1919) 206–209.

[2] Ders. aaO. 255.

[3] M. Schmaus, Katholische Dogmatik III, 1 (München ^{3}1958) 262f.

[4] V. Warnach (-H. Schlier), Die Kirche im Epheserbrief = Beiträge zur Kontroverstheologie 1 (Münster 1949) 37ff.

[5] Ders. aaO. 273.

[6] V. Warnach, Kirche und Kosmos: Enkainia, hrsg. v. H. Emonds (Düsseldorf 1956) 193.

[7] Ders. aaO. 200–205.

JOSEF ERNST

geboren am 7. März 1926 in Gelsenkirchen, 1952 zum Priester geweiht. Er doktorierte 1965 in Theologie und ist seit 1968 Professor für Theologie und für neutestamentliche Exegese an der theologischen Fakultät Paderborn. Er veröffentlichte: Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments (Regensburg 1967).

Bulletin

Heinz Schürmann

Jesu Abendmahlsworte im Lichte seiner Abendmahlshandlung

Die neutestamentlichen Einsetzungsberichte[1] (= EB) Lk 22,19–20 und – sehr verwandt und aus gleichem Traditionsstrom – 1 Kor 11,23b–25, ferner – aus anderer Tradition – Mk 14,22–24 und – davon abhängig – Mt 26,26–28 (Nachklänge besonders auch Jo 6,51c. 53–56) bieten jeweilig ein Referat über eine Brot- und eine Becherhandlung Jesu und darin eingebettet – neben unterschiedlich berichteten Aufforderungsformeln – Begleitworte zu jenen beiden Handlungen, die sich als «Deuteworte» geben: sie deuten die Gabe Jesu, das dargereichte Brot und den dargereichten Becher (bzw. seinen Inhalt) näherhin aus.

Während die Referate über die beiden Handlungen Jesu in allen vier Überlieferungengsformen sachlich relativ einheitlich berichten, divergieren die über die Begleitworte erheblich. Ganz offensichtlich geben diese uns in ihrer Unterschiedlichkeit nicht mehr die *ipsissima verba Jesu*, und wir dürfen auch kaum mehr die Hoffnung haben, hinter den unterschiedlichen Fassungen die *Urform* rekonstruieren zu können.[2] Mit größerer Zuversicht dürfen wir hoffen, die *ipsissima facta Jesu* beim Letzten Abendmahl in den Blick zu bekommen. Sosehr es wahr ist, daß die Abendmahls*handlung* Jesu erst sprechend wird in den Abendmahls*worten*, so sehr legt doch die genannte überlieferungsgeschichtliche Situation den Versuch nahe, für das Verständnis der unterschiedlich überlieferten Abendmahlsworte einige Standfestigkeit auf der Basis der Abendmahlshandlungen Jesu zu erlangen – ein bislang kaum jemals konsequent beschrittener Weg.[3]

I. Die eucharistische Doppelhandlung beim urchristlichen Herrenmahl

1. Der Vorgang

Es ist unbestritten, daß in der apostolischen Zeit und noch lange danach normalerweise die doppelgestaltige eucharistische Brot- und Becherhandlung mit einem Sättigungsmahl verbunden war.

a) Die übliche Praxis wird dabei die «Eucharistie» dem Sättigungsmahl haben folgen lassen[4] (vgl. 1 Kor 11,17–26, bes. V 21, u. sonst).[5] Nach antikem Mahlbrauch folgte dem Eßvorgang bei einem Festmahl ein «Trinkgelage», das als *symposion*, als *mischtītā*, dem ganzen Mahlgeschehen den Namen gab.[6] Die frühen Gemeinden werden ihre gemeinsame Abendmahlzeit – vielleicht zunächst am Herrentag – dadurch festlich gestaltet haben, daß sie ihr – anstelle des ausgelassenen antiken Trinkgelages – die «Eucharistie» folgen ließen. Diese Anordnung lag schon darum nahe, weil beim jüdischen Festmahl mit dem Tischdankgebet des Hausvaters über den dritten Mahlbecher das Trinkgelage eröffnet wurde; ohne allen Zweifel wurzelt aber das urchristliche Eucharistiegebet form- und traditionsgeschichtlich in diesem jüdischen Tischdankgebet.[7]

b) Diese einem Mahl angefügte Doppelhandlung: ein Eucharistiegebet, gesprochen über Brot und Weinbecher, danach die Austeilung von Brot und Weinbecher – steht im hellenistischen Raum gewiß seltsam analogielos da; ihr Zustandekommen gibt Fragen auf. Es ist aber ein fast allgemein anerkanntes Ergebnis der Abendmahlsforschung,[8] daß hier zwei – ursprünglich ein jüdisches Mahlgeschehen als Eröffnungs- und als Abschlußritus umrahmende – Mahlgesten aneinandergereiht sind.[9] Das Lk 22,20 par 1 Kor 11,25 stereotyp weitergeschleppte «nach dem Mahle» bezeugt das dann auch eindeutig. Ein charakteristisch palästinensischer Brauch:[10] das Mahl eröffnende «Brotbrechen» – terminologisch komplex das «Nehmen» des Brotfladens, das «Sprechen» der Eulogie, die alle mit «Amen» beantworteten, das «Brechen» (besser: «Reißen») des Brotes, das austeilende «Geben» desselben[11] – ist zur «Bechereucharistie» am Ende des Mahles gewandert: Hier nahm beim jüdischen Festmahl der Vorsteher der Tischgemeinschaft einen Weinbecher – im Mahlablauf der dritte – in die Rechte, hielt ihn eine Hand breit über den Tisch und sprach darüber für alle das Tischdankgebet, das alle mit «Amen» beantworteten;[12] bei der urchristlichen Eucharistiefeier (und dem Abendmahl Jesu; s.u.) wurde der Becher des Hausvaters allen Tischgenossen dargereicht (Lk 22,17; Mk 14,23 par Mt). Bei der Zusammenlegung scheint schon sehr früh eine eigene Eulogie über das Brot in Fortfall geraten zu sein, und die «Eucharistie» über den Weinbecher wurde auch über das Brot gesprochen, welche auf diese Weise zwei ursprüngliche Mahl-

gesten zu einer einzigen Doppelhandlung zusammenband. Diese Zusammenordnung eines mahleröffnenden und mahlbeschließenden Gestus zu einer derartigen Doppelhandlung und die Anfügung an ein Mahlgeschehen erklärt sich nur so, daß diese beiden schon im jüdischen Mahlbrauchtum streng stilisierten, quasi-rituellen Gesten einmal als besonders bedeutungsvoll, zum andern aber auch als zusammengehörig empfunden wurden – man wird nachsehen müssen, warum. Weiter zurückgefragt: Die Entstehung einer derartigen eucharistischen Doppelhandlung ist aus dem hellenistischen Gemeindeleben nicht erklärbar,[13] aber auch aus dem palästinensischen Brauchtum so kaum zu verstehen. Eben darum aber spricht alles dafür, daß hier ipsissima *facta* Jesu zusammengeordnet und weitergeübt worden sind. Näherhin sind wir – da es sich zumindest bei der Becherhandlung nicht um alltägliche Mahlgesten handelt – an eine Festmahlveranstaltung verwiesen. Die Tradition sagt nun aber doch wohl glaubwürdig, daß es die Situation des letzten Abendmahles Jesu war, das den Charakter eines festlichen «Abschiedsmahles»[14] hatte.

2. *Folgerung für die Traditionsgeschichte der Einsetzungsberichte*

Die gegebene Entstehungsanalyse der eucharistischen Doppelhandlung hat Folgerungen für das geschichtliche Verstehen des neutestamentlichen EB.

Wahrscheinlich war dieser ursprünglich nicht isoliert tradiert; vielmehr stellt er eine ergänzende «Hinzuerzählung» zu dem alten «Paschamahlbericht» Lk 22,15–18 = Mk 14,25 par Mt[15] dar. Die in diesem berichteten Abendmahlsworte Lk 22, 16.20 (= Mk 14,25 par Mt) können aber keineswegs ausgespielt werden[16] gegen die Deuteworte des EB. Auch begründet die Todesprophetie Lk 22,18 par – in ihrer ursprünglichen Form[17] – nicht die Darbietung des Bechers, und vor allem: Lk 22,16 erklärt nicht, warum der Becherhandlung noch das «Brotbrechen» zugefügt ist. Die in der Gemeinde geübte Doppelhandlung ist aus dem Bericht Lk 22,15–18 (par) nicht zu verstehen; sie findet ihre Erklärung erst in dem angefügten Einsetzungsbericht.

a) Die Rahmennotizen der Einsetzungsberichte bezeugen also palästinensisches Brauchtum und verraten palästinensischen Ursprung für die hinter den verschiedenen Traditionen zu postulierende (aramäische) Vorlage. Die Forschung ist sich aber weitgehend einig, daß die lukanisch-paulinische Fassung der EB zumindest in den Rahmennotizen älter ist als die Mk- (und Mt-) Tradition, in der die archaische Notiz «nach dem Mahle» abgestoßen ist und in der stärker parallelisiert wird.[18]

b) Die Erkenntnis, daß in der eucharistischen Doppelhandlung zwei ursprünglich durch ein Sättigungsmahl getrennte Mahlgesten zusammengefügt sind, erlaubt auch Schlüsse für die ursprüngliche Gestalt der überlieferten Abendmahlsworte. Die zeitliche Trennung verlangt für jedes der Begleitworte eine Form, die in sich verständlich war – wie der klimaktische Parallelismus Lk 22,19–20 par 1 Kor 11,23–25. Das Brotwort durfte nicht erst – als Bestandteil eines synthetischen Parallelismus – aus dem viel später gesprochenen Weinwort verständlich sein, wie das Mk 14,22–24 par Mt der Fall ist, wo die beiden Deuteworte eng aufeinanderbezogen (und einander stärker angeglichen) sind («Leib» – «Blut») als in der unpaaren lukanisch-paulinischen Fassung («Leib für euch dahingegeben‹» – «die neue Diatheke»).[19] Wenn ob der ursprünglichen zeitlichen Trennung der beiden Abendmahlsgesten (und auch aus traditionsgeschichtlichen Gründen) die unpaare Fassung die Präsumption größerer Ursprünglichkeit für sich hat, wird man innerhalb der lukanisch-paulinischen Tradition auch die Ergänzung der Kopula im Becherwort und die des zweiten Wiederholungsbefehles bei Paulus für sekundär halten.[20] Der lukanische EB muß also als eine selbständige[21] und wenigstens teilweise ältere Überlieferungsvariante der auch von Paulus bezeugten und von diesem schon um das Jahr 40 in Antiochien «empfangenen» Tradition verstanden werden.

Eine Analyse der eucharistischen Doppelhandlung gibt uns also die Möglichkeit, innerhalb der unterschiedlichen Traditionen der EB und der in ihnen tradierten Abendmahlsworte in Richtung auf größere Ursprünglichkeit hin zu sondieren.

II. DIE ABENDMAHLSHANDLUNGEN JESU

Das urchristliche «Herrenmahl» (1 Kor 11,20) ist nicht schlechthin als Wiederholung des Letzten Abendmahles Jesu zu verstehen, das als «Abschiedsmahl» ja auch gar nicht wiederholbar war. Vielmehr ist das tägliche Mahlhalten der Urgemeinde (vgl. Apg 2,42–46) die Fortsetzung der alltäglichen Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern. Die eucharistische Doppelhandlung Jesu am Ende des urchristlichen «Herrenmahles» dagegen hat, wie wir schon sahen, ihren traditions-

geschichtlichen Ursprung in Handlungen Jesu anläßlich seines Letzten Abendmahles:[22] in dem das Mahl eröffnenden «Brotbrechen» und der das Mahl beschließenden «Bechereucharistie»,[23] zwei Gesten, die nach Ostern zusammengeordnet und als bedeutsam nachvollzogen wurden.

Worin lag aber deren Bedeutsamkeit? (Gewiß nicht nur in den Wiederholungsbefehlen, die Lk 22,19 = 1 Kor 11,24 f behauptet werden.) Anscheinend hat Jesus hier doch nur zwei im jüdischen Mahlbrauchtum schon präformierte Gesten aufgegriffen! Wir gewinnen einen Schlüssel für das Verständnis, wenn wir – was kaum jemals konsequent geschah – auf die beiden Abweichungen achten, die Jesus am vorgegebenen Brauchtum vorgenommen hat:

1. In Entsprechung zu der Brotdarbietung hat Jesus – dem gewöhnlichen Brauchtum entgegen,[24] wie nicht genügend betont werden kann! – seinen Becher allen Tischgenossen zum Trunk dargereicht.

2. Nach Ausweis der EB soll Jesus seiner Brot- und Becherdarbietung deutende Worte beigefügt haben. Das ist glaubwürdig,[25] weil nämlich so erst die festgestellte «Bedeutsamkeit» der beiden zugrunde liegenden Mahlgesten deutlich werden konnte.

Beide Besonderheiten hängen zusammen, erklären und stützen sich gegenseitig.

1. Der Sinn der Doppelhandlung Jesu

a) Die Darbietung des gebrochenen Brotes zu Beginn hatte bei der jüdischen Mahlzeit nicht den Sinn, den Tischgenossen Anteil zu geben am Tischgebet[26] – das geschah durch das «Amen»; vielmehr wurde das Gebet wohl doch irgendwie als Segen vermittelnd empfunden[27] und dementsprechend das symbolisch dargereichte Brotstücklein als heilsam. Das legen die vielen jüdischen Belege nahe, nach denen Essen und Trinken göttliche Gaben vermitteln sollen.[28] Die Darbietung gab dem Hausherrn Gelegenheit, sein «schönes Auge», d.h. seine wohlwollende Gesinnung in das Austeilen hineinzulegen.[29] Diese Sinndeutung der Brotdarbietung wird durch den Sinn der parallelen Becherdarbietung abgestützt.

b) Wenn Jesus, dem üblichen Brauch entgegen – vielleicht darum gerade mit ausdrücklicher Aufforderung (Lk 22,17; vgl. Mt 25,27)! – seinen Becher allen Tischgenossen zum Trunk dargeboten hat (Lk 22,17; Mk 14,23 par Mt), wird er damit an einen nicht unüblichen jüdischen Brauch angeknüpft haben: Einem zu ehrenden Mahlteilnehmer oder einem nicht am Mahl teilnehmenden Familienmitglied im Nebenraum konnte der Hausvater seinen Becher zum Trunk «senden», was später dann beim Weihebecher der Sabbate und Festtage allgemein üblich wurde.[30] Das war aber ein drastischer Segenswunsch, von dem allerlei heilsame Wirkungen erwartet werden konnten.[31] Die allgemeine Becherdarbietung Jesu war also schon etwas Auffallendes; sie wurde unter den Händen Jesu zu einer pointierten Besonderheit. Es liegt von daher die Deutung nahe, Jesus habe mit der (Brot- und) Becherdarbietung eine Segensvermittlung – sprechen wir zunächst vorsichtig: bezeichnen oder vermitteln wollen.

2. Folgerung für die Tradition der Herrenworte

Wenn es gelungen ist, im «Brotbrechen» und in der «Becherdarbietung» als ipsissima *facta* Jesu zwei bedeutsame Gebegesten wahrscheinlich zu machen, dann sind die Gabe andeutenden Worte als ipsissima *verba* Jesu ein fast notwendiges Postulat – auch abgesehen von der Frage, ob wir sie geschichtlich wortwörtlich eruieren können.

Einig sind die vier Traditionen, daß Jesus in den Begleitworten zur Darbietung die dargereichte Gabe bezeichnet habe, und das in doppelter Hinsicht: Einerseits habe er mit dem Weinbecher Anteil gegeben an einem («neuen») Bund; dieser Bund aber ist in Zusammenhang gebracht mit dem bevorstehenden Tod, worauf nicht nur das Becherwort, sondern auch das Brotwort in allen überlieferten Fassungen verweist. Gewiß haben starke theologische Kräfte mit Hilfe unterschiedlicher alttestamentlicher Motive an den Abendmahlsworten gearbeitet, und die Rekonstruktion einer Urform ist nicht mehr möglich. Aber vielleicht lassen sich doch einige Erkenntnisse gewinnen:

a) Wenn Jesu Darbietung bedeutungsvoll auf eine Segensgabe hinweist, wird man zunächst geneigt sein, an die eschatologische Heilsgabe zu denken: stand diese doch im Mittelpunkt der Gesamtverkündigung Jesu (vgl. nur Mk 1,14f). Zudem hat Jesus gerade sie häufig unter dem Bilde des Mahles dargestellt.[32] Auf die eschatologische Welt Gottes gibt aber auch unser ältester Abendmahlsbericht Lk 22,15–18 par Mk 14,25 – jenseits der doppelten Todesprophetie – einen hoffnungsvollen Ausblick.[33] Einen solchen gibt ebenfalls die Verheißung Lk 22,28 ff, die schon sehr früh mit

dem Abendmahlsbericht Lk 22,15–18 verknüpft gewesen sein wird.[34]

Der verheißene eschatologische «Neue Bund» von Jer 31,31–34 ist dann wohl auch gemeint in dem Becherwort des Lukas und Paulus (wenn man nicht auch an Is 42,6; 49,8 erinnern darf), gemeint auch in dem Weinwort des Mk (und Mt) – sachlich den Sinaibund Ex 24,8 ablösend (vgl. das himmlische Bundesmahl Ex 24,9–11). Der Bundesgedanke von Jer 31,31–34 dürfte in der eschatologischen Prägung der lukanisch-paulinischen Fassung aber urtümlicher sein als die kultische Erinnerung an Ex 24,8 im Weinwort des Mk (und Mt).[35]

b) In der Situation des Abschiedsmahles ist es naheliegend, in der – durch Begleitworte betonten – Darbietung von Brot und Weinbecher einen Bezug zum bevorstehenden Tode Jesu zu vermuten: Immer wieder ist der Versuch unternommen worden, Jesu Doppelhandlung beim Letzten Abendmahl irgendwie «symbolisch» zu verstehen[36] und in ihnen einen Todeshinweis zu finden. Ein solcher kann aber nicht in der «Trennung der Gestalten», nicht in dem (alltäglichen) Gestus des Brotbrechens oder des (gar nicht stattfindenden) Weinvergießens, auch nicht im gebrochenen Brot und der roten Farbe des Weines (die nicht erwähnt wird) liegen, sondern höchstens in der Darbietung einer nährenden Speise und eines erfreuenden Trunkes.[37] Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Darreichung einer «Heilsgabe» – bei einem betont als Abschiedsmahl gefeierten Mahle – eine Abschiedsgabe geben, den Segen des bevorstehenden Todes vermitteln und damit zugleich den Sinn dieses Sterbens erhellen soll. Der oben vermutete eschatologische Sinn der Gabe Jesu darf in solcher Stunde nicht den Todesgedanken verdunkeln; der Einbruch des Eschatons muß mit dem Tode Jesu zusammengedacht werden! Tatsächlich läßt der alte Paschamahlbericht Lk 14,16.18 Jesus als ultima vox eine doppelte Todesprophetie (nicht «Entsagungsgelübde»[38]) – mit eschatologischem Ausblick – sprechen, so daß die dargebotene Segensgabe auch in Harmonie mit dieser alten Tradition mit dem bevorstehenden Tode in Verbindung gebracht werden darf. Die überlieferten Abendmahlsworte sind sich – bei aller Verschiedenheit – dann auch einig in der Aussage, Jesus habe das dargereichte Brot mit seinem (Lk: «dahingegebenen») «Leib» (Lk und 1 Kor 11: «für euch») in Beziehung gebracht, den dargereichten Becher mit seinem Tod (= «Blut»), der einmütig als Heilstod (Lk und 1 Kor 11: «für euch»; Mk und Mt: «für die vielen») und der obendrein in allen vier Berichten als bundstiftend verstanden ist. Trotz diesen Gemeinsamkeiten sprechen sich in den Deuteworten des Lk (und Paulus) einerseits, des Mk (und Mt) andererseits sehr unterschiedliche Theologoumena aus: Bei Lukas (nicht so konsequent bei Paulus) ist der Tod Jesu als das stellvertretende und sühnende Martyrium des Ebed Jahwe (Is 53) verstanden, in Mk (und Mt) dagegen im Lichte des Kultopfers von Ex 24,8. Vielleicht darf man die lukanisch-paulinische Ausdeutung des Todes Jesu im Lichte von Is 53 für urtümlicher halten als die Kultopfervorstellung des Mk (und Mt), zumal die Anwendung des Opferbildes auf den Tod eines Menschen dem palästinensischen Judentum fremd gewesen sein dürfte.[39]

Das Brotwort mit seiner attributiven Zufügung bei Lukas («der für euch Dahingegebene») wird ebenso wie sein Becherwort von Is 53 her verstanden werden dürfen.[40] In Mk (und Mt) sind «Leib» und «Blut» dagegen paarig als Bestandteile des Opfers zusammengeschaut im Sinne der Kultopfervorstellung; von einer ursprünglichen Trennung der beiden Abendmahlshandlungen Jesu her gedacht kann diese Synthese aber nicht ursprünglich sein.

In aller Verschiedenheit sagen die Abendmahlsworte einhellig, der sühnenden Kräfte des (Opfer-) Todes Jesu und der Gaben des Neuen Bundes würde teilhaftig, wer sich das dargereichte Brot und den Weinbecher als heilsame Speise und heilsamen Trank geben lasse.

Rückblickend legt sich die Auslegung nahe, Jesus habe bei seinem Abschiedsmahl das übliche «Brotbrechen» zu Beginn des Mahles und die hier und da übliche Becherdarbietung am Ende desselben in der Weise der alttestamentlichen Propheten zu einer den bevorstehenden Tod vorwegnehmenden Zeichenhandlung gemacht, einem ōt.[41] Aber hier wird doch nicht eigentlich Zukunft prophezeit, sondern prophezeite Zukunft als Gabe angeboten. Wie schon der Täufer durch ein Übergießen mit Wasser zeichenhaft-wirksam die Prophetie in Szene setzte: «Dann sprenge ich über euch reines Wasser, damit ihr gereinigt seid» (Ez 36,25; vgl. Zach 13,1) – ähnlich hätte Jesus mit seiner doppelten Abendmahlshandlung das eschatologische Heil als Frucht seines Todes schon effektiv dargeboten und damit auch zeichenhaft zur Darstellung gebracht.[42] Die Heilshandlungen des Täufers und die Jesu setzen die Prophetie voraus, nehmen sie auf, realisieren und applizieren sie, sind also doch mehr

als ein prophetisches ōt.[43] Zu beachten ist – im Vergleich mit dem griechischen Sakramentsverständnis – auch die umgekehrte Bewegungsrichtung der Zeichenhaftigkeit: Die Abwaschung des Täufers und die Darbietung Jesu bezeichnen etwas, indem sie etwas bewirken und geben.[44] Das Zeichen sitzt in der Gabe, nicht ist die Gabe Wirkung des Zeichens. Die gewirkte Gabe bezeichnet etwas, nicht bewirkt das Zeichen primär etwas. Die Aufdeckung solcher Zeichenhaftigkeit schließt ein realistisches Eucharistieverständnis nicht aus, setzt es vielmehr voraus.[45] Die Begleitworte zur Darreichung wollen prädikativ bezeichnen und dartun, was für eine heilsame Speise mit dem Brot und dem in so ungewohnter Weise allen dargereichten Becher näherhin hingegeben wird. Brot und Becher werden gewiß nicht darum als Speise und Trank dargereicht, um Jesu Tod – nur symbolisch (= sacramentum tantum) – als heilsam darzustellen, sondern weil sie Heilsgaben sind, wobei die deutenden Worte freilich nicht nur an der Identifizierung des Dargereichten mit «Leib» und «Blut» (= sacramentum et res) interessiert sind, sondern – in verschiedener Weise – betont an der Charakterisierung derselben gerade auch als Heilsgabe (= res sacramenti).

[1] Vgl. Näheres H. Schürmann, Einsetzungsberichte: Lex. Theol. u. Kirche III (²1959) 762–765 (dort und in den dort angegebenen Verweiswörtern die wichtigste Literatur). Zu Lk vgl. ders., Lk 22, 19b–20 als ursprüngliche Textüberlieferung: Biblica 32 (1951) 364 bis 392, 522–541.

[2] Vgl. neuestens die (freilich allzu skeptische) Untersuchung von F. Hahn, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung: Evang. Theol. 27 (1967) 337–374.

[3] Da der Paschamahlcharakter des letzten Mahles Jesu – weder als rituelles noch als antizipiertes und dann «umgestiftetes» Paschamahl – historisch nicht gewiß zu machen ist – der neutestamentliche Befund erlaubt mit Sicherheit nur den Schluß auf den Festcharakter des letzten Mahles Jesu –, scheint es im Folgenden ratsamer, Argumentationen von dorther zu vermeiden; vgl. Dequeker und Zuidema in diesem Heft.

[4] Vgl. den Nachweis bei H. Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier: Münch. Theol. Zeitschr. 6 (1955) bes. 117–122. Erste Zeugnisse für die Trennung in dem bekannten Brief des Plinius an Trajan (10, 96) vielleicht auch schon bei Ignatius v. Antiochien, ad Smyrn. 8, und in Lk 22, 19a (D it^{var} sy^{v}), deutlich dann bei Justin, Apol. I, 65. 67.

[5] Vgl. die beschriebene Mahlgestalt Lk 22, 14–20ff; Mk 14, 18 bis 26a par Mt, wohl auch Apg 2, 42; 19, 7. 11; Kol 3, 12–17; Eph 5, 15–20 und Did 9, 1–10, 6.

[6] Vgl. G. Dalman, Jesus-Jeschua (Leipzig 1922) 134.

[7] Ebd. 134–144; H. L. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (München ³1956) 627 bis 639, ferner die Literatur bei L. Ligier, De la cène de Jésus a l'anaphore de l'église: Maison-Dieu 87 (1966) 7–51.

[8] Besonders nachdem die Kiddusch-Theorie als abgetan gelten kann; vgl. Joach. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen ⁴1966) 20–23, und H. Lessig, Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900 (Diss. fotomech. Bonn 1953) 148ff. Auch 1 QS 6, 1–6 soll man sich die Brotbenediktion zu Beginn, die Becherbenediktion am Ende des Mahles denken; vgl. Kuhn aaO. (s. A. 3) 511f.

[9] Vgl. aaO. (s. A. 4) 116f.

[10] «Für nichtpalästinensisches Empfinden... eine Besonderheit» nach Lessig ebd. 270.

[11] Vgl. Dalman aaO. (s. A. 6) 122–128; Billerbeck aaO. (s. A. 7) IV, 621–625; J. Gewieß, Brotbrechen: Lex. Theol. u. Kirche IV (²1958) 706f.

[12] Vgl. aaO. (s. A. 4) 110f.

[13] Man kann nicht mit H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Bonn 1926) 249–255, einen jerusalemischen und einen paulinischen (vgl. E. Lohmeyer: Theol. Rundschau 9 [1937] 273f, und sonst: «galiläischen») Typ urchristlicher Abendmahlsfeier unterscheiden (vgl. auch die These eines doppelten Ursprungs bei R. H. Füller; Biblical Research 8 [1963] 1–15). Jedenfalls sind gerade diese Handlungen des «paulinischen Typs» charakteristisch palästinensischen Ursprungs, vgl. zusammenfassend Lessig aaO. (s. A. 8) 72–159. Schon das steht der Konstruktion von W. Marxsen, Das Abendmahl als christologisches Problem (Gütersloh 1963) entgegen, der nur in der Mahlgemeinschaft mit Jesus Ursprung und Sinn findet.

[14] H. Schürmann, Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21–38 = Ntl. Abh. XX/5 (Münster 1957) Anm. 1.

[15] Vgl. H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20 = Ntl. Abh. XX/4 (Münster 1955) 133–150.

[16] Gegen die Überlegungen von E. Schweizer: Rel. in Gesch. u. Gegenw. I (³1957) 15ff, von F. Hahn aaO. (s. A. 2) 340. 346. 368, und anderer.

[17] Vgl. H. Schürmann, Der Paschamahlbericht Lk 22, (7–14.) 15–18 = Ntl. Abh. XIX/5 (Münster 1953) 53–73.

[18] Vgl. aaO. (s. A. 15) 83–93.

[19] Vgl. ebd. 107ff.

[20] Vgl. ebd. 30–34. 36–39. Auch die präpositionelle Wendung mit Artikel im Brotwort des Paulus («der für euch») ist aramäisch so nicht möglich, dagegen charakteristisch paulinisch (vgl. ebd. 17–30). Ebenso ist die Akzentuierung der Pronomina paulinische Änderung (ebd. 39ff, 60ff). Gegen das von P. Neuenzeit, Das Herrenmahl = Studien z. A. u. N. T. 1 (München 1960) stereotyp wiederholte Postulat, Paulus hätte seine Tradition wortwörtlich tradieren müssen.

[21] Vgl. den Nachweis aaO. (s. A. 15) 17–81. – Das wird nun u. a. auch gesehen von E. Schweizer: Theol. Literat. Zeit. 79 (1954) 577 bis 592; Lessig aaO. (s. A. 8); A. Oepke: Theol. Literat. Zeit. 80 (1955) 129–142; G. Bornkamm: N. T. Stud. 2 (1955/56) 202–206; Ders.: Zeitschr. f. Theol. Kirche 53 (1956) 312–449; Hahn aaO. (s. A. 2) 339. Kritisch ist noch P. Benoît, Die eucharistischen Einsetzungsberichte und ihre Bedeutung (1956): Exegese und Theologie (Düsseldorf 1965) 87.

[22] Damit ist angegeben, was an der (A. 13 genannten) These Lietzmanns richtig sein dürfte.

[23] Katholische Autoren, die die zeitliche Trennung der beiden Abendmahlshandlungen Jesu sehen, sind in Biblica 32 (1951) 534 Anm. 2, genannt; vgl. auch Benoit aaO. (s. A. 21) 90.

[24] Vgl. aaO. (s. A. 17) 60f, gegen Dalman aaO. (s. A. 6) 140f, und die meisten.

[25] Gegenüber der Skepsis von LESSIG aaO. (s. A. 8), zusammenfassend 274–281.

[26] So wird G. Dalman aaO. (s. A. 6) 125f, 140f, immer neu nachgesprochen.

[27] Vgl. aaO. (s. A. 17) 62f. – Auch W. Schrenk, Der Segen im Neuen Testament (Berlin 1967) 125–130, sieht nicht, wie der neue eucharistische Sachverhalt sprachändernd wirkt und das eulogein mit Akkusativobjekt (1 Kor 10, 16; vgl. Mk 8, 7; Lk 9, 16) ermöglicht.

[28] Vgl. Jeremias aaO. (s. A. 8) 225–228.

[29] Nach b. Ber. 46a; vgl. Dalman aaO. (s. A. 6) 126.

[30] Vgl. ders. 140.

[31] Vgl. die Belege ebd. 140, eingeschränkt und ergänzt durch Billerbeck (s. A. 7) IV, 59. 60. Aussagen wie Ps 16, 4f; 116, 13 wären zu vergleichen. Vgl. Näheres aaO. (s. A. 17) 60–65.

[32] Belege bei den von Lessig aaO. (s. A. 8) Anm. 445, genannten Autoren.

33 Lessig ebd. 308 stellt fest, «daß über das Vorhandensein eines Bezuges zur eschatologischen Erwartung beim letzten Mahl Jesu allgemeine Übereinstimmung herrscht». Vgl. thematisch P. Lebeau, Le vin nouveau du royaume = Museum Lessianum, sect. bibl. 5 (Paris-Brüssel 1966).

34 Vgl. aaO. (s. A. 14) 99–116.

35 Vgl. aaO. (s. A. 15) 110f.

36 Vgl. die unterschiedlichen Gleichnisdeutungen zusammengestellt bei Lessig aaO. (s. A. 8) 308–313.

37 Vgl. die ebd. Anm. 1095 und 1105 genannten Autoren.

38 Gegen Joach. Jeremias, vgl. aaO. (s. A. 17) 53–73.

39 Vgl. aaO. (s. A 15) 95–112.

40 Vgl. ebd. S. 115–123.

41 Vgl. G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten = Abh. z. Theol. A. u. N. T. 25 (Zürich 1953).

42 Autoren dieser Deutung (mit unterschiedlichem Verständnis) bei Lessig aaO. (s. A. 8) Anm. 1112; vgl. auch die nächste A.

43 Gegen J. Dupont, «Ceci est mon corps», «Ceci est mon sang»: Nouv. Rev. Théol. 80 (1958) 1025–1041, und J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1 (Freiburg 1961) bes. 46–59.

44 Kuhn aaO. (s. A. 3) sieht die Notwendigkeit, die in den EB bezeugten Handlungen als ipsissima facta Jesu zu erklären, meint aber, eine ursprüngliche Gleichnishandlung Jesu sei in den hellenistischen Gemeinden nachträglich «sakramentalisiert» worden – was bei der oben gegebenen Ausdeutung nicht angenommen werden muß.

45 Vgl. die eingehenden Ausführungen der beiden Arbeiten in A. 43.

HEINZ SCHÜRMANN

geboren am 18. Januar 1913 in Bochum, 1938 zum Priester geweiht. Er doktorierte 1949 in Theologie, habilitierte sich 1952 für Exegese des Neuen Testaments in Münster. Er ist Professor für neutestamentliche Exegese des philosophisch-theologischen Studiums von Erfurt. Er veröffentlichte: Worte des Herrn (Leipzig ^{4}1966), Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7–38 (Leipzig ^{4}1966).

Herman Schmidt

Umformung der römischen Eucharistiefeier

Die Liturgiegeschichte zeigt, daß tiefgreifende Kulturumwälzungen im Abendland einen derartigen Einfluß auf die Feier des Gottesdienstes, besonders der Eucharistiefeier, ausgeübt haben, daß dafür das Wort *Umformung* mit Recht gebraucht wird. Nicht nur wurden akzidentelle Änderungen, Anpassungen, Neuerungen, Retuschen, Korrekturen, Erweiterungen oder Vereinfachungen an den bestehenden Strukturen angebracht, sondern die ganze Feier erfuhr einen inneren Gestaltwandel, eine Neuschöpfung und Formveränderung.[1] Die Liturgie ist vom Wesen her so tief in den Kulturen verwurzelt, daß sie naturnotwendig den kulturellen Wellen und Strömungen des menschlichen Daseins folgt. Schon die Wörter *cultura* und *cultus*, die beide auf das Wort *colere* (bebauen, pflegen) zurückgehen, weisen auf diesen Zusammenhang hin. Aber der tiefste Grund für dieses Phänomen liegt für den christlichen Gottesdienst in der wahrhaften Menschwerdung des göttlichen Wortes: Wie dem Christus nichts Menschliches fremd ist, so ist auch seiner Kirche nichts Menschliches fremd. Die Liturgie ist und bleibt wahrhaft göttlich (*divinum officium*), wenn sie in allen Zeiten und an allen Orten ebenso wahrhaft und vollwertig menschlich ist.

Als die Liturgie nach dem Konzil von Trient offiziell außerhalb der kulturellen Entwicklung der Menschheit gestellt wurde, hat man ihr Gewalt angetan. Weil die Natur stärker ist als die Lehre, ergab sich, daß rings um die sakralen Zäune der Liturgie Pseudo- oder Paraliturgien entstanden, in denen sich das Volk liturgisch aussprechen konnte. Es ist genugsam bekannt, mit welchen Frömmigkeitsübungen sich das Volk während der Messe abgab – und bis in unsere Tage hinein abgibt.[2]

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil hat mit der Verkündigung der Konstitution über die heilige Liturgie am 4. Dezember 1963 die lebenden modernen Sprachen zum Gottesdienst zugelassen. Welche enormen Folgen diese Entscheidung hatte, haben am 4. Dezember 1963 erst wenige geahnt. Zwar hat schon das Konzil eine gründliche Revision der liturgischen Bücher angeordnet. Aber nach dem ersten Anlauf erwies sich die Ausführung dieses Auftrages als so kompliziert, daß größte Umsicht verlangt werden muß, wenn das Ergebnis nicht eine tiefe Enttäuschung sein soll. Immer mehr Stimmen werden laut, die aus einer tiefen und begründeten Besorgnis kommen; man kann sogar auf die erste Generalversammlung der Bischofssynode vom 29. September bis zum 29. Oktober 1967 hinweisen.

Kurz skizziert sind die Probleme etwa folgende:

1. Die Einführung der lebenden modernen Sprachen verlangt gründliche Kenntnis der modernen Wissenschaften von Sprache und Übersetzung. Die *Societas Liturgica*, eine ökumenische wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft zum Studium der Liturgie (errichtet während einer Tagung in Driebergen, 26.–30. Juni 1967) bereitet einen internationalen Studienkongreß über Sprache und

Liturgie vor, der Anfang September 1969 stattfinden soll.[3]

2. Zwischen der römischen Liturgie und den heutigen Kulturen liegt ein Vakuum von Jahrhunderten, weil die Völker und Nationen in der römisch-katholischen Kirche keine eigenen liturgischen Traditionen besitzen. Nachdem nun die römische Liturgie in den lebenden modernen Sprachen offen vorgelegt wird, offenbart sie sich als archaisch, und es zeigt sich, daß sie nicht so funktioniert, wie sie sollte. Eine Rückkehr zum ursprünglichen Stand der römischen Liturgie wäre ein Archäologismus. Die Anpassung und Retusche alter Texte und Zeremonien muß oft scheitern, weil immer die Gefahr besteht, daß das liturgische Erbe verstümmelt und trotzdem nicht bis in die Wurzel *das* erreicht wird, was den heutigen Menschen anspricht. Überall muß sich eine zeitgenössische liturgische Kultur entwickeln, und das erfordert Zeit zum verantwortlichen Experimentieren. Artikel 23 der Konstitution über die heilige Liturgie, in dem von Wahrung gesunder Überlieferung und Offenheit für berechtigten Fortschritt gesprochen wird, zeigt feine Abstufungen und keinerlei Furcht vor dem Neuen: daß einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan werde («via legitimae progressioni aperiatur»); daß Neuerungen nur eingeführt werden sollen, wenn ein wirklicher und für die Kirche sicher zu erhoffender Nutzen es verlangt («innovationes ne fiant nisi vera et certa utilitas Ecclesiae id exigat»); und daß die neuen Formen gewissermaßen organisch aus den schon bestehenden herauswachsen sollten («novae formae ex formis iam exstantibus organice crescant»).

3. Die Entwicklung der Wissenschaften (auch der Theologie in all ihren Zweigen) war im letzten Jahrhundert derart radikal, daß die Liturgie, wenn sie dem Menschen etwas sagen will, dieser Entwicklung folgen und ihre Ergebnisse verarbeiten muß. Was Pius XII. bei Gelegenheit des Liturgenkongresses von Assisi am 22. September 1956 sagte, bleibt aktuell: «Die Liturgik von heute beschäftigt sich ohne Unterlass auch mit vielen Sonderproblemen, die z. B. die Beziehung der Liturgie zu den religiösen Vorstellungen der heutigen Welt, der heutigen Kultur, den sozialen Fragen und zur Tiefenpsychologie betreffen.»[4] Immer mehr kommt man zu der Überzeugung, daß die heutige Umwandlung der Liturgie durch Offenheit gegenüber der zukünftigen Menschheit mit all ihrer Vielgestaltigkeit und Problematik gekennzeichnet sein muß. Auch für den Gottesdienst gilt der alte Kernsatz «Sacramenta propter homines» und der noch ältere Glaubenssatz, der von Christus spricht, «qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis».[5]

Was oben von der Liturgie im allgemeinen gesagt wurde, zeigt sich klar und deutlich in ihrem Zentrum, der römischen Eucharistiefeier. Eine Reihe von Dekreten hat dieser Feier ein neues Gesicht gegeben. Einschließlich des römischen Kanons wird sie in den lebenden modernen Sprachen gefeiert, was gleichzeitig für die musikalische Interpretation tiefgreifende Veränderungen mit sich bringt. Das Zeremoniell wurde vereinfacht und geschmeidiger gestaltet, vor allem im Hinblick auf die aktive Teilnahme des Volkes an den Handlungen. Drei oder vier neue Kanontexte werden neben dem römischen Kanon freigegeben oder sind für den Gebrauch schon zugelassen, was ein bisher unbekanntes Element der Abwechslung bedeutet. Diese von außen her kommenden Veränderungen verursachen, weil sie zielsicher sind, eine innere Umformung, die tiefer gräbt, bis in die Wurzeln durchstößt und schöpferisch wirkt. Was ehedem typisch statisch war, wird nunmehr plötzlich so dynamisch, daß keine Bremse hilft und die Entwicklung den Planern aus der Hand zu gleiten beginnt. Die überlieferte Struktur der Eucharistiefeier ist fraglich geworden; sie nur zu überholen und anzupassen wird für ungenügend gehalten. Indem man von der vergleichenden Liturgie- und Religionswissenschaft Gebrauch macht, versucht man in der Heiligen Schrift und der apostolischen und kirchlichen Überlieferung die Grundstruktur der Eucharistie zu entdecken, um von ihr ausgehend eine tiefer verantwortete Eucharistiefeier zu verwirklichen. Mit anderen Worten: Da nun das *Lateinische* praktisch verschwindet, steht auch das *Römische* immer mehr zur Diskussion.[6] Zwei wichtige Einzelpunkte sollen hier etwas näher beleuchtet werden.

1. In der nachkonziliaren Eucharistiefeier hat die *Liturgie des Wortes Gottes* die ihr zukommende Anerkennung neben dem und im Sakrament wiedererlangt: das gläubige Volk wird in Denken und Leben biblisch orientiert. Auf dieses biblische Erwachen hat außer den lebenden modernen Sprachen auch die neue Lektionenordnung, in der die Perikopen auf mehrere Jahre verteilt sind, starken Einfluß, und außerdem ein Zeremoniell, das auf wirkliche Verkündigung abzielt, auch was die Resonanz des Wortes im Herzen der Gläubigen betrifft (Akklamationen und Gesänge). Die altrömische Verkündigungsstruktur ist jetzt klarer geworden: Lesung aus dem Alten Testament –

Graduale – Lesung aus den Apostelbriefen – Traktus oder Allelujavers – Evangelium – Homilie – Gebet der Gläubigen.

Aber diese Anerkennung zeitigt gleichzeitig auch Kritik. Das Streben der Liturgiker, an Sonn- und Feiertagen drei Lesungen zur verpflichtenden Regel zu machen, findet von der Pastoral her Widerspruch; sie will keine Verpflichtung, sondern Wahlfreiheit für die Zahl der Lesungen (drei, zwei oder auch nur eine Lesung). Die vorgelegten Lektionare sollen nicht als strenge Vorschriften, sondern als richtungweisende Empfehlungen gehandhabt werden: Die Bibel als ganzes ist das wichtigste liturgische Buch, das in der Regel nach der alten Methode der sogen. *lectio continua* gelesen und ausgelegt werden sollte; das liturgische «Spiel» (ein Wort, das von Liturgikern gern gebraucht wird) der Kombination von zwei oder drei Lesungen (aus verschiedenen Büchern) um ein bestimmtes Thema hat manchmal zwar überraschende Ergebnisse, mutet aber oft auch gezwungen an. Zudem wird die altrömische Verkündigungsstruktur vor allem von den Jüngeren als archaisch empfunden: In Zeiten des Analphabetentums sei sie vielleicht gültig gewesen, aber in der Zeit des Bücherlesens, des Illustrationen- und Bilderbetrachtens und der Massenmedientechnik (Bildstreifen, Film, Radio, Fernsehen) sei sie überholt.[7] Ebenso werden Brevier und Wortgottesdienst[8] wegen ihrer Ausrichtung auf die Eucharistie mit Recht in die Diskussion einbezogen. Für das Brevier (das für neunzig Prozent des Klerus ein Lesebuch sein sollte und nicht ein Auszug aus dem «Chor»-Gebet) und für den Wortgottesdienst werden Bibelkommentare, auch auf die Psalmen, verlangt, die nicht nur den Vätern entnommen sind, sondern für den liturgischen Gebrauch aus den reichen Schätzen der modernen Exegese und biblischen Theologie neu zusammengestellt werden müßten. Ferner wird die Wichtigkeit des Dialogs für die Wortverkündigung gesehen, für die aus dem Leben Christi viele Beispiele bekannt sind; eine neue Form der Spiritualität reift in Bibelkreisen und Gesprächsgruppen heran, wo aus Schrift und aktuellem Ereignis gemeinsam nach Gottes Absichten und Plänen gesucht wird. Welchen Sinn hat es, wird schließlich gefragt, zuerst Perikopen vorzulesen, die das einfache Volk nicht versteht, und danach in der Homilie ein wenig davon zu erklären oder anzuwenden? Lesung und Erklärung müßten in vielen Fällen kombiniert werden, ohne dabei die Objektivität des Gotteswortes durch subjektive Interpretationen zu verstümmeln.[9]

Die Umformung des Wortgottesdienstes wird inspiriert von Worten der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, die das Zweite Vatikanische Konzil vorgelegt hat: In den Heiligen Schriften sah die Kirche immer «und sieht sie die höchste Richtschnur ihres Glaubens, weil sie, von Gott eingegeben und ein für alle Male niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen» (Art. 21). «In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf» (ebd.). Man möge nicht vergessen, «daß Gebet die Lesung der Heiligen Schrift begleiten muß, damit sie zu einem Gespräch werde zwischen Gott und Mensch» (Art. 25). In der heutigen Liturgie wird ein echtes Gespräch zwischen Gott und dem heutigen Menschen angestrebt, ohne daß man sich von vornherein auf Strukturen und Formen festlegt, die – so ehrwürdig sie auch sein mögen – ehrlicherweise als der Vergänglichkeit verfallen angesprochen werden müssen.

2. Ernster sind die Probleme der Messe *in der sakramentalen Handlung*. Die Übersetzung des römischen Kanons und die Einführung neuer Kanontexte lassen das Volk zweifellos besser an dem Vorgang teilnehmen, den die Instruktion «Eucharisticum mysterium», Feier des Herrengedächtnisses nennt.[10] Trotzdem genügen diese Reformen in der Praxis nicht, und zwar aus folgenden Gründen: Einmal werden die Texte empfunden als Schranke oder Schleier zwischen dem Volk (oft einschließlich der Geistlichkeit) und Christus selbst; ferner bleiben sie ein Monolog des Priesters vor dem Volke, ohne daß dieses in das Geschehen selbst einbezogen wird. Mit anderen Worten: Man ist noch nicht bis zum *canon actionis* der alten römischen Liturgie gekommen, zur «Richtlinie des Handelns»; denn die Texte bleiben nach wie vor Ritusformeln, die voll sind von Problemen, Dunkelheiten und Anachronismen, so daß die versammelte Gemeinde nicht zu einer vollwertigen aktiven Teilnahme in Dialog und Zeremonienhandlung hingeführt wird. Es droht die Gefahr einer Rede-Liturgie und – was noch schlimmer ist – eines «Redens über die Köpfe hinweg». Sicherlich kennen auch die führenden Liturgiker diese Probleme; auch auf höchster Ebene gibt es vergängliche Pläne; einen hartnäckigen Ritualismus kann man ebensowenig wie Eisen mit Händen brechen.

Vagaggini schrieb eine harte Kritik gegen den

römischen Kanon und legte auch selbst neue Vorschläge auf den Tisch, die ebenfalls kritisch aufgenommen wurden.[11] Die Übersetzer des römischen Kanons fühlen sich nach getaner Arbeit nicht glücklich, auch wegen der Einsprüche von Nichtfachleuten.[12] Weil die neuen Kanontexte in der Praxis noch nicht erprobt und in der Presse noch nicht besprochen wurden, kann in einem Bulletin dazu noch kein Urteil mitgeteilt werden.

Es gibt auch private Vorschläge für neue Kanontexte, die sorgfältiges und sachliches Studium verdienen.[13] Sie wollen zu unserer Zeit sprechen; deshalb haben sie in der Praxis Erfolg, stoßen aber bei Berufstheologen und Liturgikern auf Widerstand. Sie führen gern das unfehlbare Apriori ihrer Erkenntnisse an, die sie in den neuen Vorschlägen vermissen. Auch konstruieren sie manchmal einen radikalen Gegensatz zwischen «vertikal» und «horizontal» ausgerichteten Gebeten – ein Gegensatz, der m. E. forciert wird, angreifbar ist und etwas von einem Slogan an sich hat, der pseudowissenschaftlich eingefärbt ist. Bei den neuen Vorschlägen beobachten wir aufs neue, was wir schon oben angeführt haben: Sie lösen sich von den vertrauten Modellen und kehren befreit zu den ursprünglichen Quellen in Schrift und Tradition zurück, um für die Kirchen unserer Zeit gültige Aussagen zu finden. In dieser Exegese-Nummer werden Grundlage und Geist der ganzen Eucharistiefeier-Umformung vorgelegt.

Die Entwicklung ist nicht aufzuhalten und, wenn sie wirklich in Geist und Wahrheit vor sich geht, darf nicht aufgehalten werden, obwohl sie manchmal aus begreiflicher Angst und vorläufigem Unverständnis auch Widerstand erfährt. Die ernste Krise in der Kirche zwingt zu mutigen und durchgreifenden Maßnahmen, auch auf dem Gebiete des rein Religiösen und unverfälscht Christlichen. Angeregt von einer Ansprache Pauls VI.[14] schrieb V. Joannes: «Nur eine Gemeinschaft, die die Tradition wiederentdeckt hat und lebendig daraus lebt, ist imstande, neue Formen zu entwickeln oder neue Vorstellungen zu verstehen und zu assimilieren. Aber anderseits kann man sich auch nicht vorstellen, daß eine Kirche, die in ihrem Glaubensbewußtsein und ihrer inneren Frömmigkeit neu geworden ist, lange an ungeeignete liturgische Formeln gebunden bleiben könnte. Der Mensch lebt, indem er sich ausdrückt, und jede Drosselung seines Ausdrucks bringt notwendigerweise eine Unterdrückung seines vitalen Schwungs mit sich.»[15]

[1] Eine ausführliche Bibliographie zur Liturgiegeschichte gibt u. a. H. Schmidt, Introductio in liturgiam occidentalem (Rom [3]1966) 202 (Studien von A. Mayer), 413–426 (Eucharistie), 742–747 (allgemeines). Eine Auswahl bietet die Bibliographia ad usum seminariorum (Nimwegen, Bestel-Centrale V. S. K. B., Band 1: englisch 1961, französisch 1960, deutsch 1959). Die z. Z. neueste Geschichte der sogen. eucharistischen Frömmigkeit schrieb A. Van Bruggen, Réflexion sur l'adoration eucharistique (Rom 1968). Eine kurze, aber gut fundierte Übersicht gibt W. Godel, Die Entwicklung des römischen Kultverständnisses vom Frühmittelalter bis zum II. Vatikanischen Konzil: Kult und Kontemplation in Ost und West (Regensburg 1967) 110–140.

[2] «Pia exercitia» oder «Sacra exercitia» entstanden schon während der romanischen und gotischen Kulturperiode und drohten damals die lateinische Liturgie zu ersticken. Die Tatsache, daß nach dem Konzil von Trient eine scharfe Trennungslinie zwischen der alten Liturgie und den neuen Frömmigkeitsströmungen gezogen wurde, hatte als positives Ergebnis, daß die römische Liturgie auf uns gekommen ist als ein ehrwürdiges Kulturdenkmal des ersten christlichen Jahrtausends.

[3] Vom Kongreß, der unter der Schutzherrschaft des «Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia» stand, wurde ein Bericht herausgegeben: Le traduzioni dei libri liturgici. Atti del congresso tenuto a Roma il 9–13 novembre 1965 (Città del Vaticano 1966). Weitere Bibliographien können hier nicht angegeben werden, weil das Thema zu weitläufig ist.

[4] AAS 48 (1956) 724.

[5] Hier wird auf einige Artikel verwiesen, die ein kritisches Wort zur Zukunft der Liturgie gewagt haben. L. Bright, The liturgical community: The committed church (London 1966) 243–252; D. Callahan, The renewal mess: Commonweal 10 (1967) 621–625; G. Diekmann, The reform of catholic liturgy. Are we too late?: Worship 41 (1967) 142–151; J. Macquarrie, Subjectivity and objectivity in theology and worship: Worship 41 (1967) 152–160; Th. Maertens, Que deviennent le mouvement et la réforme liturgiques?: Rev. Nouv. (15. November 1967); H. Manders, Désacralisation de la liturgie: Paroisse et Liturgie 48 (1966) 702–717; H. Manders, De liturgie en de mens: Tijdschr. Liturg. 52 (1968) 56–69; Fr. Roustang, Le troisième homme: Christus 52 (1966) 561–567; E. Schillebeeckx, Wereldlijke eredienst en kerkelijke liturgie: Tijdschr. Theol. 7 (1967) 288–302; H. Schmidt, Le renouveau liturgique: Nouv. Rev. Théol. 98 (1966) 807–829; W. Snels, Bidden in een profane wereld: Theol. en Pastoraat 63 (1967) 17–24; P. Vanbergen, La crise de la liturgie: Paroisse et Liturgie 49 (1967) 463–471, 642–659, 739–763; und ebd. 50 (1968) 157–160; F. Vandenbroucke, Le point de vue du consommateur: Quest. Lit. Par. 47 (1966) 225–231; B. Wicker, The church – a radical concept of community: The committed church (London 1966) 253–279; Wie steht es um die Liturgiereform?: HK 22 (1968) 83–88. – Beiträge zum Thema Liturgie und Anthropologie geben La Maison-Dieu 91 (1967) und 93 (1968) 103–145; Tijdschr. Lit. 51 (1967) 121–184 und 52 (1968) 1–104; La liturgie après Vatican II = Unam Sanctam 66 (Paris 1967). – Die moderne Problematik wird in einigen Büchern behandelt. Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig? = Liturgie und Mönchtum 38 (1966); G. Deussen, Die neue liturgische Gemeinde (Frankfurt 1968); R. Falsini/M. Morganti/A. Piacentini, Perchè la riforma liturgica? = Quaderni di orientamenti pastorali 13 (Mailand 1967). Zur modernen Problematik der Liturgie sind mehrere Publikationen von J. Jungmann noch immer aktuell.

[6] Einige Autoren haben einen Plan für eine sogenannte ökumenische Messe ausgearbeitet, die als Grundstruktur aller Riten gelten soll. Am ausführlichsten geht auf dieses Problem ein Klaus Gamber, Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes (Freiburg 1966). Die Festlegung einer Basisstruktur war der Ausgangspunkt für die sogenannte «Missa normativa» (Rahmenmesse) des «Consilium ad exsequendam Constitutionem de

sacra liturgia»; bekanntlich rief sie eine lebhafte Diskussion hervor mit unvermeidlichen Beunruhigungen wegen der Originalität des Plans.

7 Von dem Kapitel «Liturgies de masse» in E. Gilson, La société de masse et sa culture (Paris 1967) Kenntnis zu nehmen, lohnt sich.

8 Art. 35,4 der Liturgiekonstitution.

9 Siehe J. Brynes, Preaching – Present possibilities and perennial value: Worship 41 (1968) 14–21.

10 S. Congregatio Rituum, Instructio de cultu mysterii eucharistici (25. Mai 1967): AAS 59 (1967) 551.

11 C. Vagaggini, Il Canone della Messa e la riforma liturgica = Quaderni di Rivista liturgica 4 (Turin 1966); J. Jungmann, Um die Reform des römischen Kanons. Eine kritische Stellungnahme zu C. Vagagginis Entwürfen: Liturg. Jahrb. 17 (1967) 1–17.

12 Aus mehreren Zeitschriften zur Liturgie kann man diese Unzufriedenheit heraushören. R. Falsini ist offenherzig in Riv. Past. Liturg. 6 (1968) 131–153 und in seinem Buch Il Canone della Messa = Sussidi liturgico-pastorali 19 (Mailand 1968) 55–82. Eine mehr offizielle Besprechung findet man in The Roman Canon in english translation (London 1968).

13 Siehe z. B. in Paroisse et Liturgie 49 (1967) 219–259 und 431 bis 436; Liturg. Jahrb. 18 (1968) 44–60; Riv. Liturg. 54 (1967) 513 bis 543; C. Berti/I. Calabuig, Due progetti di Canone eucaristico per il rito romano nella luce ecumenica = Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» 31 (Rom 1967) und Saggi di Canone eucaristico per le Messe delle ordinazioni, nozze, esequie e degli infermi = Scripta facultatis theologicae «Marianum» 21 (Rom 1968).

14 Generalaudienz 9. August 1967 (Oss. Rom. 10. August 1967).

15 V. Joannes, Quelques problèmes du renouveau liturgique: IDO–C doss. 67–35. Siehe auch Le Synode et le renouveau liturgique: IDO–C doss. 67–40.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HERMAN SCHMIDT

geboren am 26. Juni 1912 in Roermond (Niederlande), Jesuit, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen und am orientalischen Institut, am Institut für Archäologie, am Institut für Kirchenmusik und an der paläographischen Schule des Vatikans in Rom, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie (1946) und seit 1947 Professor für Liturgik an der Gregoriana und seit 1962 am liturgischen Institut Sant'Anselmo. 1968 wurde er Sektionsleiter für Liturgik dieser Zeitschrift. Er ist Redaktor am Katholiek Archief, und er arbeitet mit an: Periodica, Gregorianum.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats – und unter Mitwirkung von Ernst Ehrlich und Marc Tanenbaum

Die Juden heute und die Feier der Geschichte

Aus den vorhergehenden Beiträgen ist klar geworden, daß die Einsetzung der Eucharistie keinen völligen Bruch mit dem Kult jenes Volkes bedeutete, zu dem Jesus gehörte. Ist aber dieser Kult heute eine vergangene Herrlichkeit, die lediglich noch als Hintergrund für ein tieferes Verstehen der neutestamentlichen Feier von Gottes Gegenwart dienen kann, oder ist er auch bei den Juden unserer Tage noch lebendige Wirklichkeit? Um auf diese Frage eine sachgerechte Antwort geben zu können, haben wir jüdische Sachkenner um Auskunft gebeten. Ihre Antworten sind Inhalt der folgenden Dokumentation. Unsere Fragen und die entsprechenden Antworten umgrenzen auch das Thema dieser Dokumentation.[1] Es geht uns in dieser Darlegung also nicht in erster Linie um eine historische Beschreibung der jüdischen Feiertage, sondern vor allem möchten wir sichtbar machen, daß der jüdische Kult auch heute noch lebenskräftige Wirklichkeit ist, die nach wie vor bindendes Element für die jüdische Gemeinschaft darstellt. Übrigens hat der jüdische Gottesdienst immer eine gewisse Anziehungskraft auf die Christen ausgeübt.[2] Sie erkannten darin die Wurzeln, aus denen ihr eigener Gottesdienst erwachsen ist.[3]

Schwierigkeiten für diese Dokumentation machte die Tatsache, daß das Judentum heute nicht eine derart geschlossene Einheit bildet, wie man zu denken geneigt ist.[4] Im Kultus des heutigen Judentums gibt es bereits eine große Vielgestaltigkeit. Außerdem bindet der Kult nicht alle Juden auf gleiche Weise an das Gottesvolk. Auch das moderne Judentum hat begonnen geschichtlich zu denken und kritisch zu wissen; es hat das Ethische in den Mittelpunkt der jüdischen Religion gestellt, so daß das Rituelle in seinem Bewußtsein nur als Randerscheinung mitspielt. Mit der Zerstörung des Tempels von Jerusalem[5] ging der geschichtliche Mittelpunkt dem jüdischen Kultus verloren, und da der Tempel noch immer nicht wiederaufgebaut wurde, hat die Struktur des jüdischen Kultus etwas Vorläufiges, wodurch seine Vielgestaltigkeit noch vergrößert wird. Es läßt sich nicht leugnen, daß eine Kluft mitten durch das Judentum geht in einem Maße, wie das früher nie der Fall war. Die Diaspora, in der das Judentum seit dem Untergang seines zentralen Kultorts Jerusalem lebt und die nicht immer gerade freundlich gegenüber den Juden war, sondern eher eine stete Drohung bedeutete, hat dafür gesorgt, Juden der entferntesten Richtungen in einer Schicksalsgemeinschaft zusammenzuhalten. Dazu hat nicht wenig die Tatsache beigetragen, daß die Juden ihre Geschichte nicht nur als Wissensfach lehrten, sondern in ihrem Kult auch als Heilsgeschichte feierten.[6]

All diese Schwierigkeiten hindern nicht, daß die Antworten auf untenstehende Fragen tiefe Einsicht in die Lebenskraft des jüdischen Kultus verschaffen und für Christen oft eine pastorale Handreichung bieten, die Hintergründe des eigenen Kultus besser zu verstehen.

1. Welche religiösen Feste werden von den Juden auf der ganzen Welt und welche werden nur am Rande oder von wenigen Gruppen gefeiert?

Judentum ist eine Lebenseinstellung und kein Glaubensakt. In dieser Lebenseinstellung wird kein jüdisches Fest den Juden völlig unberührt lassen, und in diesem Sinn kann man sagen, daß alle jüdischen Feste von allen Juden auf die eine oder andere Art gefeiert werden. Um diese Behauptung recht zu verstehen, sollte man den Charakter der Feste und auch die verschiedenen Stile, in denen die Juden heute ihren gemeinsamen Glauben erleben, unterscheiden. Zu den Festen gehören die großen Jahresfeste des alten Israel: das Fest der ungesäuerten Brote, das Wochenfest und das Laubhüttenfest – drei Wallfahrtsfeste –, ferner das Pesachfest, das später mit dem Fest der ungesäuerten Brote zusammenfiel. In den letzten Jahrhunderten der alttestamentlichen Zeit sind noch mehrere Feste hinzugekommen, von denen sich drei bis heute erhalten konnten: Versöhnungstag, Chanukka (Wiederweihe des Tempels) und Purim. In jüngster Zeit kam noch der *jom ha'atsemut* hinzu, der Unabhängigkeitstag; aber dieses Fest hat mehr politische als religiöse Bedeutung.

Unter den Stilen, in denen die heutigen Juden ihr gemeinsames Judentum leben, kann man drei Hauptrichtungen unterscheiden: die orthodoxen Juden, die konservativen Juden und die Reformjuden oder progressiven Juden. Allerdings sind das nicht sehr eindeutige Kategorien; in Jerusalem

wird man sie anders beschreiben als in den Vereinigten Staaten. Um die Nuancen in der Haltung gegenüber den Festtagen zu charakterisieren, sind sie aber in der folgenden Beschreibung von Ehrlich brauchbar: *Das orthodoxe Judentum* hält an den religiösen Feiervorschriften fest, wie sie seit der biblischen Zeit im Talmud und in mittelalterlichen Gesetzesbüchern immer wieder neu vorgelegt worden sind. Zwar haben sich auch darin im abendländischen Judentum Anpassung, Glättung und Modernisierung ergeben; diese berühren aber nicht den Inhalt, sondern nur einige äußere Formen. Sie feiern alle Feste nach einem genau festgelegten Ritual. Im heutigen Israel machen sie in religiöser Hinsicht eine Art Erstgeborenenrecht geltend; Reformjudentum und konservatives Judentum bekommen dagegen kaum einen Fuß auf die Erde. *Die Reformbewegung* beginnt bereits im 19. Jahrhundert. Der Gottesdienst wurde neu gestaltet und gekürzt, die Volkssprache in die Liturgie eingeführt. Auch auf die ästhetische Gestalt des Gottesdienstes wurde Wert gelegt. Diese Maßnahmen beruhten auf einem neuen Interesse für die jüdische Geschichte; sie hatten somit vornehmlich Einfluß auf die Feier jener Feste, die eine historische oder kulturelle Situation zum Hintergrund hatten. Die Reformjuden stehen den orthodoxen Juden nahe, von denen sie viele Traditionen übernommen haben, ohne die ideologische Grundlage mit den Orthodoxen zu teilen. Zwischen den orthodoxen Juden und den Reformjuden stehen jene Gruppen, die man mit einer etwas irreführenden Bezeichnung *konservative Juden* nennt. Die «Konservativen» unterscheiden sich von den Reformjuden nur graduell. Ihre Bewegung wurde in Amerika gegründet, um das historische Judentum zu retten (for preservation in America of historical Judaism). Sie feiern dieselben Feste wie die orthodoxen Juden. Die Konservativen sind eine große Gruppe, die religiöses Interesse haben, aber nicht jüdisch orthodox sind und sich nicht der Reform anschließen wollen, letzteres meistens aus emotionellen Gründen, weil die Reform ihrer Meinung nach zu sehr von der Überlieferung abweicht, mit der sie sich jedoch – wenn auch locker – verbunden fühlen. Große Geister wie Buber, Rosenzweig, Levinas, welche die Probleme des Judentums in der modernen Welt tief ausgelotet haben, müssen dazu gerechnet werden; zum progressiven Judentum fühlen sie sich nur schwach hingezogen. Für alle drei Strömungen gilt, daß die Feier der jüdischen Feste eine gemeinsame Handlung der ganzen jüdischen Gemeinschaft ist; für keinen von ihnen ist die Festfeier Sache der privaten oder individuellen Frömmigkeit. Die Feier der Feste ist immer die Aktivierung der Geschichte des ganzen Volkes mit Blick auf die Zukunft, niemals aber eine Art Heimweh nach der Vergangenheit.

2. Finden die Juden in diesen Festen auch heute noch eine Stütze für ihr Volksbewußtsein?

Den meisten wird noch deutlich in Erinnerung sein, wie die Israeli den Zusammenschluß der beiden Teile Jerusalems als religiöses Ereignis begingen. Der Vergleich mit den Kampfgegnern David und Goliath war nicht aus der Luft gegriffen. Hier ging es allerdings mehr um die Deutung einer heutigen politischen Handlung vor dem religiösen Hintergrund des Alten Testaments als um eine Gedächtnisfeier der Vergangenheit. An den großen jüdischen Festen geht es vor allem um letzteres. An ihnen wendet sich der Jude Gott zu, wird sich aber gleichzeitig der Geschichte seines Volkes bewußt; er erlebt in Gemeinschaft mit anderen Juden die Geschichte und erfährt sich selbst als Glied in der Kette der Generationen. Natürlich ist sich auch der Jude als Einzelperson der Verantwortung für sein Tun und Lassen bewußt, aber die Gemeinschaft steht im Judentum stets an erster Stelle. Die Feier der Feste erlebt man als Ausdruck des Kerns des Judentums: Gott, Thora und Israel sind eins. Auch die Gegenseitigkeit des Bundes steht als Horizont hinter der jüdischen Festfeier: Nicht nur der Jude gedenkt, zusammen mit seinem ganzen Volk, feiernd der mächtigen Vergangenheit; Jahwe selbst gedenkt dieser Vergangenheit, um auf demselben Weg mit seinem Volk fortzufahren. Dahinter steht also die Sicherheit der Kontinuität des Heilshandelns Jahwes, die auf der bleibenden Gültigkeit des Bundes und der nicht nachlassenden Kraft der Verheißungen Jahwes beruht. So ist Gottes Schöpfungswerk in Auserwählung, Befreiung, Gesetz und all seinen Werken, die die Heilsgeschichte sind, auch für heute grundlegend und zielt auf Erfüllung in der Zukunft. Die Ereignisse, die so gedenkend gefeiert werden, machen im Lauf der Jahrhunderte aus dem Volk eine starke Einheit und bilden alle zusammen den Ausgangspunkt, die Mitte, den Gipfel und die Quelle, aus denen das Dasein des Volkes als Gottesvolk hervorgeht. Dahin kehren denn auch unaufhörlich das Gebet und die Meditation Israels zurück, um darin die Nahrung zu finden, die es auf seinem Weg in die Zukunft braucht.[7]

3. Sind diese Feste nur Erinnerungen an die einstigen Heilstaten Jahwes, die in dem von den Christen «Altes Testament» genannten Buch erzählt werden?

Gedenken und Sicherinnern ist in der jüdischen Überlieferung niemals allein Erinnerung, sondern immer auch Aussicht auf die Zukunft, immer auch Verheißung und Gegenwärtigsetzung. Durch die Außerachtlassung dieser Tatsache entstand das christliche Vorurteil von einem geschichtslosen nachbiblischen Judentum. Die Rekapitulation von Gottes einstigen Heilstaten wirkt bis in die moderne Zeit revolutionär, in traditionstreuen Kreisen sogar bis heute; sie weckt das Bewußtsein, daß es bald wieder solche Heilstaten geben wird. Religiöse Epen, die die Vergangenheit in Erinnerung rufen, wirkten am Ende der Antike und zu Beginn des Mittelalters als messianisch-revolutionäre Aufrufe. In säkularisierter Form ist dieser Aspekt im Staate Israel noch immer vorhanden, vor allem in den Kreisen der Zionistischen Bewegung.[8] Die Gedächtnisfeier der Vergangenheit wie auch die als nationales Hobby betriebene Archäologie begründen und festigen die heutige Bemühung, die hier und da von traditionalistischen messianischen Zukunftserwartungen durchkreuzt wird. Die Wallfahrt von dreihunderttausend Pilgern zur Klagemauer am jüdischen Pfingstfest (14. Juni 1967) demonstrierte bereits ein unerwartetes Wiederaufleben des religiösen Bewußtseins. Es ist natürlich schwierig, bei diesen und ähnlichen Ereignissen religiöses und nationales Bewußtsein auseinanderzuhalten; und noch schwieriger ist festzustellen, wieweit hier religiöse Gefühle in die Kanäle politisch-nationalen Denkens geleitet werden. Aber das ist auch nicht nötig: es gehört ja gerade zur Eigenart der Feier jüdischer Geschichte, daß man sich einer religiösen Tatsache nicht nur als Glaubensgemeinschaft, sondern auch als völkische Gemeinschaft erinnert.[9] Gerade das wird klar, wenn wir die großen jüdischen Feste vor allem in ihrer heutigen Feier näher betrachten. Um der übersichtlichen Einteilung willen halten wir die Unterscheidung bei, die wir oben einführten: die vier älteren Feste (Fest der ungesäuerten Brote, Wochenfest, Laubhüttenfest und Pesachfest) und die drei jüngeren Feste (Versöhnungstag, Chanukka und Purim).

a. Das Fest der ungesäuerten Brote

Das Fest der ungesäuerten Brote geht wahrscheinlich bis in jene Zeit zurück, als Israel noch ein Halbnomadendasein führte. Es ist ein Frühlingsfest und gab das Zeichen zum großen Aufbruch zu neuen Weideplätzen. Das Opfer (ohne Priester und ohne Altar) spielt eine große Rolle. Im Alten Testament ist es schon mit dem Fest des Auszugs verbunden, dem Feste der Volkwerdung. Auch in der heutigen Feier liegt der Akzent auf der Volkwerdung, der Befreiung aus der Sklaverei. Die alten Elemente eines Frühlingsfestes, bei dem ein Tier geopfert wurde, um das Wohl der Herde zu erlangen, sind ganz verschwunden. Wir beschränken uns deshalb auf die Besprechung von

b. Pesach

Für ein Volk, das seine Geschichte in seinem Kult feiert, muß der Augenblick seiner Volkwerdung für diese kultische Feier ein sehr anregendes Element sein. Die Entstehung des Staates Israel[10] hat das ihre dazu beigetragen, dieses Fest lebensnah zu machen. Heute ist es weniger denn je bloße Erinnerung an ein längst vergangenes Ereignis, sondern auch religiöse Aktualisierung des jetzt Geschehenden und Fundament für eine Vision der Zukunft.

Dieses Fest wird zutiefst von der religiösen Überzeugung beherrscht, daß Gott Israel nicht deshalb aus der Sklaverei Ägyptens befreit, um aus ihm ein großes Volk zu machen, sondern ein Volk, das ihm dient. Pesach war auch *das* Gemeinschaftsfest, das im religiösen Zentrum des Volkes ausführlich gefeiert wurde: im Tempel von Jerusalem. Seit dem Untergang des Tempels im Jahre 70 hat es sich zum Familienfest schlechthin entwickelt; das alte Ritual ist der häuslichen Feier angepaßt worden. Die jüdische Überlieferung (Mischna Pes. X, 5) hat diesen häuslichen Charakter mitbestimmt: «Von Geschlecht zu Geschlecht ist jeder verpflichtet, sich selbst so anzusehen, als ob er persönlich aus Ägypten ausgezogen wäre.» Um diese Vorschrift auf rechte Weise zu verwirklichen, entstand im frühen Mittelalter ein kleines Buch, das die verschiedenen Bräuche dieses Festes *ordnet*. Das hebräische Wort für «Ordnung, Regel» ist *seder:* deshalb wird die erste und zweite Abendfeier dieses Festes *seder* genannt. Das Büchlein, aus dem an diesen Abenden vorgelesen wird, heißt *haggada* (Erzählung). Dieses kleine Buch enthält Erklärungen und Deutungen aus der reichen rabbinischen Literatur, durch die die Geschichte vom Auszug, wie sie das Buch Exodus erzählt, in ihrem Sinn erklärt wird. Die häusliche Lektüre dieses Büchleins wird von einer vorgeschriebenen Festmahlzeit umrahmt.

Bei der Entstehung dieser Haggada haben mehrere Faktoren mitgewirkt: Als es nach Zerstörung des Tempels im Jahre 70 keinen Tempelgottesdienst mehr gab, empfand man die Notwendigkeit, in die durch die Midraschexegesen schnell wachsende Liturgie eine gewisse Ordnung und Systematik zu bringen. Für die Praxis der Festfeier in der Familie war es notwendig, die zahlreichen Vorschriften zum Pesachfest in einem handlichen Büchlein zusammenzufassen. Außerdem hatten die Juden in der Entstehungszeit der Pesach-Haggada keinen eigenen Staat mehr: die Juden waren Untertanen des römischen Imperiums; sie waren nicht mehr selbständig; sie mußten wieder aus der Sklaverei erlöst werden. In den Riten des Pesachfestes wurde dieses Verlangen nach Freiheit noch einmal deutlich unterstrichen: Sie sollten dieses Fest nicht aufrechtsitzend feiern, sondern in der Haltung, die allein den römischen Freien gestattet war: liegend auf einer Polsterbank. Deshalb lautet noch eine rabbinische Überlieferung: «Rabbi Levi sagte: Während Sklaven aufrechtsitzend zu essen pflegen, soll man beim Pesachmahl liegend essen, um zu zeigen, daß man aus der Sklaverei erlöst ist» (Jer. Pes. X, 37b). Auch der Ärmste in Israel soll nicht anders als liegend essen (b. Pes. X, 1).

Bei der Pesachfeier sind die Juden, die aus Ägypten befreit wurden, und die Juden, die jetzt diesen Auszug gedenkend feiern, dieselben: Vergangenheit und Gegenwart fallen zusammen.

Deshalb kann das Pesachfest von jedem Juden gefeiert werden: Es ist auch heute immer noch ein Anruf an sein Verlangen nach Freiheit und Volkwerdung. Im Augenblick unterstreichen die Orthodoxen mehr die nationalen Elemente; die Reformjuden und die Konservativen betonen mehr den religiösen Gehalt dieser Freiheit und den nichtpolitischen Charakter der jüdischen Gemeinschaft («Wir sind mehr als nur ein Volk»). Bei allen aber trägt das Fest den Charakter der Gegenwärtigsetzung und Aktualisierung. Dazu trägt nicht allein die Erzählung vom Auszug bei, sondern auch die Tatsache, daß dieses Fest als Familienfest gefeiert wird. Weil man es zu Hause und nicht nur in der Synagoge begeht, ist es nicht vornehmlich eine Angelegenheit der Männer: die Frauen und Kinder werden ebenfalls als Mitfeiernde einbezogen. Der Jüngste in der Familie – so will es die Haggada – soll um die Erklärung bitten, was diese stilisierte Festmahlzeit bedeutet. Der Vorleser der Haggada erhält dadurch Gelegenheit, auf alle Gesichtspunkte tiefer einzugehen, die das jüdische Volk auch heute noch berühren: das Vertrauen auf den Bund Gottes mit seinem Volke; die Wichtigkeit der Familie, ohne die es kein jüdisches Volk und kein jüdisches Dasein gäbe. Von diesem Seder-Abend geht für das jüdische Volk eine unerhörte Kraft aus, der sich kein Jude entziehen kann, zu welcher Richtung des Judentums er auch gehören möge. Am Pesachfest erfährt der Jude die Einheit mit seinem Volk, das sich von seinem Pluralismus weniger bedrückt fühlt, als man für gewöhnlich annimmt. Die Vielgestaltigkeit des Judentums steigt aus anderen Quellen als aus jener gemeinsamen Quelle, an der es sich seiner fundamentalen Einheit bewußt wird: aus Verschiedenheit der Herkunft (Amerika, Orient, Israel, Westeuropa, Portugal usw.) und der Weltanschauung. Das Judentum fühlt sich durch seine Vielgestaltigkeit nicht bedrückt, sondern sieht diese als Zeichen seiner Lebenskraft; für das Judentum bedeuten die Formen Variationen in den religiösen Interpretationsmöglichkeiten. Das Judentum hat sich immer gegen eine Dogmatisierung seiner Glaubensvorstellungen gewehrt. Judentum ist mehr eine Lebenshaltung, in der man sich bewußt der jüdischen Tradition übergibt. Kein anderes Fest ist dazu wohl mehr geeignet als gerade das Pesachfest. Es knüpft beim jüdischen Lebensgefühl an – möge dieses Pesachfest nun in einem israelischen Kibbuz, in einer liberal-jüdischen Familie in West-Berlin oder bei einem Reformjuden in New York oder Melbourne gefeiert werden.[11]

c. Das Wochenfest

Wie das Fest der ungesäuerten Brote die Erinnerung an Israels Nomadendasein war, das später mit dem Fest der Befreiung und der Volkwerdung verbunden wurde, so ist das Wochenfest die Erinnerung an Israels Dasein als Ackerbauvolk: ein Bauernfest, ein Dankfest für die Ernte. Später wurde auch mit diesem Fest das Gedächtnis eines Heilsgeschehens verknüpft: die Erinnerung an den Bundesschluß. Wenn man die Inhalte beider Feste miteinander vergleicht, wird einem ohne weiteres klar, daß das Wochenfest mit dem Pesachfest zusammenhängt: Nomadenfest – Bauernfest; Frühlingsfest – Erntefest; Auszug – Bund; Freiheit – Thora; Selbständigwerdung – Gebundenheit an Bund und Gesetz. In diesem Fest wird sichtbar, wie wahr es für die jüdische Erfahrung ist, daß Gott, Thora und Israel eins sind. Das Wochenfest hat, abweichend von Pesach, keine eigenen Zeremonien. Bei Konservativen und einigen

Reformjuden ist es Brauch geworden, Jungen und Mädchen aufzufordern, ihre Treueverpflichtung gegenüber dem Bund zu erneuern. Die Orthodoxen verbinden mit diesem Feiertag das Gedenken an die mittelalterlichen und neuzeitlichen Pogrome, die oft in dieser Zeit des jüdischen Jahres stattgefunden haben.

d. Das Laubhüttenfest

Das Laubhüttenfest war schon in ältester Zeit ein Erntedankfest mit fröhlichem Charakter; später wurde es das frohe Gedächtnis der Tatsache, daß Israel eine Thora hat. In Prozessionen werden in der Synagoge die Thorarollen um das Lesepult getragen. Auch dieses ursprüngliche Bauernfest, bei dem man Gott für die Ernte dankt, hat die jüdische Tradition an eine Heilstatsache gebunden: zur Erinnerung an die «Laubhütten» *(sukkot)*, in denen Jahwe ihre Väter nach dem Auszug aus Ägypten wohnen ließ (vgl. Lev 23,43), sollten die Israeliten in Laubhütten wohnen. Diese Verbindung des ursprünglichen Erntedankfestes (Laubhütten) mit dem Wüstenzug (bei dem die Israeliten natürlich in Zelten wohnten), mutet den kritischen Leser vielleicht einigermaßen gesucht an; wichtig ist aber, daß auch an diesem Fest nicht nur eines Ereignisses der Vergangenheit gedacht wird, sondern daß dieses Gedächtnis dem heutigen Tage gilt: der Schicksalsverbundenheit der Juden in ihrem Zug durch die Geschichte. Wenn es auch keine Wallfahrt mehr gibt, mit der zur Zeit des Tempels die Feier dieses Festes verbunden war – die Aktualität dieser Feier ist dadurch nicht geringer.

Gilt dieser Aktualitätscharakter der jüdischen Feiertage schon für die vier älteren Feste, so tritt er natürlich noch weit leichter in den Festen mit jüngerem Entstehungsdatum (Versöhnungstag, Chanukka und Purim) hervor.

e. Versöhnungstag

Obwohl *jom kippur* (Versöhnungstag) auch jetzt noch zu den höchsten Feiertagen des Judentums zählt und die Mischna ihn sogar «Tag der Tage» nennt, ist dieses Fest des 10. Tischri (September-Oktober-Wende) in der Zeit vor der Verbannung nach Babylon und auch unmittelbar danach noch unbekannt.

Wenn Pesach das Fest der Freiheit des jüdischen Volkes ist, so ist der Versöhnungstag das Freiheitsfest des jüdischen Menschen. Pesach ist ein häusliches Fest; der Versöhnungstag ist ein Synagogenfest. Nach einem rituellen Abschied im Hause eilt die ganze Familie zur Synagoge, wo man praktisch den ganzen Tag bleibt. Die Juden empfinden diesen Tag als *die* Zäsur im jüdischen Jahr. Dies ist der Tag, an dem der Jude sein eigenes Scheitern und das sündhafte Scheitern seines Volkes bekennt, an dem er sich gleichzeitig bewußt wird, daß ein neuer Anfang möglich, aber auch nötig ist, um den Auftrag des Volkes in der Gemeinschaft der Menschen erfüllen zu können. Das früher ausgebreitete Tempelritual (vgl. Lev 16) ist jetzt, da es für den Maßstab der Synagoge zu gelten hat, sparsamer geworden. Das Versöhnungsfest ist auch der Tag, an dem der Jude, der sich seinem Volk entfremdet hat, zurückkehrt und Buße tut. Dieses Fest ist eigentlich eine Institutionalisierung der Umkehrgesinnung, zu der die Propheten immer wieder aufrufen (vgl. Jer 18,8; Os 14,1ff). Das Ritual des Buches Levitikus weist vornehmlich in die Richtung einer Reinigung des Tempels von kultischer Verunreinigung; aber schon die Mischna deutet das Fest als Tag sittlicher Reinigung und Wiedergeburt. Am Versöhnungstag gedenkt die jüdische Gemeinschaft auch ihrer Toten. Es geht aber nicht nur um ein pietätvolles Verweilen beim Gedächtnis der Entschlafenen; es geht auch um das Gedächtnis all jener Menschenleben, die die Geschichte im Lauf der Jahrhunderte von den Juden gefordert hat. Der Schatten der spanischen Inquisition des 15. Jahrhunderts, die 150000 Juden das Christentum anzunehmen zwang, liegt noch über dem *kol nidrei*, das vom Kantor in der Synagoge rezitiert wird. Nicht nur von seinen Sünden fühlt sich der Jude an diesem Tag befreit, sondern auch von allem Zwang, mit dem die jüdische Gemeinschaft je verfolgt wurde. Und auch das ist nicht nur Erinnerung an Vergangenes.

f. Chanukka

Die Militärrevolte des Judas Makkabäus gegen den syrischen König Antiochus, um für das Judentum die Gewissensfreiheit gegenüber dem einsikkernden Hellenismus sicherzustellen, ist der historische Hintergrund für das Chanukkafest. Eine der ersten Taten des Judas nach seinem Sieg war die Wiederweihe des Tempels (*chanukka*, d.h. Einweihung, Erneuerung) am 25. Tag des Monats Kislew (November/Dezember) des Jahres 165 v. Chr. (Wegen seines Datums wird dieses Fest oft, aber zu Unrecht, mit dem christlichen Weihnachtsfest in Verbindung gebracht.) Da der Tempel Salomos (3Kö 8,2) und der neue Altar des

Zweiten Tempels (Esra 3,4) am Laubhüttenfest eingeweiht worden waren, wurde Chanukka oft mit dem Laubhüttenfest in Zusammenhang gebracht. Außer der Tempelprozession schrieben die Ritenanordnungen vor: Winken mit Efeu, grünen Zweigen und Palmen beim Singen von Lobliedern.

In der Mischna wie auch heute ist Chanukka vor allem ein Lichtfest. Das hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß bei der Wiederweihe des Tempels der Siebenarmige Leuchter, der drei Jahre nicht gebrannt hatte, wieder entzündet wurde. Eine Legende erzählt, die Makkabäer hätten bei der Eroberung des Tempels von Jerusalem nur ein einziges kleines Fläschchen mit liturgiefähigem Öl gefunden, gerade genug, um die Menorah (den Leuchter) einen Tag lang mit Öl zu speisen; der Leuchter brannte aber wunderbarerweise acht Tage lang.

Auf den Außenstehenden macht das Fest heute vor allem den Eindruck eines Kinderfestes: die Kinder bekommen Geschenke und acht Tage lang «Kerzengeld». Trotzdem lebt dieses volkstümliche Fest im Judentum weiter als Appell an das jüdische Gewissen, die Freiheit für ein Leben nach eigener Überzeugung zu garantieren.

g. Purim

Das Purimfest macht auf den Außenstehenden den Eindruck einer Art Fastnacht oder Karneval der Juden, komplett mit Maskeraden und Trinkgelagen. Dieses Fest ist in jüdischen Gemeinschaften der orientalischen Diaspora entstanden. Wahrscheinlich bewahrt es Erinnerungen an ein Pogrom, aus dem die Juden auf eine Art gerettet wurden, die ihnen ein Wunder zu sein schien. Diese wunderbare Rettung wird im Buch Esther erzählt. Haman, Wesir des persischen Königs Ahasveros (Xerxes), wollte in Persien die Juden ausrotten und hatte dazu den 14. Tag des Monats Adar (Februar/März) durch das Los bestimmen lassen. Durch Intervention Esthers und ihres Onkels, des Juden Mordechai, wendet sich der Schlag aber gegen Haman selbst, der ermordet wird. Darüber war große Freude unter den Juden. Diese Erzählung, eher eine historische Novelle als echte Geschichtsschreibung, wird am Purimfest in der Synagoge vorgelesen. Bei der Vorlesung wird, wenn zum ersten Male der Name des Judenfeindes Haman fällt, in der Synagoge zum Zeichen der Entrüstung und des Widerwillens wüster Lärm geschlagen.

Es ist ein seltsames Fest mit wenig religiösem Hintergrund; der Name Gottes wird in der Erzählung ängstlich vermieden. Aber Erzählung und Fest verdichten im Bilde nur allzugut das schwere Los, das den Juden in vielen Pogromen und Verfolgungen zugefallen war, so daß Purim also durchaus auch an das heutige Lebensgefühl der Juden anknüpft. Es gibt sogar viele örtliche Purim (z. B. die Wintz-Purim von Frankfurt), die der Tatsache gedenken, daß eine jüdische Gemeinschaft den Ausrottungsplänen, wie sie ein Haman im Buch Esther hegte, entrinnen konnte. Mehr als jedes andere jüdische Fest ist das Purimfest von Folklore und örtlichen Bräuchen geprägt. Man hat auch die Meinung geäußert (wegen der Trinkgelage und Maskeraden), daß es ursprünglich ein Neujahrsfest gewesen sei, das Israel aus Babylon mitgebracht habe. Dieser Gedanke ergab sich auch aus der geringen religiösen Atmosphäre dieses Festes. Tatsache bleibt, daß Purim das volkstümlichste jüdische Fest ist und daß sich über seine Aktualität nicht streiten läßt.

Die oben beschriebenen Feste müßte man einmal in der ihnen eigenen Atmosphäre von Gebet, Gesang, Riten und Symbolen mitfeiern können, um ganz zu begreifen, daß die Feier dieser Feste keine bloße Erinnerung ist, sondern rituelle Feier einer Heilsgeschichte, die nicht der Vergangenheit angehört.

4. Welche Funktion hat der Tempel von Jerusalem bei diesen Festen?

Aus obenstehender Beschreibung ging schon hervor, daß die meisten Feste ursprünglich im zentralen Heiligtum Israels, im Tempel von Jerusalem gefeiert wurden. Da der Tempel das Staatsheiligtum der Hauptstadt und der religiöse Mittelpunkt des Volkes war, ist sein Schicksal selbstverständlich mit der politischen und religiösen Geschichte des Königreiches verbunden gewesen. Er bestand, bis das Reich unterging, vier Jahrhunderte nach seiner Gründung. Nach der Babylonischen Gefangenschaft wurde ein zweiter Tempel erbaut, von dem Ezechiel (40,1–44,9) im Lande der Verbannung eine Vision hatte. Dieser Tempel wurde im Jahre 169 v.Chr. von Antiochus Epiphanes geplündert und von Judas dem Makkabäer wiederhergestellt; diese Wiederherstellung wird am Chanukkafest gefeiert (s. o.). Etwa hundert Jahre später betrat Pompejus nach der Einnahme Jerusalems den Tempel; aber er respektierte das Heiligtum und rührte auch den Tempelschatz nicht an.

Im Jahre 20/19 v.Chr. begann Herodes I. (der Große) einen Neubau des Tempels, der – im großen und ganzen – zehn Jahre später vollendet war; aber bis zum Jahre 64 n.Chr. fanden dabei noch Tausende von Arbeitern ihre Arbeit. Nach der Einnahme und Brandschatzung Jerusalems durch die Römer wurde kein neuer Tempel mehr gebaut.[12] An der Stelle des jüdischen Tempels haben die Muslim die Omar-Moschee errichtet. Wie man an den großen Festen der Ereignisse des Auszugs aus Ägypten gedachte und wie die Lade an den Bund Gottes mit seinem Volk erinnerte, so erinnerte der Tempel an die Auserwählung Jerusalems und der Dynastie Davids und an den damit verheißenen göttlichen Schutz.[13] Natürlich bedeutete der Untergang des Tempels von Jerusalem auch einen religiösen Wendepunkt in der Geschichte des jüdischen Kultus.[14] Trotzdem ist die Bedeutung dieser Zerstörung und der ihr folgende Bau eines heidnischen Tempels oft, sowohl von Juden wie von Christen, übertrieben worden: als ob seine Zerstörung das nahe Weltende bedeute oder als ob damit von Gott eine Bestätigung des Christentums vorgenommen werden sollte.[15] Die einzig nachweisbare Folge der Zerstörung des Tempels ist ein Sparsamerwerden der Riten an den jüdischen Festen, die jetzt den Feiern im Haus und in den meist kleinen Synagogen angepaßt werden mußten. Aber das jüdische Selbstbewußtsein hat sich auch an dieser vereinfachten Feier ohne Tempel weiter entzündet.

Die Funktion des Tempels ist aber wieder eine aktuelle Frage geworden, seit nach dem sechstägigen Krieg des Jahres 1967 das ganze Gebiet, auf dem früher der Tempel stand, wieder in den Händen Israels ist.[16] Von den orthodoxen Juden, die in Israel das Gesicht des religiösen Judentums stark bestimmen, ist jedoch kein Vorschlag zum Neubau des Tempels ausgegangen. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß der jüdische Gottesdienst dem Opferritual des Tempels völlig entwachsen ist. Schon als der Tempel noch stand, zeigte das Opferritual Züge der Vergeistigung. An die Stelle des Opfers traten mehr und mehr Gebet und Lesung. Was sollte man mit einem neu erbauten Tempel tun? Die Opferliturgie wiedereinzuführen, wäre ein Anachronismus, vor dem sogar die konservativsten orthodoxen Juden zurückschrecken. Wie könnte man eine Priesterschaft zusammenbringen, wenn man die levitischen Vorschriften der Schrift und der jüdischen Überlieferung beachten wollte? Wo Stimmen für einen Neubau des Tempels laut werden, kommen sie aus nationalistischen Kreisen und aus einer Mentalität, die ein jüdischer Gelehrter wie Werblowski als «grobe nationalistische Pervertierung der Religion»[17] charakterisiert hat.

Hinzu kommt eine jüdische Überlieferung, die noch vor kurzem von Oberrabbiner Nissim in Erinnerung gebracht wurde: Der dritte Tempel wird von Gott selbst gebaut. Im allgemeinen glaubt das Judentum, obwohl das nicht als eine Art Dogma verstanden werden soll, daß der Tempel am Ende der Zeiten wiederhergestellt wird. Es gibt verpflichtende Vorschriften, in diesem Sinn für die Wiederherstellung des Tempels zu beten. Nicht von Menschenhänden, sondern von Gott selbst wird am Ende der Zeiten der Tempel neu erbaut werden. Sollte das übrigens nicht in eschatologischem und geistigem Sinn verstanden werden können? Sicher ist, daß Versuche wie die des Oberrabbiners des israelischen Heeres, J. Goren, der Erinnerung an den früheren Tempel mit nationalen Emotionen neues Leben einzuhauchen, vom Judentum ziemlich allgemein abgelehnt werden: Goren hielt am 9.Aw 1967, dem Jahrestag der Zerstörung des Tempels, auf dem im sechstägigen Krieg eroberten Tempelgebiet einen öffentlichen Gottesdienst. Für das religiöse Selbstbewußtsein des Judentums wird jedoch von großer Bedeutung bleiben, daß Juden an die Klagemauer gehen, um sich dort im Gebet bewußt zu werden, welches ihr Auftrag in dieser Zeit ist.

5. Sind die jüdischen Feiern vornehmlich Dienst des Wortes und ist darin auch Raum für Improvisation?

Wie wir schon erwähnt haben, werden an den meisten jüdischen Festen Abschnitte aus der Schrift vorgelesen, oft sehr lange Abschnitte, die sich auf den heilsgeschichtlichen Hintergrund der betreffenden Feier beziehen. Bei manchen Festen, z. B. bei Pesach, ist das Ritual bis ins einzelne streng geregelt; das hindert jedoch nicht, daß am Rande der meisten Feiern Platz für Improvisationen bleibt. Beim Purimfest sind die Improvisationen recht zahlreich; aber sie haben rein profanen Charakter. Bei den andern Festen ist der Spielraum für Improvisationen am größten bei der häuslichen Feier; aber auch die Gebetsteile der Synagogenfeiern bieten dafür Raum. Das gilt insbesondere für die Tage, die wir oben nicht genannt haben: die vier historischen Fasttage, die an die Verwüstung und Zerstörung des Tempels erinnern. *Tischoh bo'ov*, der neunte Tag des Monats Ov (Juli/

August) ist der wichtigste dieser vier. Die drei anderen Fasttage sind der zehnte Tag des Monats Teves (Dezember/Januar), an dem des Beginns der Belagerung Jerusalems gedacht wird; der siebzehnte Tag des Monats Tammuz (Juni/Juli), an dem des Angriffs gedacht wird, der die erste Bresche in die Mauer der Heiligen Stadt schlug; und der dritte Tag des Monats Tischri (September/Oktober), der den Mord an Nabuchodonosors Gouverneur von Juda in Erinnerung bringt, also den Beginn der Babylonischen Gefangenschaft. An dem erwähnten ersten Fasttag wird der Verwüstung des ersten Tempels durch die Babylonier (586 v.Chr.) gedacht. Aber ebenso wird an diesem Tag über die Vertreibung der Juden aus Spanien (im Jahre 1492) getrauert und über die Evakuierung aller Juden aus den russischen Randprovinzen im Jahre 1915. Weil diese Tage keine Thora-Feiertage sind, ist ihre Feier von der einen zur anderen jüdischen Gemeinschaft verschieden. Die Reformjuden feiern diese Tage sogar überhaupt nicht; sie sind davon überzeugt, daß zur Zerstörung des Tempels keine Trauer passe. Ihrer Meinung nach war das ein neuer Anfang der jüdischen Existenz; zweifellos ein tragischer Beginn, der aber letzten Endes dazu beigetragen hat, dem Judentum seine neue Sendung bewußt zu machen: ein Licht für alle Menschen zu sein.[18]

6. Wurden die Feste des heutigen jüdischen Kultus von den großen Festen der christlichen Liturgie beeinflußt?

Das Umgekehrte liegt näher und ist auch mehr erforscht worden, wie aus dem Beitrag von *Barrosse* über die Eucharistiefeier und das Pesachfest (in dieser Nummer) hervorgeht. Ein nebensächlicher Einfluß des christlichen Weihnachtsfestes ist in der Feier des Chanukkafestes zu spüren. Tanenbaum weist darauf hin, daß es ähnliches auch beim Pfingstfest gibt, an dem im Sprachenwunder des ersten christlichen Pfingsttages die Universalität des Christentums gefeiert wird; ähnliches erzählt nämlich auch ein späterer Midrasch vom Wochenfest. Die Thora ist diesen Midrasch zufolge nicht für die Juden allein gegeben worden. Deshalb wurden die Gesetzestafeln dem Moses in der Wüste ausgehändigt, in einer Art Niemandsland, das keinem Volk gehört, sondern eines jeden Eigentum ist. Der Midrasch erzählt dann, die Stimme Gottes sei in siebzig feurigen Zungen auseinandergefallen – man glaubte nämlich, daß auf der Welt die Gesamtzahl der gesprochenen Sprachen siebzig sei. Auf diese Weise versucht der Midrasch die Allgemeingültigkeit der Thora für alle Menschen darzutun.

Das spezifisch ethnische Element in den jüdischen Festen und die dadurch bedingte Aufmerksamkeit für das «Irdische», das «Hier und Jetzt», ist zu groß, als daß man von den christlichen Festen bestimmte Einflüsse auf die jüdischen Feste erwarten könnte; denn die christlichen Feste sind nicht so volksgebunden, sondern universaler und mehr auf das, «was droben ist», gerichtet. Bei den Festzeiten lassen sich zwar einige Übereinstimmungen finden; aber diese gehen wahrscheinlich auf ältere religiöse Feste zurück. Wir zeigten ja schon, daß einige jüdische Feste nicht so ursprünglich jüdisch sind, wie man das beim ersten Blick meinen möchte; das gilt sogar für ein so wichtiges Fest wie Pesach. Elemente dieses Festes haben die Israeliten wahrscheinlich schon aus Ägypten oder sogar aus noch früheren Sitzen ihrer Stämme mitgebracht. Natürlich sind all diese Feste auch für die Juden nicht ohne Probleme. Das gilt insbesondere für die Reformjuden, die die Bedeutung des Judentums breiter sehen als die orthodoxen Juden. Durch die Entstehung des Staates Israel haben aber die meisten Feste wieder an Aktualität gewonnen, obwohl sie dadurch gleichzeitig auch Gefahr laufen, national oder politisch ausgebeutet zu werden. Ein eigentliches Säkularisierungsproblem wie in der katholischen Feier der christlichen Heilstaten stellt sich hier also nicht.

7. Wie weit sind Frauen und Kinder an den jüdischen Festen beteiligt?

Weil von alters her die Feiern des jüdischen Kultus streng an Zeiten und Stunden gebunden waren, war der Tempeldienst Männerangelegenheit; die Frauen waren davon dispensiert. Auch in der Synagoge ist bis heute für die Frauen meistens ein eigener Raum reserviert. Bei den liberaljüdischen Gemeinden besteht allerdings die Tendenz, diese Trennung aufzuheben. Bei der häuslichen Feier ist ihr Anteil aber selbstverständlich groß. Die Frau ist sogar oft die Heldin des Festes selbst: Debora und Jaël wurden in Israel als Heldinnen besungen (Ri 4,5); Athalia saß mehrere Jahre auf dem Thron Judas (2 Kön 11); die Prophetin Hulda wurde von den Ministern des Königs um Rat gefragt (2 Kön 22,14ff), und die Bücher Judith und Esther erzählen, wie das Volk durch die Tat einer Frau gerettet wurde.

8. Wie weit ist eine Gestalt wie Martin Buber mit seinem mystischen Hintergrund repräsentativ für die Auffassung von den Festen des Judentums?

Aus der bisherigen Darstellung ging schon hervor, daß Volkwerdung und Besitz des Landes für die jüdische Feier Kernmomente der Heilsgeschichte sind. Beide Elemente – «Volkwerdung» und «Besitz des Landes» – sind zunächst konkret zu verstehen; sie sind aber auch geistig zu deuten. Um ganz konkret zu fragen: Muß Gottes Verheißung eines eigenen Landes für Israel notwendig im Sinn eines eigenen Staates verstanden werden? Eine prophetische Gestalt wie Martin Buber war davon nicht überzeugt.[19] Propheten sind oft einsame Menschen. Von dieser allgemeinen Regel machte Martin Buber keine Ausnahme. Man kann nicht sagen, daß Bubers Sicht vom gesamten Judentum geteilt wird, so groß sein Anteil an der Wiederaktualisierung der jüdischen Botschaft in dieser Zeit auch gewesen sein mag. Wir können hier auf eine Bewegung wie den Zionismus nicht eingehen und auch nicht auf ein Problem, das so reich an Fußangeln und Fallen ist: ob der Staat Israel als die Erfüllung von Gottes Verheißung eines eigenen Landes für Israel angesehen werden darf.[20] Kann der gegenwärtige Staat Israel als ein Zeichen dafür gesehen werden, daß Gottes Heilsgeschichte mit seinem auserwählten Volke weitergeht? Sicher wird sich der Außenstehende vor groben Alternativen hüten müssen. Tatsache ist, daß die Ereignisse der letzten Jahre in Israel für das jüdische Volk die Heilsgeschichte wieder aktuell gemacht haben – positiv oder negativ. Daß dabei Emotionen im Spiele sind, ist selbstverständlich. Und fast ebenso selbstverständlich ist auch, wenn diese Emotionen religiös gefärbt sind, so daß sie sich in der Feier der überlieferten Feste äußern. Bei all dem kann man aber nicht leugnen, daß «das Land der Verheißung» niemals eine statische Größe war, die jetzt in ihrer ursprünglichen Größe und Gestalt wiederhergestellt werden könnte. Trotzdem ist Raum genug für den Glauben, daß die Verbundenheit der Juden mit ihrem Land nicht nur eine historische, psychologische oder politische Angelegenheit, sondern auch eine religiöse Tatsache ist. So mystisch Bubers Gedankengänge auch sein mögen und so eng er auch bei den galizischen Mystiker-Rabbinen, den Chassidim, anknüpfen mag – in seinem Verhältnis zum Christentum hat er zu viel Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann zu verdanken, ist also zu abendländisch, um als Wortführer für das gesamte Judentum gelten zu können. Seine sozialistische Kritik am Zionismus sowie seine humanistischen und pazifistischen Ideale machten ihn dem heutigen in Bewegung geratenen Judentum nicht gerade sympathisch; aber es gibt dafür auch andere Gründe. In der Antwort auf unsere Frage antwortete Professor J. Meyer (Martin-Buber-Institut für Judaistik an der Universität Köln), daß sein gebrochenes Verhältnis zur Thora Buber daran hinderte, ein positives Verhältnis zu den jüdische Festen zu finden. Eine wirklich von der jüdischen Mystik geprägte Haltung zu den jüdischen Festen ist eher bei Abraham Isaak Kuk oder in der modernen Theologie des Joshua Heschel zu finden.

Übrigens ist das heutige Judentum ein so komplexes Gebilde, daß man mit Verallgemeinerungen nicht vorsichtig genug sein kann. Weil die Grenzen zwischen den Strömungen sehr fließend sind, ist es schwierig, bestimmte Autoren einer bestimmten Richtung zuzuordnen. Es gibt nun einmal keinen dogmatischen Maßstab, an dem man das Judentum messen kann; nur die Thorapraxis kann als Maßstab für die Zugehörigkeit zum Judentum gelten. Das gemeinschaftliche Schicksal *(the common fate)* bindet die Juden aufs engste zusammen. Und gerade dieses «common fate» tritt bei den kultischen Feiern am deutlichsten in den Vordergrund; ihm haben die Feste auch am meisten ihren Aktualitätscharakter zu verdanken. Das verbindende Element zwischen einem Juden, der sich als «Konfessionsjude» in dieser oder jener Nation beheimatet fühlt, und einem unreligiösen Zionisten, der sich lediglich als Glied des jüdischen Volkes betrachtet, und einem unreligiösen israelischen Nationalisten besteht nur in den Juden, die überlieferte Religion und Volksbewußtsein gleichsetzen. Vielleicht hat der Jude zu viele Narben, als daß die Feier seiner Geschichte für ihn ein rein kultisches Gedächtnis sein könnte; er erschrickt immer wieder darüber, daß die Vergangenheit offensichtlich nicht tot ist.

[1] Für Anregungen und Antworten auf obenstehende Fragen bezeugen wir gern unsre Dankbarkeit gegen Rabbi Marc H. Tanenbaum, Director of the interreligious affairs department of the American Jewish Committee in New York; Prof. Dr. Dr. J. Meyer vom Martin-Buber-Institut für Judaistik an der Universität Köln; M. Zaoui vom Institut International des Études Hébraïques in Paris; dem Institute for Studies of Contemporary Judaism an der Hebräischen Universität Jerusalem; Professor Dr. M. Wittenberg von der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau; Dr. Gertrud Luckner, die den Freiburger Rundbrief herausgibt, der für die jüdisch-christliche Ökumene so wichtig ist; K. Hruby und Dr. E. L. Ehrlich, vor allem letzterem für seinen ausführlichen Beitrag zum Pesach- und Versöhnungstag, der zum großen Teil in diese Dokumentation aufgenommen wurde.

[2] Einige treffende Beispiele für die Anziehungskraft, die der jüdische Gottesdienst auf Christen ausgeübt hat, sind zu finden in «Kirche und Synagoge», Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Bd.I (Stuttgart 1968) 495–498, d. i. der Aufsatz: G. Müller, Die jüdische Gottesverehrung und ihre Anziehungskraft.

[3] Die jüngste Literatur zu diesem Thema ist nicht groß; wir verweisen auf das grundlegende Werk von H.N.Rowley, Worship in Ancient Israel – Its Forms and Meaning (London 1967); H.Tanenbaum, The Yewish Holidays (New York o.J.); F.Weinreb, The Old Biblical Year (als Ms Genf 1968); D.Baumgardt, Yom Kippur and the Jew of Today: Commentary (Okt.1959); E.L.Ehrlich, Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum (Stuttgart 1959); W.Gottschalk, Judentum – Schicksal, Wesen und Gegenwart (Wiesbaden 1965); Th.H.Gaster, Passover (London/New York 1958); E.D.Goldschmidt, Die Pesach-Haggada (Berlin 1937); J.Henninger, Über Frühlingsfeste bei den Semiten: In Verbo Tuo (1936); K.Hruby, Le Yom Ha-Kippurim ou Jour de l'Expiation: L'Orient Syrien 10, Nr.1, 2, 4 (1965); R.R.Geis, Vom unbekannten Judentum = Herder-Bücherei 102 (Freiburg 1961); C.G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (London ^{3}1955); E.R. Goodenough, Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period (New York 1954); S.W.Baron, Social and Religious History of the Jews (Philadelphia 1952ff); H.J.Kraus, Gottesdienst in Israel (München ^{2}1962); H.Schauss, Guide to Jewish Holidays (New York 1962, Paperback); J.B.Segal, The Hebrew Passover (London 1963); J. Soetendorp, Symbolik der jüdischen Religion (Gütersloh 1963); S. Stein, The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesach Haggada: Journal of Jewish Studies 8 (1957) 13ff; die in dieser Dokumentation verarbeiteten Beiträge von M.H.Tanenbaum und E.L.Ehrlich wurden ergänzt durch Material über die jüdischen Festtage aus der Standard Jewish Encyclopedia von C.Roth (London 1962) und J.F.Oppenheimer/E.Ben Gorion/E.G.Löwenthal, Lexikon des Judentums (London/Frankfurt/New York/Gütersloh 1967) sowie aus R.de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 2 Bde. (Freiburg 1960/1964).

[4] E.L.Ehrlich, Religieuze stromingen in het Jodendom: Christus en Israel 11,2 (Juni 1968) 9–15 (deutsch vorher veröffentlicht in Die christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz (1968).

[5] Cl.Thoma u.a., Auf den Trümmern des Tempels (Wien 1968).

[6] L.Koerhuis, De Joodse geschiedenis, een blijvende presentie van God: Christus en Israel 2,8 (April 1965) 31: «Eine der Vorschriften oder Einsetzungen des Gesetzes, der Thora, die dem Volke helfen im lebendigen Bund zu stehen, ist die kultische Feier der großen Heilstaten Gottes in der Geschichte des Volkes.»

[7] L.Koerhuis aaO. 32; B.Van Iersel, Einige biblische Voraussetzungen des Sakraments: Concilium 4 (1968, 1) 2.

[8] A.C.Ramselaar, De situatie van het Joodse godsdienstige leven in Israel: Christus en Israel 11 (Juni 1968) 20 gibt einige Beispiele: Auf den Spruchbändern des Unabhängigkeitstages stand: «Das ist der Tag, den tsahal (das israelische Heer) gemacht hat» statt: den der Herr gemacht hat (Ps 118); in der Unabhängigkeitserklärung des Jahres 1948 stand: «... Der Staat Israel soll gegründet sein auf den Grundlagen der Freiheit, Gerechtigkeit und des Friedens, in Übereinstimmung mit den Visionen der Propheten Israels. Im Vertrauen auf den Fels Israels unterzeichnen... Sabbat, dem 5.Ijjar 5708/14.Mai 1948.» Nach der Begeisterung der ersten Jahre drängte sich die harte Wirklichkeit nach vorn. Der Zionismus war keine Vision mehr. Es war eindeutig: Wunder der Technik ereigneten sich nicht nur in Israel. Unwiderstehlich kam die Frage: Was kann der Staat Israel uns, als Juden, mehr bieten als Unabhängigkeit und militärische Macht?

[9] J.B.Agus, The meaning of Jewish history (New York 1964), Bd. 2.

[10] B.Halpern, The idea of the Jewish State (Cambridge/Mass. 1961); A.Hertzberg, The Zionist idea – a historical analysis and reader (New York 1960); A.L.Sachar, A history of the Jews (New York ^{5}1965).

[11] Die geistige Gestalt des gegenwärtigen Judentums: HK 22,5 (Mai 1968) 221–223.

[12] H.Cazelles, Naissance de l'Église – Secte juive rejetée? (Paris 1968).

[13] Zu den verschiedenen Richtungen vgl. die Nummer des Esprit (September 1966), die die widersprechendsten Reaktionen hervorrief.

[14] W.Baier, Werden die Christen in der jüdischen Liturgie verwünscht?: Orientierung 32,5 (15.März 1968) 57–58; S.Lauer, Christendiskriminierung im jüdischen Gebet?: ebd.; E.L.Ehrlich, Im Haus des Judentums gibt es viele Zimmer: Orientierung 32,13/14 (15. und 31.Juli 1968) 162 und 163.

[15] Der Bar-Kochba-Aufstand (132–135 n.Chr.) z.B. war eine ernstere Bedrohung des Judentums als die Zerstörung des Tempels. Daß die Zerstörung des Tempels eine wesentliche Zäsur in der Entwicklung des Judentums verursachte, wird angenommen von M. Noth, Geschichte Israels (Berlin ^{3}1965) 13–15 und 389–400; C.Roth, A History of the Jews (New York ^{3}1964) 111 meint, daß die Zerstörung ihre Bedeutung nur für eine bestimmte Zeit des Judentums gehabt hat; eine höchste Bedeutung der Verwüstung des Tempels für das Christentum wird angenommen von S.G.F.Brandon, The Fall of Jerusalem and the Christian Church (London ^{2}1957) 249–251; ders., Jesus and the Zealots (Manchester 1967) 281–282.

[16] Der Streit um den jüdischen Gottesdienst auf dem Tempelplatz: HK 21 (1967) 473–474. Vgl. C.Thoma, Die Zerstörung des Tempels von Jerusalem (70 n.Chr.) als Wende: Auf den Trümmern des Tempels (Wien/Freiburg/Basel 1968) 59.

[17] The Jerusalem Post Weekly 28.8.1967.

[18] K.Thieme, Christen und Juden (Mainz 1961) 32–37.

[19] M.Buber, Zwei Glaubensweisen: Werke I (München 1963) 651–682.

[20] J.J.Stamm, Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel (Zürich/Frankfurt ^{2}1961); G.Von Rad, Verheißenes Land und Jahwes Land: Gesammelte Studien zum Alten Testament (München 1958).

Übersetzt von Dr.Heinrich A.Mertens

ERNST LUDWIG EHRLICH

geboren am 27.März 1921 in Berlin, Jude. Er studierte an der Universität Basel und doktorierte 1953 in Philosophie. Er ist Generalsekretär der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz und Europadirektor des B'nai B'rith. Er veröffentlichte: Kultsymbolik des Alten Testaments und des nachbiblischen Judentums (Stuttgart 1959), Der antike jüdische Staat (Hannover 1964)

MARC TANENBAUM

geboren am 13.Oktober 1925 in Baltimore (Maryland), Rabbiner. Er studierte am jüdischen theologischen Seminar von Amerika, an der John Hopkins Universität (Baltimore) und an der Yeshiva Universität in New York. Er ist Nationaldirektor des American Jewish Committee für ökumenische und interreligiöse Fragen. Er veröffentlichte Studien über das Judentum und über den jüdisch-christlichen Dialog.

Z 67/5162

21. 6. 69

1. JUNI 1970

3.Sep.1971

27. APR. 1972

25. Mai 1972

18. 9. 72

- 3. NOV. 1981

19. 12. 72

31. AUG. 1973

16. JAN. 1975

21. 4. 75

20. JUNI 1975

26. JUNI 1975

3. SEP. 1975

19. MAI 1976

- 4. 11. 77

- 8. FEB. 1978

26. MRZ. 1979

12. JUNI 1979

30. APR. 1980

29. DEZ. 1980

7. APR. 1983

14.93